

VOX PATRUM

Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim

Rada Naukowa

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

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; www.voxpatrum.pl

VOX PATRUM

ROK XXX

55
2010

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

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

Wydawnictwo
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Lublin 2011

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
Jan Chryzostom jako źródło mądrości
św. Paweł dyktujący mu komentarz do własnych pism
Ikona syryjska, Uniwersytet Al Kaslik Liban, 2009

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2011

ISBN 978-83-7702-293-1

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

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

OD REDAKCJI

Oddawany do rąk Czytelników 55 tom „Vox Patrum” jest dziewiątą już z kolei Księgą Jubileuszową dedykowaną polskiemu patrologowi; tym razem jest ona poświęcona Księdzu Profesorowi dr hab. Edwardowi S t a ń k o w i z Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, z okazji 70-lecia urodzin i 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej, przyznana 22 IX 2009 r. na dorocznym spotkaniu w Płocku, przez Sekcję Patrystyczną przy Komisji d/s Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski i Radę Naukową periodyku „Vox Patrum”, „w dowód uznania dla zasług w dziedzinie odkrywania i propagowania nauki Ojców Kościoła, zwłaszcza ich eklezjologii i homiletyki”. Na jej treść składają się, oprócz biogramu i wykazu publikacji Dostojnego Jubilata, 5 listów gratulacyjnych, 48 artykułów i 7 przekładów po raz pierwszy na język polski tłumaczonych niewielkich pism patrystycznych, dedykowanych mu w hołdzie przez przyjaciół, kolegów i uczniów z kraju i zagranicy. Mamy nadzieję, że zaprezentowana w tomie różnorodna problematyka, poruszona przez krajowych i zagranicznych specjalistów od starożytności chrześcijańskiej, zainteresuje naszych Czytelników, Dostojnemu zaś Jubilatowi życzymy jeszcze wiele sił, zdrowia i zapału do odkrywania i przybliżania kolejnych skarbów antyku chrześcijańskiego.



Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
Rektor
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 25
tel. +48 12 421 84 16, faks +48 12 422 86 26
e-mail: rektorat@upip2.edu.pl
www.upip2.edu.pl

LIST GRATULACYJNY DO KSIĘGI PAMIĄTKOWEJ
POŚWIĘCONEJ KS. PROF. DR HAB. EDWARDOWI STAŃKOWI

Wielce Czcigodny Księżu Jubilacie,

Wydanie okolicznościowego numeru *Vox Patrum*, dedykowanego Księdzu Profesorowi jest okazją do złożenia wyrazów szacunku i podziękowań wybitnemu przedstawicielowi naszego krakowskiego środowiska teologicznego.

Znana jest i ceniona solidność pracy Księdza Profesora, zawsze przygotowanego do prowadzonych wykładów, do głoszonych na Wawelu kazań – Twoja postawa jest dla nas wszystkich przykładem rozumienia pracy jako powołania. Kolejne wydawane przez Księdza Profesora książki ukazują tytana pracy, łączącego aktywność naukową z działalnością duszpasterską. Jednocześnie zawsze był Ksiądz Profesorem naszej *Almae Matris*, świadkiem jej refleksji nad człowiekiem, nad jego relacją do Boga.

Najsilniej do młodych adeptów teologii przemawia odwaga stawiania pytań. Ksiądz Profesor nie boi się trudnych pytań i ma odwagę powiedzieć „nie wiem”. Umiejętność przyznania się do braku pewności stanowi podstawę refleksji naukowej, to ona uczy człowieka pokory i gotowości do poszukiwań. Stawianie pytań, ich mądre formułowanie, jest początkiem wiedzy i mądrości, pokornym wyjściem na spotkanie Boga.

Wielki podziw wzbudza sposób przejścia na emeryturę. Zakończył Ksiądz Profesor prowadzenie wykładów, doprowadził do końca przewody doktorskie i prace magisterskie swoich studentów, co jednak nie oznaczało zawieszenia działań w innych dziedzinach życia. Rekolekcje, konferencje, spotkania wypełniają do dziś czas Księdza Profesora, a ludzie, którzy przychodzą do Księdza, szukając rady i rozmowy, zawsze wychodzą usatysfakcjonowani i pełni zdumienia nad mądrością i głęboką wiedzą.

Ze swej strony chciałem wyrazić wdzięczność za rzetelny warsztat naukowy, którego nauczył nas Ksiądz Profesor. Precyzyjna i pogłębiona analiza tekstów źródłowych, połączona z krytycznym i samodzielnym myśleniem wydaje do dzisiaj owoce wśród wychowanków Czcigodnego Jubilata.

Za ten przykład, za to świadectwo składam Księdzu Profesorowi serdeczne „Bóg zapłać” w imieniu Senatu i całej wspólnoty akademickiej naszego Uniwersytetu.



Ks. Wł. Zuziak
Ks. prof. UPJPII dr hab. Władysław Zuziak
Rektor



Stanislaus Cardinalis Dziwisz
Archiepiscopus Metropolitae Cracoviensis

Kraków, 10.03.2011

Przewielebni Księża Profesorowie,

z radością pragnę dołączyć do gratulacji dla ks. prof. dra hab. Edwarda Stańka z okazji 70-tej rocznicy jego urodzin. Ten wielki Jubileusz jest okazją do dziękowania miłosiernemu Bogu za tak wielkiego kapłana, który swoimi talentami ubogacił Kościół Krakowski i w całej Polsce. Autorytetem moralnym i bogatą osobowością stał się wzorem Bożego kapłana, który swoją wiedzą i doświadczeniem duszpasterskim chętnie dzieli się z wiernymi.

Ks. prof. Staniek urodził się 13 czerwca 1941 roku w Choczni, gdzie ukończył szkołę podstawową. Liceum Ogólnokształcące ukończył w Wadowicach i w 1959 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Archidiecezji Krakowskiej. Po jednorocznej pracy duszpasterskiej w Szczyrku podjął studia z dziedziny patrologii, uwieńczone doktoratem w 1974 roku (*Eklezjologia Ambrozjastra*) i habilitacją w 1984 roku (*Usprawiedliwiający charakter wiary. Studium porównawcze «Komentarzy do Listów św. Pawła» Ambrozjastra i Pelagiusza*). Przez prawie czterdzieści lat dzielił się bogatą wiedzą patrystyczną ze studentami Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wychowując liczny zastęp uczniów. W tym czasie pełnił również funkcje rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie (1993-2001).

W Archidiecezji Krakowskiej i w całej Polsce dał się poznać jako mistrz w Słowa Bożego wygłaszając niedzielne homilie i setki rekolekcji. Chętnie głosił kazania w królewskiej katedrze na Wawelu będąc kanonikiem Kapituły Metropolitalnej i w wielu innych kościołach Krakowa. Zbiory jego kazań i konferencji cieszą się po dziś dzień wielką popularnością. Doświadczeniem kaznodziejskim dzielił się w książkach o sztuce mówienia homilii. Jest niewątpliwie mistrzem słowa mówionego i pisanego, które wychowuje i zachęca do pójścia za Chrystusem.

Z zapewnieniem o modlitwie

Stanislaus Cardinalis Dziwisz

Stanisław Kard. Dziwisz
Metropolita Krakowski

Przewielebni
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram
Prezes Sekcji Patrystycznej KEP
ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz
Kierownik Ośrodka Badań
nad Antykiem Chrześcijańskim
w Lublinie

Kraków, dnia 28. 02. 2011

Najprzewielebniejszy
Ksiądz Profesor Edward STANIEK
ul. św. Marka 10
31-012 Kraków

Najprzewielebniejszy Księżu Profesorze,

Z radością przyjąłem wiadomość o przygotowaniach do wydania Księgi pamiątkowej z okazji jubileuszu siedemdziesięciolecia urodzin Księdza Profesora. Tak wspólna rocznica jest okazją do wyrażenia wdzięczności za wszelkie dobro, któregośmy doświadczyli dzięki pracowitości i zaangażowaniu Księdza Profesora.

Jako dziekan Wydziału Teologicznego, a kiedyś uczeń Księdza Profesora, pragnę wyrazić szczególną wdzięczność za wieloletnią pracę na naszym Wydziale. Zgodnie z załączeniem Soboru Watykańskiego II w wykładzie teologii dogmatycznej należy ukazywać, "w czym Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia" (*Optatam totius* 16). Przez cały czas swej pracy dydaktyczno-naukowej Ksiądz Profesor zabiegał o to, aby wkład Ojców Kościoła w integralny przekaz i wyjaśnianie prawd Objawienia Bożego był właściwie rozumiany i ceniony. Dziękujemy za ten trud i mądrość Ojców przekazywaną w wykładach, na seminariach i konferencjach.

W *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II przypomniał o naukowym charakterze teologii w nawiązaniu do jej pastoralnego charakteru (nr 55b). Ten pierwszy teologia zawdzięcza m.in. metodyczności. Troska o metodę w teologii, a szczególnie o metodę analityczną jest również przedmiotem naszej wdzięczności.

W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* Benedykt XVI napomina: "Trzeba unikać homilii [...], które mogą prowadzić do skupienia uwagi bardziej na kaznodziei niż na istocie ewangelicznego orędzia" (nr 59). Posługa słowa sprawowana przez Księdza Profesora jest wyrazem tej troski o przekaz istoty ewangelicznego orędzia z całym jego radykalizmem i pełnią jego mocy. Jej przykład także wzbudza w naszych sercach prawdziwą wdzięczność.

Zdaję sobie sprawę z tego, że nie jestem w stanie wspomnieć wszystkich zasług Dostojnego Jubilata. Te jednak są mi szczególnie bliskie, a równocześnie ważne dla Kościoła w świecie współczesnym. W imieniu Wydziału Teologicznego proszę o przyjęcie tych wyrazów szczerzej wdzięczności i życzenia obfitych darów Bożych na dalsze lata kapłańskiej posługi.

Dziekan

Ks. Jan Szczurek
Ks. dr hab. Jan D. Szczurek, prof. UPJPII

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

Przewielebny Ksiądz
Prof. dr hab. Edward Staniek
ul. Św. Marka 10
31-012 Kraków

Czcigodny Księżu Profeszorze!

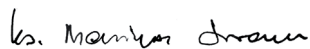
W imieniu wszystkich członków Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski pragnę przekazać pełne wdzięczności słowa uznania i najlepsze życzenia z okazji jubileuszu 70-lecia urodzin. Wieloletnia praca naukowo-dydaktyczna Księdza Profesora jako patrologa oraz teoretyka i praktyka w zakresie homiletyki przyczyniła się do szerokiej popularyzacji życia i myśli Ojców Kościoła, a także ukazała polskim teologom i duszpasterzom niepodważalną wartość „złotoustego” kaznodziejstwa pierwszych wieków, pełnego duchowej głębi, a zarazem pięknego od strony formalnej. Szczególną zasługą Księdza Profesora jest swoiste „ożywienie” we własnej praktyce homiletycznej tych zasad, którymi kierowała się „ars oratoria” epoki patrystycznej, czego przykładem są liczne opublikowane zbiory kazań łączących to, co tak trudno powiązać: wiarę, mądrość, prostotę i piękno. Inny istotny rys działalności Księdza Profesora to animowanie i integrowanie rodzimego krakowskiego środowiska patrystycznego przez organizowanie twórczych spotkań dyskusyjnych poświęconych starożytności chrześcijańskiej.

Tak charakterystyczny dla Czcigodnego Jubilata dar łączenia pracy naukowej, duszpasterskiej i wychowawczej pozostaje wzorem i zachętą dla innych. Wielki Orygenes dając w homiliach do 1. Księgi Samuela (1, 4) alegoryczną wykładnię zdania „Był jeden człowiek imieniem Elkana” (1 Sm 1, 1) przedstawia jako ideał człowieka i chrześcijanina osobę wewnętrznie zintegrowaną, jednolitą, łączącą harmonijnie dojrzałość intelektualną i

duchową. Ten wzorzec znakomicie pasuje do osoby Księdza Profesora – człowieka, który potrafi znaleźć upragnioną Arystotelesowską „mesotes” w tym wszystkim, co składa się na życie kapłana i naukowca.

Na dalsze lata życia składam życzenia jak najlepszego zdrowia, wielu pomysłów twórczych oraz życzliwych współpracowników, wychowanków i naśladowców.

Ad multos annos!



ks. dr hab. Mariusz Szram, prof. KUL

Prezes Sekcji Patrystycznej
przy Komisji ds. Nauki Wiary
Konferencji Episkopatu Polski

Lublin, 15.05.2011 r.

IN NOMINE DOMINI

REVERENDISSIMO AC ILLUSTRISSIMO DOMINO
DOMINO PRAELATO

EDUARDO STANIEK
SEPTUAGENARIO

UNIVERSITATIS STUDIORUM IOANNIS PAULI PAPAE II
PROFESSORI ORDINARIO, QUI ETIAM SEMINARII
METROPOLITANI CRACOVIENSIS RECTORIS MAGNIFICI MUNUS
MULTOS PER ANNOS EXPLEBAT, QUI EIUSDEM SEMINARII
PROFESSORIS MUNUS LAUDABILITER TUEBATUR, VIRO
DOCTISSIMO, QUI DE THEOLOGIA PATRISTICA PROMOVENDA
OPTIME MERUIT, QUI SUA VITA SACERDOTALI OMNIBUS
FIDELIBUS EXEMPLUM USQUE PRAEBEBAT ET PRAEBET,
QUI SACRORUM ALUMNOS ET IUVENES STUDIOSES LITTERARUM
CHRISTIANARUM AMORE INCENDIT, QUI PLURIMOS LIBROS,
MELETEMATA ET ARTICULOS SCIENTIFICOS PUBLICI IURIS FECIT,
QUI PRUDENTIA SUA ET INTELLEGENTIA AD VERITATEM
CHRISTIANAM PENITUS COGNOSCENDAM OMNES FIDELES
HORTATUR,

AMICI COLLEGAE DISCIPULI

EX ANIMO GRATULANTUR ET OPTANT, UT FIRMA VALETUDINE
UTATUR, DEI GRATIA DONETUR ET PRAECLARA DISCIPLINAE
PATRISTICAE STUDIA PROMOVERE ET ADORNARE PERGAT.

DATUM LUBLINI, DIE 20 MENSIS SEPTEMBRIS
ANNO DOMINI MMXI

TEXTUS EXARAVIT ET IN LINGUAM LATINAM VERTIT
GEORGIUS A. WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI

KSIĄDZ PROFESOR EDWARD STANIEK

Droga życiowa Księdza Profesora Edwarda Stańka rozpoczęła się 13 czerwca 1941 r. w Wadowicach. Wtedy też rozpoczęła się jego nauka w domu, którego mądrość sam Profesor, jako wychowawca nie raz będzie przywoływał w swoich wystąpieniach. Ukształtowany przez rodziców, jak i szkołę podstawową w rodzinnej Choczni, dalszą naukę podjął w Liceum Ogólnokształcącym w Wadowicach. Jak sam pisał, pasjonowały go przedmioty ścisłe. Idąc jednak za głosem powołania, po zdaniu matury w 1959 r., wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej. Czas w Seminarium do święceń w 1965 r. był okresem pierwszych jego spotkań z teologią i z wybitnymi osobowościami wśród wykładowców. Dawni profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego – Marian Michalski, Ignacy Różycki i Eugeniusz Florkowski byli nie tylko nauczycielami, ale także ludźmi o wielu zainteresowaniach i pasjach. Spotkania z ludźmi wielkimi, jak często powtarza dostojny Jubilat, ubogacają nie tylko intelektualnie. Wyniesione stąd bogactwo przez rok służyło pracy duszpasterskiej ks. Edwarda Stańka na parafii w Szczyrku (1965-1966). Decyzją ówczesnego metropolity, ks. abpa Karola Wojtyły, w 1966 r. został skierowany do pracy naukowej i na czas studiów licencjackich zamieszkał w Krakowskim Seminarium Duchownym. Wolą ordynariusza miał studiować patrologię, a to wprowadziło go w środowisko, jakie stworzył wokół siebie wybitny krakowski patrolog ks. prof. Marian Michalski. Spotkanie to stało się przełomowe w wielu wymiarach, nie tylko naukowych. To wtedy ks. Edward Staniek został wprowadzony w świat Ojców Kościoła, ludzi, z którymi, jak sam wyznaje, przebywa do dziś; do dziś z nimi rozmawia, ucząc się od nich umiłowania Boga i człowieka oraz mądrości zakorzenionej w Bogu. Profesor Michalski ukierunkował także jego aktywność pedagogiczną. Mądrość wyrażająca się w tym, nie „ile wyłożę”, ale co zostanie w umysłach słuchaczy, mądrość zadawania pytań i skłaniania do refleksji, to talenty „Mistrza rozwijane u boku wybitnego pedagoga”. Wreszcie spotkanie z pięknem, jako wyrazem i manifestacją Boga, obecne w życiu Księdza Michalskiego miało formować w dalszym czasie także przyszłego Profesora Edwarda Stańka. Na jego pracę kaznodziejską wywarł niezatarte piętno warsztat Ojców Kościoła, ich homilie, podejmowane tematy i cykle kazań.

Tej fascynacji i studium Ojców towarzyszyły kolejne etapy w drodze naukowej. Najpierw była obroniona na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie w 1969 r. praca licencjacka pt. *Angelologia „Pasterza” Hermasa*,

następnie (1968) podróż przez Rzym z zamiarem podjęcia studiów w Paryżu. Zawał jednak spowodował zmianę planów, i po dwuletnim urlopie zdrowotnym Ksiądz Profesor podjął dalsze studia w Krakowie, gdzie obronił doktorat pt. *Eklezjologia Ambrozjastra* na Papieskim Wydziale Teologicznym (1974). Uwieńczeniem tej drogi było kolokwium habilitacyjne na podstawie rozprawy pt. *Usprawiedliwiający charakter wiary. Studium porównawcze „Komentarzy do Listów św. Pawła” Ambrozjastra i Pelagiusza* 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). Przez lata kształcił swoich uczniów w umiłowaniu piękna słowa i komunikacji z odbiorcą. Nie stronił od tematów trudnych i drażliwych. Zawsze inspiracją dla niego była patrologia, teksty Ojców oraz ich mądrość. Niejeden raz „przemyczał” patrologiczne treści z wykładowych sal na ambonę. A przecież głosił i do dzisiaj głosi wiele kazań czy rekolekcji, nie tylko w Archidiecezji Krakowskiej. Popularność jego kazań powodowała też zainteresowanie działalnością Ojców i ich twórczością u niejednego słuchacza.

Wysiłkiem profesora powstało wokół niego w Krakowie środowisko ludzi pochylających się nad antykiem chrześcijańskim. Zapraszał krakowskich wykładowców zajmujących się antykiem chrześcijańskim (czasami gościli też patrologowie z innych ośrodków, jak np. z Katowic ks. W. Myszor, z Kielc ks. K. Gurda – dziś biskup pomocniczy tamtejszej diecezji, z Tarnowa ks. A. Żurek) oraz zagranicy (m.in. goszczący w Krakowie prof. Wilhelm Geerlings z Bohum). Do dziś, z jego udziałem, spotkania te są kontynuowane.

Do uprawiania nauki nie wystarczy jednak samo środowisko, potrzeba warsztatu. W trosce o zaplecze dla studium Ojców w Krakowie powstała siedziba Katedry Patrologii i Katedry Historii Dogmatu na ul. Kanoniczej 20, z własną biblioteką liczącą ponad 8 tysięcy tomów, w której odbywają się seminaria z patrologii oraz historii dogmatu. Wygospodarowane pomieszczenia, urządzone sumptem uczniów księdza Profesora i samego Mistrza, do dziś służą kolejnym badaczom, a zbiory w nich zawarte są pomocą dla wszystkich zajmujących się antykiem chrześcijańskim w naszym rejonie. Odchodząc na emeryturę zostawił po sobie pełną obsadę katedr przekazując je swoim uczniom, habilitowanym na naszej uczelni: Katedra Homiletyki – ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (1996), Katedra Historii Dogmatu – ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (2006), Katedra Patrologii – ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJP II (2006).

Obok służby Kościołowi poprzez pracę naukową, Ksiądz Profesor podejmował także wiele innych inicjatyw. Do dziś działa zainspirowana przez niego Krucjata w Obronie Życia, a spotkania jej inicjatorów odbywają się co miesiąc. Nie zabrakło mu też pracy duszpasterskiej jako rektora kościoła Sióstr Felicjanek przy ul. Smoleńsk w Krakowie. Choć podejmując funkcję rektora Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie w 1993 r. zrezygno-

wał z tych prac, to mimo tylu zajęć Ksiądz Profesor co niedzielę w tym kościele odprawiał i do dziś odprawia Mszę Świętą i głosi kazania o godzinie 11.

Dla prezbiterium krakowskiego ważna była jego posługa jako wykładowcy patrologii i homiletyki, nauczyciela metodologii pracy naukowej, ale jeszcze istotniejsza była jego służba w Seminarium Duchownym jako prefekta (1970-1972) i rektora (1993-2001). 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 Krakowskiej Archidiecezji; wiele z tych zmian weszło na stałe do formacji duchowieństwa w naszym kraju.

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 (ich wykaz poniżej). Pozostawił też po sobie imponującą ilość publikacji – 115 tytułów większych lub mniejszych książek (w tym 5 patrystycznych – ich wykaz niżej), co każdego badacza skłania do pochylenia przed nim głowy.

Profesor lubił – i lubi nadal – być „znakiem sprzeciwu”. Lubi stawiać pytania, formułować tezy na ostrzu noża. Zawsze uważał, że tylko zmuszając do pytań można pobudzić człowieka do odpowiedzi oraz do przemyślanego wyboru. Taki przemyślany wybór był dla niego początkiem odpowiedzialności i otwieraniem w *śluchaczu* – *uczniu* drogi wolności. I za to wielu – w tym piszący te słowa – żywi do niego ogromną wdzięczność.

ks. Jan W. Żelazny – Kraków, UPJPII

WYKAZ DRUKOWANYCH PRAC KS. PROF. DRA HAB. EDWARDA STAŃKA

I. PATRISTICA

Książki

1. *Rekolekcje ze świętym Augustynem*, Kraków 1994.
2. *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997.
3. *Реколекції з святим Августиним*, Kraków 1997.
4. *Aktualność katechezy Ojców Kościoła*, Kraków 2006.
5. *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego*. Antologia, Kraków 2007.

Artykuły

1. *Angelologia w Pasterzu Hermasa*, STV 1 (1971) 51-82.
2. *Tajemnica Kościoła według Ambrozjastra*, AnCra 9 (1977) 207-236.
3. *Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, VoxP 6 (1986) z. 10, 203-218.
4. *Spór o Melchizedecha. Ambrozjaster – Hieronim*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 345-353.
5. *Widzialny aspekt Chrystusowego Kościoła według Ambrozjastra*, AnCra 10 (1978) 183-210.
6. *Sekrety dobrego kaznodziejstwa w ujęciu św. Augustyna*, „Materiały Homiletyczne” 80 (1985) 7-15, lub RBL 4 (1989) 302-308.
7. *Duszpasterskie podejście św. Jana Chryzostoma do Eucharystii w homiliach na Listy św. Pawła*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, 108-120.
8. *Wspólnototwórczy charakter Eucharystii według „Didache”*, w: *Eucharystia źródłem życia*, red. S. Grzybek, Kraków 1987, 169-176.
9. *Seria „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” w rękach kaznodziei*, SACH 11 (1995) 35-42.
10. *Rola Symbolu Apostolskiego w patrystycznej koncepcji Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Symbol apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapieński, Lublin 1997, 13-23.
11. *Nie ma teologii bez źródeł*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 27-34.
12. *Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie (nauczanie patrologii)*, VoxP 9 (1989) t. 16, 385.
13. *Seminarium z patrologii*, VoxP 9 (1989) z. 16, 283-286.

14. *Stosunek chrześcijan starożytnych do dziecka przed jego narodzeniem według Ojców Kościoła*, RBL 44 (1991) 47-53.
15. *Tradycja w ujęciu Wincentego z Lerynu*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie*, red. T. Dzidek – B. Sieńczak – J.D. Szczurek, Kraków 1994, 25-33.
16. *Doświadczenie Kościoła w spotkaniu z gnozą*, w: *New Age. Pseudoreligia*, red. S. Dobrzański, Kraków 1994, 28-38; „Materiały Homiletyczne” 142 (1994) 4-13.
17. *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, 15-27.
18. *Duch Święty w dziejach Kościoła*, w: *Duch Chrystusa i duch świata. Materiały z sympozjum*, Warszawa 1998, 46-60.
19. *Tajemnica wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 333-340.
20. *Koncepcja homilii patrystycznej*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 23-34.
21. *Świętość w rozumieniu starożytnych chrześcijan*, „Materiały Homiletyczne” 205 (2003) 6-19.
22. *Dzieje sakramentu pokuty*, „Materiały Homiletyczne” 214 (2004) 4-19.
23. *Pytania pod adresem „drugiej pokuty”*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, SACH 17, Warszawa 2004, 194-213.
24. *Św. Augustyn – odrzucone ciało?*, ŻD 42 (2005) 35-41.
25. *Miłosierdzie w Kościele starożytnym*, „Materiały Homiletyczne” 224 (2005) 15-24.
26. *Eucharystia jako Ofiara. Aspekt historyczny*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek, Kraków 2006, 27-48.
27. *Śladami Soboru i Jubileuszu*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek, Kraków 2006, 223-236.
28. *Eschatologiczny wymiar Eucharystii (Głos Ojców Kościoła)*, „Materiały Homiletyczne” 229 (2006) 4-11.
29. *Ostrze historycznej prawdy*, w: *Historia vita memoriae*, Kraków 2009, 75-84.
30. *Kapłaństwo w oczach Ojców Kościoła*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010) 7-17.

II. HOMILETICA

Książki

1. *Homilie na niedziele i święta roku A*, Kraków 1985.
2. *Homilie na niedziele i święta roku B*, Kraków 1987.
3. *Homilie na niedziele i święta roku C*, Kraków 1988.
4. *Kazania pasyjne*, Kraków 1992.
5. *Ewangelia dziś – rok A*, t. 1, Kraków 1992 (zawierają homilie drukowane wcześniej we wrocławskim tygodniku katolickim „Nowe Życie”).

6. *Ewangelia dziś – rok A*, t. 2, Kraków 1992.
7. *Ewangelia dziś – rok B*, t. 1, Kraków 1993.
8. *Ewangelia dziś – rok B*, t. 2, Kraków 1993.
9. *Ewangelia dziś – rok C*, t. 1, Kraków 1993.
10. *Ewangelia dziś – rok C*, t. 2, Kraków 1994.
11. *Czyń, co widzisz – kazania pasyjne przy krzyżu św. Jadwigi*, Kraków 1996.
12. *Ewangeliczne krople*, t. 1, Kraków 1997 (zawierają homilie drukowane wcześniej w krakowskim tygodniku katolickim „Źródło”).
13. *Ewangeliczne krople*, t. 2, Kraków 1997.
14. *Ewangeliczne krople*, t. 3, Kraków 1997.
15. *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 1997 (wyd. 2 – 2002).
16. *Skarby królowej Jadwigi – rozważania majowe*, Kraków 1998 (wyd. 2 – Rzeszów 2006).
17. *Przy Jakubowej studni – rozważania na niedziele i święta roku B*, Kraków 1999.
18. *Wawelskie kazania pasyjne*, Kraków 2001.
19. *Rekolekcje z wielkimi prorokami*, Kraków 2002.
20. *Kazania pasyjne*, Kraków 2003 (Dzieła zebrane).
21. *Homilie*, Kraków 2003 (Dzieła zebrane).
22. *Konferencje i rozważania*, Kraków 2003 (Dzieła zebrane).
23. *Kazania katechizmowe*, Kraków 2003 (Dzieła zebrane).
24. *Konferencje biblijne*, Kraków 2003 (Dzieła zebrane).
25. *Konferencje i rozważania*, Kraków 2003 (Dzieła zebrane).
26. *Rekolekcje*, Kraków 2004 (Dzieła zebrane).
27. *Rozważania Biblijne*, Kraków 2004 (Dzieła zebrane).
28. *Rozważania na cały rok*, Kraków 2004 (Dzieła zebrane).
29. *Kazania katechizmowe*, Kraków 2004 (Dzieła zebrane).
30. *Homilie i rozważania rok ABC*, Kraków 2004 (Dzieła zebrane).
31. *Na progu wieczności. Kazania pogrzebowe*, Kraków 2005.
32. *Spotkanie w wieczniku. Rekolekcje dla sióstr*, Kraków 2008.
33. *Znaki czasu. Rekolekcje dla kapłanów*, Kraków 2008.
34. *Aktualne wyzwania wobec katechezy. Rekolekcje dla katechetów świeckich*. Kraków 2008.

Artykuły

1. *Potrzeba kazań katechizmowych*, „Materiały Homiletyczne” 108 (1989) 19-22.
2. *Ewangelizacja przez słowo*, w: *Program duszpasterski na rok 1994/1995*, Katowice 1994.
3. *Przygotowanie kaznodziei*, w: *Sluga Słowa*, red. W. Przyczyny, Kraków 1997, 237-243.
4. *Duch Święty a Słowo Boże*, „Materiały Homiletyczne” 168 (1997) 4-21.
5. *Wychowanie do słuchania Słowa Bożego*, w: *Sluchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, 298-310.

6. *Ewangelia a odbiorca Słowa Bożego*, AK 541 (1999) 326-335.
7. *Katecheta jako głosiciel i świadek Ewangelii*, „Materiały Homiletyczne” 176 (1999) 4-18.
8. *W labiryncie grzechu. Przyczynek do przepowiadania Dobrej Nowiny*, w: *Śladami Boga i człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. Jana Kowalskiego*, Kraków 2000, 499-507.
9. *Kapłan – głosiciel Słowa*, „Materiały Homiletyczne” 192 (2001) 4-15.

III. ASCETICA

Książki

1. *W trosce o głębszą wiarę*, Kraków 1980.
2. *W trosce o umiłowanie Ewangelii*, Kraków 1983 (wyd. 2 – 1999).
3. *W trosce o umiłowanie Eucharystii*, Kraków 1984 (wyd. 2 – 1998).
4. *W trosce o sumienie*, Kraków 1986 (wyd. 2 – 1996, 3 – 2002; tłum. na j. ukraiński E. Gołybard, Kijów 2008; tłum. na j. słowacki: Trnava 2008).
5. *A było ich Dwunastu*, Kraków 1989.
6. *Modlitwa przed tabernakulum*, Kraków 1990.
7. *Szukajcie a znajdziecie – rekolekcje*, Kraków 1992.
8. *Modlitwa z cierpiącym Chrystusem*, Kraków 1994.
9. *Dostrzec blask prawdy*, Kraków 1994.
10. *Nowa ewangelizacja*, Kraków 1994.
11. *Potęga ludzkiego ducha*, Kraków 1994.
12. *Ewangeliczne rozliczenie*, Kraków 1994.
13. *Przed tabernakulum*, Kraków 1995.
14. *Pedagogiczne zasady Mistrza z Nazaretu*, Kraków 1995.
15. *Kościół i sakramenty*, Kraków 1995.
16. *Modlitwa na krzyżowej drodze*, Kraków 1996.
17. *Wady, cnoty i modlitwa*, Kraków 1996.
18. *Trzynasty Apostoł*, Kraków 1996.
19. *Bliżej ołtarza*, Kraków 1996.
20. *По-близо до олтара*, Kraków-Sofia 1996.
21. *Bogactwo natchnionych ksiąg (Stary Testament)*, Kraków 1997.
22. *Bogactwo natchnionych ksiąg (Nowy Testament)*, Kraków 1997.
23. *Mistrzynie życia ewangelicznego*, Kraków 1998.
24. *Педагогічні принципи Вчителя з Назарету*, Kraków 1998.
25. *Ewangeliczne uczyty*, Kraków 1999.
26. *Bolesne stacje. Droga krzyżowa*, Kraków 1999.
27. *Przy sadzawce Siloe*, Kraków 2000.
28. *Modlitwa marnotrawnego syna*, Kraków 2000.
29. *Tikumi un netikumi*, Izdevniecība „Vâlds” 2000.
30. *Przy sadzawce Betesda*, Kraków 2001.
31. *Adoracje*, Kraków 2001.

32. *Bogactwo i piękno objawionej prawdy*, Kraków 2002.
33. *Król królów. Drogi krzyżowe*, Kraków 2003 (wyd. 2 – 2006).
34. *Kazanie na Górze. Wróćmy do Ewangelii*, Kraków 2003 (wyd. albumowe: *Programowe kazanie Jezusa z Nazaretu*, Kraków 2007).
35. *Bogactwo i piękno świata łaski*, Kraków 2003.
36. *Bądźcie miłosierni jak miłosierny jest Ojciec wasz*, Kraków 2003.
37. *Chrystus wobec pokus*, Kraków 2003 (wyd. albumowe: *Kuszenie Jezusa Chrystusa*, Kraków 2008).
38. *Zmartwychwstał Pan, Alleluja! Wróćmy do Ewangelii*, Kraków 2003 (wyd. albumowe: *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa*, Kraków 2007).
39. *Praca nad charakterem*, Kraków 2003.
40. *Drogi krzyżowe*, Kraków 2005 (Dzieła zebrane).
41. *Dzieciństwo Jezusa. Wróćmy do Ewangelii*, Kraków 2003 (wyd. albumowe: *Z narodzeniem Chrystusa było tak...*, Kraków 2006).
42. *Modlitwy marnotratnych synów a dcer*, Kostelni Vydri 2003.
43. *Піклуючись про совість*, Kijów 2003.
44. *Зклопамат пра сумленне*, Mińsk 2003.
45. *Z Chrystusem na Górze Tabor. Wróćmy do Ewangelii*, Kraków 2004.
46. *W poszukiwaniu mądrości*, Kraków 2004.
47. *Bogactwo i piękno świata dobra*, Kraków 2004.
48. *Bogactwo i piękno świata miłości*, Kraków 2004.
49. *W domu marnotrawnego syna. Wróćmy do Ewangelii*, Kraków 2005 (wyd. albumowe: *Przypowieści Jezusa Chrystusa*, Kraków 2008).
50. *Czuwajcie i módlcie się. Wróćmy do Ewangelii*, Kraków 2005 (wyd. albumowe: *Czekając na przyjście Jezusa*, Kraków 2007).
51. *Eucharystia*, Kraków 2005 (Dzieła zebrane).
52. *Ewangelia jest mocą*, Kraków 2005.
53. *Słudzy Dobrej Nowiny*, Kraków 2005.
54. *Oko w oko ze złem. Wróćmy do Ewangelii*, Kraków 2006 (wyd. albumowe: *Tajemnica męki Jezusa Zbawiciela*, Kraków 2007).
55. *Bóg mówi do człowieka. Tajemnica modlitwy*, Kraków 2007.
56. *Modlitwa marnotrawnego syna*, tłum. na j. rosyjski, Warszawa 2007.
57. *Wady i cnoty*, tłum. na j. ukraiński E. Gołybard, Kijów 2008.
58. *Człowiek mówi do Boga. Tajemnica modlitwy*, Kraków 2008.
59. *Radosne spotkania z Panem. Adoracje*. Kraków 2008.
60. *Chrystus Mistrzem modlitwy*. Kraków 2009.
61. *Otwórzcie drzwi Jezusowi*, Kraków 2009.
62. *Aktualność Ewangelii*, Kraków 2010.

Artykuły

1. *Wyrzeczenie elementem życia moralnego i religijnego*, „Materiały Homiletyczne” 87 (1986) 5-14.

2. *Życie wewnętrzne koniecznym warunkiem osiągnięcia dojrzałości*, „Materiały Homiletyczne” 128 (1992) 5-22.
3. *Formacja sumienia a rozpoznanie wierności powołaniu*, „Materiały Homiletyczne” 159 (1996) 4-15.
4. *Formacja intelektualna kapłana*, „Dobry Pasterz” 20 (1997) 1-23.
5. *Kapłan – szafarz sakramentów*, „Materiały Homiletyczne” 185 (2000) 4-15.
6. *Tajemnice światła*, w: *Współcześni odmawiają różaniec*, Kraków 2003, 60-67.
7. *Aktualne problemy seminaryjnego konfesjonatu*, „Materiały Homiletyczne” 214 (2004) 20-32.
8. *Kapłan i Eucharystia*, „Materiały Homiletyczne” 223 (2005) 4-12.

IV. ALIA

Książki

1. *Bogactwo tajemnicy Kościoła*, Kraków 1990.
2. *Ukochać dziecko*, Kraków 1997.
3. *Tajemniczy smak wolności*, Kraków 1998.
4. *Szczęśliwa codzienność*, Kraków 1999.
5. *Sześć prawd wiary*, Kraków 2000 (wyd. 2 – 2001, 3 – 2002).
6. *Kraków stolicą miłosierdzia*, Kraków 2001 (wyd. 2 poszerzone: Kraków 2010).
7. *Chrześcijanin wobec innych religii*, Kraków 2002.
8. *Ewangelia w rękach wychowawcy*, Kraków 2003.
9. *Miłość wolna, mądra, odpowiedzialna*, Kraków 2005.
10. *Trzynasty Apostoł*, tłum. na j. ukraiński E. Gołybard, Kijów 2007 (zmieniono tytuł, a nie podano poprzedniego).
11. *Boży kodeks pracy*, Kraków 2007.
12. *Człowiek arcydziełem Boga*, Kraków 2009 (tłum. na j. ukraiński: Kijów 2009).
13. *Rodzinne szczęście*, Kraków 2010 (wyd. albumowe: *Droga Krzyżowa. Szczęście rodzinne*, Kraków 2011).
14. *Po co bierzmowanie?*, Kraków 2011.

Artykuły

1. *Wymagać czy nie wymagać? Referat wygłoszony w czasie Jesiennych Dni Katechetycznych 1985*, „Materiały Homiletyczne” 81 (1986) 4-16.
2. *Teologiczne podstawy wychowania do czystej miłości*, „Materiały Homiletyczne” 96 (1988) 5-19.
3. *Rola katechezy i innych form duszpasterskich w wychowaniu chrześcijanina*, „Materiały Homiletyczne” 117 (1991) 16-26.
4. *Praca jako uczestnictwo w dziele stworzenia*, „Materiały Homiletyczne” 122 (1991) 20-30.

5. *Ewangeliczna koncepcja wolności w katechetycznym nauczaniu i wychowaniu*, „Materiały Homiletyczne” 133 (1993) 12-23.
6. *Być kapłanem dziś we wspólnocie parafii i dekanatu*, „Materiały Homiletyczne” 151 (1995) 4-13.
7. *Aktualność życia i dzieła św. Karola Boromeusza*, „Materiały Homiletyczne” 153 (1995) 15-24.
8. *Jubileuszowe słowa*, „Materiały Homiletyczne” 184 (2000) 4-14.
9. *Rodzinny wymiar Ewangelii*, „Materiały Homiletyczne” 187 (2000) 7-22.
10. *Boże zasady troski o życie*, „Materiały Homiletyczne” 189 (2000) 4-20.
11. *Teologia jest sztuką*, RBL 1 (2002) 2-15.

zebrał ks. Jan W. Żelazny

**WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH
NAPISANYCH POD KIERUNKIEM
KS. PROF. DRA HAB. EDWARDA STAŃKA**

A. Prace doktorskie

1. Panuś K., *Ideał chrześcijanina i metody jego realizacji w „Mowach” św. Leona Wielkiego*, 1989.
2. Kałdon S. OP, *Pobożność maryjna i jej rola w kształtowaniu postawy chrześcijanina w kazaniach O. Konstantego M. Żukiewicza OP*, 1992.
3. Obirek S. SJ, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, 1994.
4. Świder R., *Ideał chrześcijanina w kazaniach ks. Piotra Semenienki*, 1995.
5. Żelazny J., *Chrystus – Najwyższy Kapłan. Studium chrystologiczne na podstawie „Homilii” św. Jana Chryzostoma do Listu do Hebrajczyków*, 1995.
6. Nowak J., *Aktualność kaznodziejskiej koncepcji kształtowania sumienia w polskich kazaniach katechizmowych okresu międzywojennego*, 1996.
7. Ślusarczyk F., *Ideał chrześcijanina i sposób jego realizacji w kaznodziejskim przekazie abpa Józefa Bilczewskiego (1860-1923)*, 1997.
8. Guzdek J., *Koncepcja narodu i jego wolności w kaznodziejskim przekazie ks. Hieronima Kajsiewicza*, 1998.
9. Wróbel R. OFMConv, *„Uciszenie burzy” (Mk 4, 33-41) w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium biblijno-homiletyczne*, 1999.
10. Mateja L., *Historyczne uwarunkowania kształtowania doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i św. Cypriana*, 2002.
11. Kaczmarek S., *Darowanie win. Orygenesowa egzegeza przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23-35) i wezwania Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 12; Łk 11, 4) wraz z jej uzupełnieniem (Mt 6, 14-15)*, 2004.
12. Mrowiec T., *Posługa słowa drogą zamieszkania Boga w człowieku. Studium „Homilii św. Augustyna na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana”*, 2006.
13. Babiarczy G., *Grzech i nawrócenie w życiu ochrzczonych. Studium Komentarza Ambrożjastra do Listów św. Pawła*, 2006.
14. Pochwat J. MS, *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, 2007.
15. Sordyl K., *Pojęcie Boga w „De Trinitate”. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana*. 2007.
16. Ościłowski K. OSPPE, *Ideał chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*, 2008.

B. Prace licencjackie

1. Bielas L., *Postawa Juliana Apostaty wobec religii. Studium mów Grzegorza z Nazjanzu*, 1985.
2. Dużniak P., *Zarzuty Juliana z Eklanu przeciw Augustynowi. Studium traktatu „Contra Julianum”*, 1985.
3. Panuś K., *Św. Patryk wzorem chrześcijańskiego misjonarza*, 1985.
4. Baron A., *Łacińskie komentarze okresu patrystycznego Listu św. Pawła do Tytusa. Studium porównawcze*, 1987.
5. Panuś T., *Chrześcijanin w obliczu śmierci na podstawie dzieł św. Cypriana*, 1988.
6. Ptasznik P., *Tajemnica Kościoła w nauczaniu ks. bpa Jana Pietraszki*, 1989.
7. Świder R., *Nauka św. Augustyna o miłosierdziu Boga w „Objaśnieniach Psalmów”*, 1989.
8. Nowak J., *Jan Paweł II nauczycielem modlitwy. Studium przemówień papieskich wygłoszonych podczas trzech pielgrzymek do ziemi ojczyściej*, 1990.
9. Ślusarczyk F., *Tajemnica Kościoła w kazaniach ks. Mariana Morawskiego SI*, 1990.
10. Pochwat J. MS, *Teksty o Abrahamie w pismach egzegetycznych Starego Testamentu Orygenes*, 1991.
11. Uciecha A., *Nauka o wadach i cnotach w Homiliach św. Jana Chryzostoma na Pierwszy list do Koryntian*, 1991.
12. Zagrodzki W., *Sposób prowadzenia misji ludowych przez Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela po Soborze Watykańskim II*, 1991.
13. Żelazny J., *Soteriologiczny aspekt chrystologii św. Jana Chryzostoma na podstawie jego Homilii do Listów św. Pawła*, 1991.
14. Solak A., *Aktualność ideału kapłana w ujęciu św. Grzegorza Teologa*, 1992.
15. Brendza G., *Ewanjeliu ako cesta zivota v dielach Apostolskych Otcov*, 1994.
16. Krupnik T. OCD, *Modlitwa w ujęciu Ojców Pustyni. Studium porównawcze „Księgi Starców” i „Rozmów” Jana Kasjana*, 1994.
17. Sikorski L., *Wezwanie do miłości Boga i bliźniego w przepowiadaniu św. Rafała Kalinowskiego*, 1994.
18. Sławeński R., *Kierownictwo duchowe w pasterskiej posłudze kapłana według „Księgi reguły pasterskiej” św. Grzegorza Wielkiego*, 1994.
19. Urbanec B., *Ideal krestanskej dokonalosti u svateha Augustina v knihe „O reci Pana na verchu”*, 1993.
20. Zyzak W., *Sposób przedstawienia cierpień Chrystusa w „Objaśnieniach Psalmów” św. Augustyna*, 1994.
21. Vojtasak V., *Porovnanie idealu knaza w exerciciach Stefana Kluberta a v adhortácii „Pastores dabo vobis”*, 1994.
22. Chmieliński L., *Chrześcijanin w świecie w świetle wielkopostnych konferencji radiowych ks. arcybiskupa Józefa Teodorowicza pt. „Kuszenie Chrystusa”*, 1996.

23. Gąsior P., *Ideal młodego chrześcijanina i metody jego realizacji. Studium re-kolekcji akademickich Sługi Bożego księdza Biskupa Jana Pietraszki*, 1996.
24. Guzdek J., *Wizja wolności człowieka w nauczaniu ks. bp J. Pietraszki*, 1996.
25. Miśniak R., *Teologiczny wymiar kazań ks. Jana Bazana (1905-1980)*, 1996.
26. Tomkiewicz W., *Bogactwo źródeł w maryjnych kazaniach i listach paster-skich arcybiskupa Jerzego Ablewicza*, 1996.
27. Wylęgała M. OP, *Doświadczenia Boga w przeżyciu „misterium tremendum” w „Homiliach na List do Rzymian” św. Jana Chryzostoma*, 1996.
28. Vitko S., *Sekularyzacja v Živote Kňaza podlá duchovnych cvičení Stefana Kluberta*, 1997.
29. Kida K., *Bogactwo sakramentów w kaznodziejskim ujęciu brata Juliana Michalca*, 1997.
30. Durlak L., *Miłość zasadą życia chrześcijańskiego. Studium kazań Cezarego z Arles*, 1998.
31. Mateja L., *Nauka o Duchu Świętym. Studium Homilii św. Augustyna na Ewangelię św. Jana*, 1998.
32. Juszczyszyn L., *Elementy patriotyczne w kazaniach i homiliach ks. Tadeusza Olszańskiego CM*, 1998.
33. Wróblewski M., *Recepcja adhortacji apostolskiej „Reconciliatio et paeniten-tia” w przekazie „Biblioteki Kaznodziejskiej” w latach 1985-1996*, 1999.
34. Zelek J. OCist., *Bóg, świat, człowiek w „Mowach” Grzegorza z Nazjanzu*, 2000.
35. Kaczmarek S., *Eklezjalny wymiar pokuty w „Listach” Bazylego Wielkiego*, 2001.
36. Zarębski P., *Soteriologia „Wielkiej Katechezy” św. Grzegorza z Nyssy*, 2002.
37. Klajman S., *Eklezjologia Leona Wielkiego. Studium „Mów”*, 2003.
38. Babiarez G., *Łaska i wolność w ujęciu św. Jana z Damaszku. Studium „Wykładu wiary prawdziwej”*, 2003.
39. Szczerba Cz., *Symbole i obrazy biblijne w „Homiliach na Ewangelię” św. Grzegorza Wielkiego*, 2004.

C. Prace magisterskie

1. Nowak J., *Funkcje kapłańskie w dziele Jana Chryzostoma „O kapłaństwie”*, 1975.
2. Włoch K., *Wady kobiet w duszpasterskim spojrzeniu Cypriana biskupa Kartaginy*, 1975.
3. Wróbel J., *Funkcje kapłańskie w świetle homilii św. Jana Chryzostoma na Listy pasterskie św. Pawła*, 1975.
4. Polak S., *Rozprawa ks. J. Roztworowskiego pt. Charakter i znaczenie biskup-stwa w pierwszych dwu wiekach dziejów Kościoła w świetle krytyki ks. Wł. Grzelaka*, 1976.

5. Trzop A., *Najnowsze przepisy o szafarzu bierzmowania w świetle studium ks. Wł. Grzelaka – „Kapłan w roli szafarza bierzmowania”*, 1977.
6. Buchinger R., *Autorytet hierarchii kościelnej według Ignacego z Antiochii*, 1978.
7. Panuś K., *Schemat dziejów ludzkości w „De Civitate Dei” św. Augustyna*, 1979.
8. Byrski J., *Teologiczna interpretacja pierwszych trzech prośb Modlitwy Pańskiej u Ojców Kościoła Zachodniego od Tertuliana do Augustyna*, 1979.
9. Kozak T., *Post w ujęciu Leona Wielkiego*, 1979.
10. Kozieł S., *Duszpasterskie podejście do prześladowania według św. Cypriana*, 1979.
11. Guzdek J., *Katechizm dla dorosłych. „Wielka katecheza” św. Grzegorza z Nyssy i „Podręcznik dla Wawrzyńca” św. Augustyna. Studium porównawcze*, 1981.
12. Matuszek R., *Duszpasterski charakter dyscypliny pokutnej Kościoła Wschodniego w świetle Listów Bazylego Wielkiego*, 1981.
13. Polonka M., *Sprawiedliwość i jej związek z innymi cnotami w „De officiis” Ambrożego*, 1981.
14. Bendyk M., *Chciwość w „Homiliach” św. Bazylego Wielkiego*, 1982.
15. Cichoń T., *Stosunek Papieża Zozyma do pelagianizmu*, 1982.
16. Koniorczyk K., *Moc i mądrość Stwórcy objawiona w dziele stworzenia według Heksameronu św. Ambrożego*, 1982.
17. Kubasiak W., *Początki pelagianizmu według „Commonitorium super nomine Caelestii” Mariusza Merkatora*, 1982.
18. Kościelny L., *Moralny aspekt Homilii na Heksameron św. Ambrożego*, 1982.
19. Mika S., *Podejście św. Ambrożego do pokuty w traktacie „De paenitentia”*, 1982.
20. Wanat M., *Wartość religii chrześcijańskiej w Apologii Teofila Antiocheńskiego „Do Auktołyka”*, 1982.
21. Sławeński R., *Obraz Abrahama w Listach św. Hieronima*, 1983.
22. Nowak Z., *Wierzący a niepraktykujący. Studium nad traktatem św. Augustyna „De fide et operibus”*, 1983.
23. Skwierawski K., *Przypowieść o Synu marnotrawnym w interpretacji Ojców łacińskich do św. Augustyna*, 1983.
24. Biskup Z., *Podstawowe prawdy chrześcijańskiej wiary w interpretacji św. Cyryla Jerozolimskiego*, 1984.
25. Konieczny J., *Chrześcijańskie podejście do śmierci w Listach kondolencyjnych św. Hieronima*, 1984.
26. Panuś T., *Duszpasterz w oczach Ambrozjastra. Studium nad komentarzem do II Listu św. Pawła do Tymoteusza*, 1985.
27. Gawlik B.A., *Modlitwa w ujęciu Ojców Pustyni na podstawie „Księgi Starców”*, 1985.
28. Zuber J., *Modlitwa w ujęciu św. Ambrożego*, 1985.

29. Czulak A., *Dzieje Kościoła Antiocheńskiego do roku 313 na podstawie „Historii Kościoła” Euzebiusza z Cezarei*, 1985.
30. Żak M., *Nauka Ojców Apostolskich o szatanie i jego działaniu*, 1985.
31. Zątek H., *Stosunek chrześcijaństwa do wartości doczesnych w Homiliach św. Jana Chryzostoma na I List św. Pawła do Tymoteusza*, 1985.
32. Klajman S., *Dzieje Kościoła Aleksandryjskiego do roku 312 na podstawie „Historii Kościoła” Euzebiusza z Cezarei*, 1985.
33. Baron A., *Ideał duszpasterza. Studium w oparciu o Komentarz Pelagiusza do Listu do Tytusa*, 1985.
34. Baron A., *Św. Jan Chrzciel w „Komentarzu na Ewangelię św. Jana” Orygenesesa*, 1986.
35. Pochwat J., *Wiara i mądrość według komentarza Pelagiusza do Listu św. Pawła do Efezjan*, 1986.
36. Klimara A., *Modlitwa „Ojcze nasz” w interpretacji Maksyma Wyznawcy*, 1986.
37. Mańkowska H.A. CFrSJ, *Święty Józef w pismach Augustyna, Biskupa Hippony*, 1986.
38. Duraj J., *Trudności w przekładzie Pisma Świętego na podstawie Listów św. Hieronima*, 1987.
39. Nosek T., *Angelologia i demonologia w ujęciu Teodoreta z Cyru. Studium traktatu „Leczenie chorób hellenizmu”*, 1987.
40. Dybski H. OSB, *Modlitwa w ujęciu św. Jana Kasjana*, 1987.
41. Mrowiec T., *Pismo Święte i jego interpretacja w „Filokalii” Orygenesesa*, 1987.
42. Filipek L., *Dzieje św. Jana Chryzostoma w ujęciu Hermiasza Sozomena*, 1987.
43. Gawel R., *Wyższość religii chrześcijańskiej w zestawieniu z religiami pogańskimi na podstawie Apologetyka Tertuliana*, 1987.
44. Bercal S., *Sylwetka św. Atanazego na podstawie „Historii Kościoła” Hermiasza Sozomena*, 1987.
45. Kraj T., *Stosunek mnichów do pracy według „Księgi Starców”*, 1987.
46. Ptasznik P., *Dzieje Ariusza według „Historii Kościoła” Hermiasza Sozomena*, 1987.
47. Płachta Z., *Dzieje św. Atanazego bpa Aleksandrii w ujęciu Sokratesa Scholastyka*, 1987.
48. Morawski R., *Angelologia i demonologia w ujęciu św. Justyna Apologety*, 1987.
49. Midor S., *Miłosierdzie Boga i ludzi według Homilii św. Jana Chryzostoma na List św. Pawła do Filipian*, 1988.
50. Kasperkiewicz M., *Wypowiedzi o św. Janie Chrzcielu Augustyna bpa Hippony w „Homiliach na Ewangelię św. Jana”*, 1988.
51. Kościelniak W., *Duszpasterskie podejście do kobiet w Homiliach św. Jana Chryzostoma na Listy Pastorskie św. Pawła i na List do Filemona*, 1988.

52. Sobala M.D. CSSF, *Warunki dobrej katechezy według św. Cyryla Jerozolimskiego*, 1988.
53. Dziadosz R., *Problematyka Listów św. Grzegorza z Nazjanzu do Bazylego Wielkiego*, 1989.
54. Cupryś B.K. CSSF, *Teksty mówiące o kobietach w „Historii Kościelnej” Euzebiusza*, 1989.
55. Klauzner J., *Reinkarnacja i zmartwychwstanie w ujęciu Grzegorza z Nyssy*, 1989.
56. Bielak Cz., *Potrzeba wyrzeczenia w ujęciu Doroteusza z Gazy*, 1990.
57. Bieńkowski S. OFM, *Rola opata w zgromadzeniu zakonnym na podstawie „Listów” Grzegorza Wielkiego*, 1990.
58. Dyrda P. OP, *Stosunek wolnej woli do łaski na podstawie traktatu św. Augustyna „De gratia et libero arbitrio”*, 1990.
59. Midor K., *Nauka o wadach i grzechach w Pismach Ojców Apostolskich*, 1990.
60. Konieczny P., *Wyższość chrześcijaństwa nad religiami pogańskimi według Minucjusza Feliksa*, 1990.
61. Firszt D., *Nauka św. Augustyna o chrzcie w „Homiliach na Ewangelie św. Jana”*, 1990.
62. Kordula B., *Św. Hieronim obrońcą dziewictwa Najświętszej Maryi Panny. Studium traktatu „Przeciw Helwidiuszowi”*, 1990.
63. Bielawski M. OSB, *Nauka św. Augustyna o grzechu na podstawie Homilii na Ewangelie św. Jana*, 1990.
64. Wcisło R., *Ideał mnicha w Listach św. Bazylego Wielkiego*, 1990.
65. Tyrała R., *Wiara, nadzieja, miłość w tekstach Ojców Apostolskich*, 1990.
66. Niemiec W., *Duszpasterska postawa Teodoret z Cyru. Studium z „Listów”*, 1990.
67. Prus W., *Polemika z żydami i chrześcijanami na podstawie dzieł apologetycznych Flawiusza i Orygenes*, 1990.
68. Tokarz Z., *Obraz Najświętszej Maryi Panny w homiliach i rozważaniach księdza biskupa Jana Pietraszki*, 1991.
69. Gibała J., *Nauka św. Grzegorza Wielkiego o miłosierdziu w jego „Homiliach na Ewangelie”*, 1991.
70. Dziuba M., *Interpretacja przypowieści z Ewangelii św. Mateusza w homiliach księdza biskupa Jana Pietraszki*, 1991.
71. Ligęza S., *Nauka o miłości w kazaniach ojca Mateo*, 1991.
72. Strachanowski M., *Zagrożenia współczesnego człowieka ukazane w homiliach księdza biskupa Jana Pietraszki*, 1991.
73. Żelazny J., *Udział Teodoret z Cyru w sporach chrystologicznych w V wieku na podstawie jego „Listów”*, 1991.
74. Caputa A., *Obraz zmartwychwstałego człowieka w „De civitate Dei” św. Augustyna*, 1991.

75. Gąsior P., *Pierwotna godność człowieka w ujęciu św. Grzegorza z Nazjanu*, 1991.
76. Lubaszka S., *Pojęcie Boga w „Filokalii” Orygenesa*, 1991.
77. Szydło J., *Nauka św. Metodego z Olimpu o małżeństwie w „Uczcie dziesięciu dziewic”*, 1991.
78. Uniwersał L., *Przepowiadanie Słowa Bożego w ujęciu św. Grzegorza z Nazjanu*, 1991.
79. Kochanowicz B. OP, *Nauka o Matce Bożej w „Mowach” św. Leona Wielkiego na tle jego poprzedników*, 1991.
80. Grzelczak M. OP, *Teologiczne wątki w „Mowie świętecznej na budowanie kościołów” wygłoszonej przez Euzebiusza z Cezarei*, 1991.
81. Chmieliński L., *Kapłan jako sługa Słowa Bożego. Studium „Listów” św. Grzegorza Wielkiego*, 1992.
82. Gałuszka J., *Charyzmatycy w pismach Ojców Apostolskich*, 1992.
83. Dychto J., *Eschatologiczny aspekt najstarszej homilii chrześcijańskiej czyli tak zwanego „Drugiego Listu do Koryntian św. Klemensa”*, 1992.
84. Gil J., *Chrzest w przepowiadaniu pielgrzymkowym Jana Pawła II na ziemi polskiej*, 1992.
85. Jezienicki W. OP, *Chrystus i Kościół drogą do Ojca według św. Augustyna. Studium „Homilii na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana”*, 1992.
86. Kalinowski L., *Chrześcijańskie podejście do modlitwy w kazaniach biskupa Tihamera Totha na temat „Ojcie nasz”*, 1992.
87. Kwiecień T., *Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia w ujęciu świętego Ambrożego z Mediolanu*, 1992.
88. Pędzimaż R., *Tajemnica Chrystusa w „Homiliach na rok A” księdza biskupa Jana Pietraszki*, 1992.
89. Wielgus J., *Kapłan jako sługa Słowa Bożego na podstawie traktatu św. Ambrożego „Obowiązki duchownych”*, 1992.
90. Iwanek P., *Nauka Świętego Rafała Kalinowskiego o Matce Bożej w jego konferencjach*, 1993.
91. Dobrzyński A., *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego w ujęciu świętego Cypriana Biskupa Kartaginy*, 1993.
92. Dworakowski I., *Duchowy portret świętego Ignacego z Antiochii*, 1993.
93. Gołaski W., *Wykład o wierze, charyzmatach i miłości w komentarzach Ambrozjastra i Pelagiusza do 12 i 13 rozdziału I Listu św. Pawła do Koryntian. Studium porównawcze*, 1993.
94. Stachura M., *Ocena religii pogańskiej w ujęciu św. Augustyna w „De civitate Dei”*, 1993.
95. Stryczek J., *Koncepcja dialogu człowieka z samym sobą w ujęciu św. Augustyna na podstawie „Pism filozoficznych”*, 1993.
96. Zyzak W., *Świat doczesny i jego wartość w dialogach filozoficznych św. Augustyna*, 1993.

97. Rackowiak L. SDS, *Przestrogi przed zagrożeniami na drodze realizacji kapłańskiego powołania w przepowiadaniu ks. Celestyna Józefa Rogowskiego SDS (1902-1988)*, 1993.
98. Burandt K.R. OP, *Nauka o chrzcie* w „*Objaśnieniach Psalmów*” św. Augustyna, 1994.
99. Dziekan T.L. CSSF, *Nauka o wadach moralnych w homiliach św. Bazylego Wielkiego*, 1994.
100. Czerwień J., *Wątek ascetyczno-mistyczny* w „*Homiliach o Modlitwie Pańskiej*” św. Grzegorza z Nyssy, 1994.
101. Delik W. OP, *Tajemnica wcielenia i zbawienia* w „*Wielkiej Katechezie*” św. Grzegorza z Nyssy, 1994.
102. Dziubek J., *Godność człowieka* w „*Wielkiej Katechezie*” św. Grzegorza z Nyssy, 1994.
103. Gurgul S. OP, *Wezwanie do świętości życia* w ujęciu Andrzeja Floriana Gmurowskiego OP († 1944), 1994.
104. Faliński R., *Chrzest, bierzmowanie i Eucharystia jako misteria wtajemniczenia chrześcijańskiego* w „*Katechezach mistagogicznych*” św. Cyryla Jerozolimskiego, 1994.
105. Jędrzejewski W. OP, *Nauka o przebaczeniu* w „*Listach*” św. Cypriana, 1994.
106. Mateja L., *Tajemnica Jezusa Chrystusa ukazana* w „*Homilii Paschalnej*” Melitona z Sardes, 1994.
107. Matoga R., *Aspekt dogmatyczny wykładu Modlitwy Pańskiej* św. Grzegorza z Nyssy, 1994.
108. Mencfel M.F. CSSF, *Świadectwa chrześcijańskiej wiary podane przez Sozomena* w jego „*Historii Kościoła*”, 1994.
109. Mozdyniewicz P., *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego* w ujęciu św. Grzegorza z Nyssy w „*Wielkiej Katechezie*”, 1994.
110. Sochacka J.P. CSSF, *Chrześcijanin wobec dóbr doczesnych według Klemensa Aleksandryjskiego i św. Bazylego Wielkiego. Studium porównawcze*, 1994.
111. Stanuszek R., *Pozytywne treści kultury pogańskiej* w ujęciu Teodoret z Cyru. *Studium traktatu „O leczeniu chorób hellenizmu”*, 1994.
112. Wojciechowska J.J. CSSF, *Koncepcja wychowania* w ujęciu św. Jana Chryzostoma i św. Hieronima. *Studium porównawcze*, 1994.
113. Zelek J. Ocist., *Poznawalność Boga według św. Grzegorza z Nazjanzu*, 1994.
114. Bielawski K., *Literackie i teologiczne aspekty homilii świętego Jana Chryzostoma o świętym Ignacym Antiocheńskim*, 1995.
115. Cebula K., *Wartości małżeństwa według św. Augustyna na podstawie dzieła „De bono coniugali”*, 1995.
116. Karnas K., *Nauka o przebaczeniu i pojednaniu* w traktacie św. Augustyna „*O kazaniu Pana na Górze*”, 1995.

117. Krisztopik T., *Środki kaznodziejskie w homiliach moralnych św. Bazylego Wielkiego*, 1995.
118. Kurysz M.A., *Argument patrystyczny w dziele „Religia Katolicka” bł. biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, 1995.
119. Małodobry G., *Nauka o pokusie i grzechu w traktacie św. Augustyna „O kazaniu Pana na Górze”*, 1995.
120. Socha M., *Nauka świętego Augustyna o Izraelu i o Kościele w „Problemach ewangelicznych”*, 1995.
121. Gonciarz J. OP, *Obrona i wykład nauki o Wcieleniu w Liście św. Cyryla Aleksandryjskiego do Teodozjusza II „O prawdziwej wierze”*, 1996.
122. Uniwersał A., *Opatrzność Boża i wolność człowieka w „Filokalii” Orygenes*, 1996.
123. Bujak K. OP, *Ideal duszpasterza – na podstawie komentarza św. Hieronima do Listu św. Pawła Apostoła do Tytusa*, 1997.
124. Bartkowski A., *Wątki historyczne i teologiczne w „Mowie na zgon Teodozjusza” wygłoszonej przez św. Ambrożego*, 1997.
125. Biernat J., *Święty Antoni Pustelnik jako mąż ascezy i jej nauczyciel*, 1997.
126. Czauderna Sz., *Wezwanie do nawrócenia w „Pierwszym Liście do Koryntian” św. Klemensa Rzymskiego*, 1997.
127. Iskra A. CSSF, *Asceza anachoretów syryjskich. Studium traktatu Teodoreta z Cyru „Dzieje miłości Bożej”*, 1997.
128. Janus M.Z.B. CSSF, *Obrazowy sposób przedstawiania prawd wiary w „Pasterzu” Hermasa*, 1997.
129. Pilarczyk T., *Obrazowy sposób przedstawiania godności chrześcijanina w „Katechezach chrzcielnych” św. Jana Chryzostoma*, 1997.
130. Sikora P., *Przebóstwienie człowieka w wybranych mowach św. Grzegorza z Nazjanzu*, 1997.
131. Małodobry A., *Chrześcijańskie podejście do prawa. Studium traktatu Tertuliana „Przeciw Żydom”*, 1997.
132. Zięba Z., *Koncepcja chrześcijańskiego teologa według świętego Wincentego z Lerynu*, 1997.
133. Biskup M. OP, *Koncepcja katechizmu na podstawie „Wielkiej Katechezy” świętego Grzegorza z Nyssy*, 1998.
134. Bączek P., *Bogactwo chrystologii dwóch pierwszych rozdziałów Listu do Hebrajczyków w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, 1998.
135. Budka Z., *Symbolika drzewa poznania dobra i zła oraz drzewa życia w pismach egzegetycznych przeciwko manichejczykom św. Augustyna*, 1998.
136. Gadocha A., *Biskup wobec problemów społeczno-gospodarczych. Studium „Listów” Teodoreta z Cyru*, 1998.
137. Kowal S.A. CSSF, *Portrety świętych biskupów Ambrożego i Augustyna w ujęciu ich pierwszych biografów*, 1998.
138. Mizgała Z.M. CSSF, *Modlitwa Ojców Pustyni. Studium traktatu „Dzieje miłości Bożej” Teodoreta z Cyru*, 1998.

139. Nowicki S., *Podejście do pijaństwa Filona Aleksandryjskiego i św. Bazylego Wielkiego. Studium porównawcze*, 1998.
140. Trzopek P. OP, *Zasady interpretacji Pisma Świętego i ich wykorzystanie według Orygenesa*, 1998.
141. Skowroński J., *Dalsze i bliższe przygotowanie do Eucharystii na podstawie „Kazań Eucharystycznych” Sługi Bożego Księdza Biskupa Jana Pietraszki*, 1998.
142. Stańczyk M.A. CSSF, *Koncepcja katechizmu według św. Cyryla Jerozolimskiego i św. Augustyna. Studium porównawcze*, 1998.
143. Synowiec A., *Kształtowanie wrażliwości sumienia. Studium traktatu św. Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci”*, 1998.
144. Szkółka Z., *Teologiczna tematyka „Listów paschalnych” Teofila Aleksandryjskiego*, 1998.
145. Wojtulewicz A. OSB, *Życie samotne a życie wspólnotowe w „Regułach” św. Bazylego Wielkiego*, 1998.
146. Babiarz G., *Bohaterki życia ascetycznego. Studium „Historia Lausiaca” Palladiusza*, 1999.
147. Jamroziński W., *„Ojcze, święć się imię Twoje” – w ujęciu Wschodnich i Zachodnich Ojców Kościoła*, 1999.
148. Kabala Z. OSU, *Wychowanie dojrzałego chrześcijanina w ujęciu Orygenesa na tle starożytnych koncepcji wychowania*, 1999.
149. Kiszczak M., *„Ojcze, odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” – w ujęciu św. Augustyna*, 1999.
150. Króźel K., *Rzeczy ostateczne i ich wpływ na życie człowieka w pismach ascetycznych oraz homiliach i kazaniach św. Bazylego Wielkiego*, 1999.
151. Lill-Bezak A., *Nauka św. Grzegorza Teologa o Opatrzności Bożej*, 1999.
152. Przechowski G. OP, *Portret kaznodziei w ujęciu św. Ambrożego z Mediolanu i św. Jana Chryzostoma. Studium dzieł „Obowiązki duchownych” i „Dialog o kapłaństwie”*, 1999.
153. Smyrak M., *Homiletyczne zasady interpretacji Pisma Świętego według św. Augustyna*, 1999.
154. Sordyl K., *Bóg i tajemnica człowieka. Studium „Wykładu wiary prawdziwej” Jana z Damaszku*, 1999.
155. Woźniak R., *Teologiczne podstawy kultu ikon i świętych. Studium „Wykładu wiary prawdziwej” św. Jana z Damaszku*, 1999.
156. Wojdyła M. F., *Miłosierdzie Boga i ludzi. Studium „Mów” Grzegorza z Damaszku*, Częstochowa 1999.
157. Krutak J., *Tajemnica Wcielenia w ujęciu św. Cyryla Jerozolimskiego i św. Grzegorza z Nyssy. Studium porównawcze*, 2000.
158. Lenart M., *Pierwszy rozdział Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian w interpretacji Jana Chryzostoma i Teodoreta z Cyru. Studium porównawcze*, 2000.
159. Orszulik J., *Tajemnica Wcielenia w ujęciu Ojców Apostolskich*, 2000.

160. Waleczek L., „*Ojcze, bądź wola Twoja jako w niebie taki na ziemi*” w interpretacji łacińskich Ojców Kościoła, 2000.
161. Zięba K., *Pedagogiczny wymiar „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego*, 2000.
162. Jadłosz M., *Nauka o nawróceniu w pismach św. Cypriana*, 2001.
163. Gaj T. OP, *Nauka o pokorze Mistrzów Pustyni. Studium pism Starców spod Gazy*, 2002.
164. Bętkowski M., *Droga przemiany życia w oparciu o łaskę chrztu świętego. Studium „Katechez chrzcielnych” św. Jana Chryzostoma*, 2002.
165. Nesterowicz J. OP, *Przyjaźń w rozumieniu św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna. Studium traktatów „O kapłaństwie” i „Wyznań”*, 2002.
166. Palej P., *Charyzmatyczne ojcostwo. Studium „Apostegmatów” Ojców Pustyni*, 2002.
167. Romanowski P., *Elementy racjonalno-dyskursywnej motywacji za istnieniem Boga w „Confessiones” św. Augustyna*, 2002.
168. Wala T., *Chrystusowe wypowiedzi o poście w Ewangeliach synoptycznych w interpretacji Ojców Kościoła pierwszych trzech wieków*, 2002.
169. Wysogład M., *Rozumienie modlitwy w interpretacji św. Grzegorza z Nyssy*, 2002.
170. Dziki K., *Mądrość i głupota. Studium Komentarza św. Hieronima do Księgi Eklezjastesa*, 2003.
171. Glonek J., *Ojcowie Kościoła o czci dla Eucharystii i warunkach jej przyjmowania*, 2003.
172. Wolczko M., *Obrazowe ujęcie prawd wiary i moralności. Studium „Uczty” św. Metodego z Olimpu*, 2003.
173. Przybyła Ł., *Ideał duchownego w „Listach” św. Hieronima*, 2003.
174. Broniek R. OP, *Praktyka ascetyczna jako duchowa droga do Boga. Studium traktatu „Practicus” Ewagriusza z Pontu*, 2003.
175. Adamski M. OP, *Napięcia między Kościołem Wschodnim i Zachodnim. Studium „Listów” św. Bazylego Wielkiego*, 2003.
176. Fajfer S., *Teologiczna treść w tekstach modlitw Maryi w Ewangeliach apokryficznych*, 2004.
177. Kudzia R., *Mądrość i miłosierdzie. Studium Homilii św. Jana Chryzostoma na Listy św. Pawła Apostoła do Rzymian*, 2004.
178. Hosaja M., *Kościół jako owczarnia Chrystusa. Studium Homilii św. Augustyna o Dobrym Pasterzu na Ewangelię św. Jana (J 10, 1-20)*, 2004.
179. Tarasiuk A., *Rodzinny wymiar życia ewangelicznego. Studium Homilii św. Jana Chryzostoma na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, 2004.
180. Baloh S. OP, *Wypełnienie Prawa. Studium „Homilii św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza”*, 2004.
181. Popko Ł. OP, *Cesarze wobec zgromadzeń biskupów. Studium „Historii Kościoła” Hermiasza Sozomena*, 2004.

182. Kuczko N. OP, *Chrześcijanin wobec ataków szatana. Studium „Homilii Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza”*, 2004.
183. Małkiewicz Ł., *Nauka o pokucie. Studium Listów św. Bazylego Wielkiego i dzieł św. Pacjana z Barcelony*, 2004.
184. Baran P., *Tajemnica kapłaństwa. Studium Komentarza Listu do Hebrajczyków Teodoreta z Cyru*, 2005.
185. Kozina M., *Cierpienie i doświadczenie w życiu chrześcijanina. Studium „Homilii Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza”*, 2005.
186. Dębski K., *Wiara w ujęciu św. Jana Chryzostoma. Studium „Homilii Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza”*, 2005.
187. Jagieła W., *Sylwetka Piotra. Studium „Homilii Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza”*, 2005.
188. Kurnik K., *Obrzędy liturgii eucharystycznej w interpretacji św. Cyryla Jerozolimskiego i św. Ambrożego. Studium porównawcze*, 2006.
189. Kościak K., *Obrzęd i teologia chrztu i bierzmowania w interpretacji Cyryla Jerozolimskiego i św. Ambrożego z Mediolanu*, 2006.
190. Medwid W., *Chrzest Chrystusa w interpretacji patrystycznej*, 2006.
191. Sala R., *Kościół a władza świecka. Studium komentarzy patrystycznych do Listu św. Pawła do Rzymian 13 1-7*, 2006.
192. Studnicki P., *Nauka Jana Chryzostoma o małżeństwie. Studium „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”*, 2006.
193. Błazejowski T., *Wolna wola i wolność. Studium „Wyznań” św. Augustyna*, 2007.
194. Gałuszka P., *Sens pracy fizycznej w życiu mnichów w ujęciu św. Bazylego Wielkiego i św. Augustyna*, 2007.
195. Młynarczyk R., *Osiem Błogosławieństw. Studium porównawcze „XV Homilii na Ewangelię według św. Mateusza” św. Jana Chryzostoma i traktatu „O kazaniu Pana na Górze” św. Augustyna*, 2007.
196. Kucharczyk K., *Misterium nieprawości. Studium „Homilii na Ewangelię” św. Grzegorza Wielkiego*, 2007.
197. Kasprzak K., *Pojęcie Boga. Studium „Zachęty do Greków” Klemensa Aleksandryjskiego*, 2007.
198. Piechowicz K., *Uwolnienie opętanych. Studium porównawcze „Komentarza do Ewangelii św. Mateusza” św. Hilarego z Poitiers oraz „Homilii na ewangelię według św. Mateusza” św. Jana Chryzostoma*, 2007.
199. Moskal J., *Odpowiedzialność duchownych. Studium „Księgi reguły pasterskiej” Grzegorza Wielkiego*, 2007.
200. Okoński M. OP, *Godność chrześcijanina. Studium porównawcze „Wielkiej katechezy” Grzegorza z Nyssy i „Podręcznika dla Wawrzyńca” Augustyna z Hippony*, 2007.
201. Wróbel P.J., *Troska o duchowieństwo. Studium dokumentów prawnych starożytnych Soborów Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, 2008.

202. Popielarczyk D., *Troska o duchowieństwo. Studium starożytnych soborów pierwszych pięciu wieków*, 2008.
203. Kruszak M., *Abraham ojciec wierzących. Studium Komentarzy do Listu św. Pawła do Rzymian Pelagiusza i Teodoreta z Cyru*, 2008.
204. Smalcerz T., *Odpowiedzialność Kościoła za mnichów. Studium kanonów soborów starożytnych*, 2008.

opracował ks. Franciszek Ślusarczyk

Ks. Grzegorz M. BARAN
(Lublin, KUL)

CHRYSTUS LEKARZEM I LEKARSTWEM Z NIEBA W ŚWIELE HOMILII ŚW. AUGUSTYNA DO EWANGELII I PIERWSZEGO LISTU JANA APOSTOŁA

Analizując Augustynowe nauczanie, zawarte w *In Joannis Evangelium tractatus* oraz *In Iohannis Epistolam ad Parthos tractatus*¹, można zauważyć, że Autor homilii wiele miejsca poświęca zagadnieniu duchowej choroby człowieka, którą jest szeroko rozumiany grzech². Wyjaśniając tę kwestię, Biskup Hippony poucza także swoich słuchaczy o możliwości uzdrowienia z tego rodzaju choroby. Punktem wyjścia w nauczaniu Autora homilii na ten temat są interpretowane alegorycznie teksty biblijne, które – jak zauważa A. Paciorek – w pracach egzegetycznych Augustyna stanowią niejako pretekst dla roztrząsania dość osobliwych zagadnień³.

Idea duchowego „uzdrowienia”, czy też „uleczenia” człowieka została zasadniczo wyrażona przez Biskupa Hippony za pomocą czasowników: „sanare” – „uzdrowić”⁴, „leczyć” oraz „curare” – „leczyć”⁵. Autor homilii posługuje się także formą rzeczownikową: „sanatio”⁶ – „uzdrowienie”, „uleczenie”⁷, oraz „salus” – „zdrowie”, „wyzdrowienie”⁸ i „sanitas” – „leczenie”, „uzdrowienie”, „przy-

¹ Por. Augustinus, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954; *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus X*, PL 35, 1977-2062, lub *Commentaire de la première Épître de S. Jean*. Texte, introduction, traduction et notes P. Agaësse, SCh 75, Paris 1961, lub *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di San Giovanni*, introd. A. Vita, trad. e note E. Gandolfo, NBA 24/1-2, Roma 1968: tłum. W. Szoldrski – W. Kania, PSP 15/1-2, Warszawa 1977 (w artykule posługujemy się wydaniem NBA i PSP).

² Por. szerzej G.M. Baran, *Moły choroby w homiliach św. Augustyna do Ewangelii i Pierwszego Listu Jana Apostoła*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 541-561.

³ Por. A. Paciorek, *Św. Augustyn egzegeta*, TST 12 (1993) 176. A. Eckmann (*Pismo Święte w życiu i nauczaniu Ojców Kościoła*, AK 71:1979, t. 92, nr 421, 210) zauważa, że w komentowaniu Biblii Augustyn kierował się zasadniczo względami duszpasterskimi.

⁴ Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-2, red. J. Korpany, Warszawa 2001-2003, spec. t. 2, 683; por. także *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, red. M. Plezia, Warszawa 1998-1999, spec. t. 5, 29-30.

⁵ Por. Plezia, t. 1, s. 818; Korpany, t. 1, s. 469-470.

⁶ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 110, 6, NBA 24/2, 1478.

⁷ Plezia, t. 5, 24.

⁸ Por. Korpany, t. 2, 680; Plezia, t. 5, 20.

wracanie zdrowia”⁹, która w kontekście Augustynowego wykładu może być rozumiana jako dar udzielonego zdrowia, czyli – w sensie szerszym – uleczenie¹⁰.

Jak zauważa Augustyn, człowiek, chociaż obciążony jest z własnej winy duchowymi dolegliwościami, nie jest w stanie sam sobie pomóc: potrzebuje szczególnego rodzaju lekarza i lekarstwa. Tym lekarzem, a zarazem lekarstwem, jest Jezus Chrystus, Jednorodzony Syn Boży, który realizując Boży plan miłości względem człowieka, przyjął ludzką naturę i dokonał dzieła zbawiania, aby przez to człowiek, uwolniony od duchowych ułomności i dolegliwości, osiągnął stan duchowego zdrowia.

I. JEZUS LEKARZEM CHORYCH

Analiza tekstów Augustynowego nauczania pozwala zauważyć, że wielokrotnie Autor homilii określa Jezusa Chrystusa mianem lekarza – „*medicus*”. W homilii do IV Ewangelii pojawia się nawet stwierdzenie:

„On jest cały naszym lekarzem, jest nim rzeczywiście”¹¹.

Chociaż Augustyn nie mówi o tym wprost, to jednak wydaje się, iż przytoczone zdanie ma na celu wyeksponować prawdę o tym, że cały Chrystus – zarówno jako prawdziwy Bóg, jak i prawdziwy Człowiek – jest lekarzem człowieka.

Człowiek dotknięty różnego rodzaju chorobami potrzebował i nadal potrzebuje uzdrowienia. Z tej racji Augustyn stwierdza, że „nikt się tu nie urodził, któremu ten lekarz nie byłby potrzebny”¹². Wszyscy bowiem ludzie dotknięci są chorobą już z racji naturalnych narodzin, poprzez które dziedziczą chorobę praojca Adama, czyli grzech pierworodny. Dlatego Autor homilii z naciskiem stwierdza: „Jesteśmy chorzy”, aby niejako podkreślić, że stan choroby dotyczy każdego bez wyjątku¹³.

Jezus Chrystus zatem jako Jednorodzony Syn Boży przyjął ludzką naturę i przybył na ziemię, aby jako lekarz leczyć ludzi ze wszelkich dolegliwości, dotyczących zarówno sfery ciała, jak i sfery ducha. Z tej racji Autor homilii mówi o Jezusie jako o „lekarzu dusz i ciał” (*medicus et animarum et corporum*)¹⁴. Przyjmując ludzką naturę, Jezus przybył do wszystkich ludzi bez wyjątku; nie tylko do tych, którzy w Niego uwierzyli, lecz także do „bezbożników” oraz „niewierzących”¹⁵. Chrystus jako lekarz przybył zarówno do „swojej

⁹ Por. Korpanty, t. 2, 681; Plezia, t. 5, 24.

¹⁰ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 6, 15, NBA 24/1, 138; zob. także 17, 7, NBA 24/1, 400; 17, 10, NBA 24/1, 404; 18, 13, NBA 24/1, 406.

¹¹ Tamże 3, 3, NBA 24/1, 46, PSP 15/1, 53.

¹² Tamże 7, 18, NBA 24/1, 176, PSP 15/1, 126.

¹³ Por. tamże 2, 8, NBA 24/1, 34.

¹⁴ Por. tamże 17, 1, NBA 24/1, 390.

¹⁵ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 2, 1, NBA 24/2, 1664.

własności” (J 1, 11), czyli do swojej ojczyzny – narodu izraelskiego¹⁶, jak i do pogan, których symbolem, według Augustyna, jest uzdrowiona z krwotoku kobieta (por. Mt 9, 20-22; Mk 5, 25-34; Łk 8, 42-48)¹⁷.

Przybycie Jezusa jako lekarza dokonało się niejako wbrew powszechnej praktyce, gdyż – jak zauważa Autor homilii, odwołujący się do codziennego doświadczenia – to zwykle człowiek chory szuka lekarza i udaje się do niego. W przypadku natomiast Chrystusa to właśnie On sam przybył na ziemię, aby szukać i uzdrawiać chorych¹⁸. Jako argument biblijny można za Augustynem przywołać słowa zaczerpnięte z J 3, 17:

„Bo nie posłał Bóg Syna swego na świat, aby świat sądził, ale aby świat był zbawiony przez Niego”¹⁹.

Komentując tę wypowiedź Jezusa, Autor homilii stwierdza: „A więc po to przybył lekarz, aby uzdrowić chorego”²⁰. A zatem nie od chorego wyszła inicjatywa, aby lekarz go uzdrowił, ale to właśnie sam lekarz – Jezus Chrystus przybył, aby uzdrowić.

Analizując nauczanie Augustyna, można zauważyć, że Autor homilii zwraca uwagę zarówno na uzdrowienia z duchowych chorób, jak i na uleczenia fizycznych dolegliwości. Te ostatnie jednak traktuje niejako marginalnie, gdyż ogranicza się do podania jedynie informacji o tym, jakich chorych, czy też jakie choroby Jezus uleczył. W tym kontekście Augustyn uczy, że w ziemskim życiu Chrystus „ślepych oświecał, głuchym uszy otwierał, niemowom rozwiązywał usta, członki paralityków uzdrawiał”²¹. W innym miejscu swego nauczania, stwierdzając, że Jezus przybył tam, gdzie było mnóstwo chorych, wylicza natomiast bardzo pobieżnie poszczególne grupy chorych, którzy doznali uzdrowienia. Mówi zatem o ślepych, kulawych, i suchotnikach²². Wzmiankuje także dokonane przez Jezusa oczyszczanie z trądu, przywracanie słuchu, wzroku, czy też mowy²³, oraz uzdrawianie wielu kalectw, chorób i udręk śmiertelnych²⁴.

Mówiąc o zdrowiu fizycznym, które jest udzielane człowiekowi, lub przywracane, kiedy człowiek jest chory, Autor homilii stwierdza nadto, że nie tylko ludziom Bóg udziela tego daru, ponieważ także każdemu zwierzęciu Bóg daje zdrowie, zgodnie z słowami Ps 35, 7: „Ludzi i zwierzęta wybawiasz, Panie; jak-

¹⁶ Por. np. *In Joannis Evangelium tractatus* 16, 3-7, NBA 24/1, 380-388.

¹⁷ Augustyn stwierdza, że uzdrowiona z krwotoku kobieta jest figurą Kościoła, mającego powstać z pogaństwa, por. tamże 31, 11, NBA 24/1, 682.

¹⁸ Por. tamże 7, 21, NBA 24/1, 182; tamże 2, 7, NBA 24/1, 32.

¹⁹ Tamże 12, 12, NBA 24/1, 292: „Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum”, PSP 15/1, 193.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże 16, 3, NBA 24/1, 382, PSP 15/1, 244.

²² Por. tamże 17, 1, NBA 24/1, 390.

²³ Por. tamże 114, 3, NBA 24/2, 1514.

²⁴ Por. tamże 91, 3, NBA 24/2, 1302.

że rozmnożyłeś miłosierdzie Twoje, Boże”²⁵. Jakiegokolwiek zdrowie ciała czy to u ludzi, czy też u niemych zwierząt pochodzi od Boga, to jednak – jak zauważa przy tej okazji Augustyn – istnieje pewien rodzaj zdrowia, „które nie tylko nie jest wspólne dla ludzi i dla zwierząt, lecz nawet wspólne nie jest dla samych ludzi, dobrych i złych”²⁶. Jest tu mowa oczywiście o duchowym zdrowiu, którym cieszyć się mogą ludzie dobrzy. Zdrowie to, udzielane w procesie leczenia przez Jezusa, ostateczne źródło posiada bez wątpienia w Bogu Ojcu, ponieważ wszystko, co posiada Syn, zostało udzielone Mu przez Ojca (J 17, 7²⁷). Mając to na uwadze, Autor homilii z emfazą poucza swoich słuchaczy, że zdrowie ciała nie ma pierwszorzędnego znaczenia²⁸, gdyż jego brak nie powoduje, że dusza przestaje być bezpieczna (*tuta*)²⁹. Niekiedy nawet – jak zauważa Augustyn – zdarza się, że brak fizycznego zdrowia powstrzymuje człowieka od duchowych chorób. W tym kontekście Autor homilii udziela następującego wyjaśnienia:

„Iluż w łóżku choruje, będąc bez winy, a czyż gdyby byli zdrowi, nie dopuściliby się występków? Czyż wielu zdrowie nie szkodzi? Czy nie o wiele lepiej byłoby dla rozbójnika, który wyrusza w drogę w celu zabicia człowieka, żeby zachorował? Czy nie byłoby lepiej temu, który wstaje w nocy, aby podkopać ścianę, żeby gorączka nim wstrząsnęła? Będąc chory – jest bardziej niewinny, mając zdrowie jest bardziej występny”³⁰.

Jak podkreśla Augustyn, Jezus przychodząc na ziemię, stał się przede wszystkim lekarzem duchowej sfery człowieka. Dokonywane przez Niego cudowne uzdrowienia chorób fizycznych ostatecznie także służyły duchowemu dobru ludzi, gdyż w ten sposób Chrystus pragnął wzbudzić wiarę, która stanowi warunek konieczny, aby przyjąć Boży dar duchowego uzdrowienia³¹. Konieczność Jego przyjścia na ziemię, aby uleczyć człowieka, była spowodowana nieskutecznością Prawa³², danego przez Mojżesza. Prawo bowiem pełniąc rolę sługi, przygotowującego na przyjście lekarza, uświadamiało żyjącym pod Prawem potrzebę przybycia lekarza, który leczy przyniesioną przez Siebie łaską i prawdą³³. Wyjaśniając tę kwestię, Augustyn przytacza w tym kontekście naukę Pawła Apostoła, zaczerpniętą z Ga 4, 4:

²⁵ Tamże 34, 3, NBA 24/1, 716: „Homines et iumenta salvos facies, Domine; sicut multiplicata est misericordia tua, Deus”.

²⁶ Tamże 30, 3, NBA 24/1, 662-664, PSP 15/1, 405-406.

²⁷ Por. tamże 106, 1, NBA 24/2, 1434; także 106, 6, NBA 24/2, 1442.

²⁸ Por. tamże 32, 9, NBA 24/1, 698-700; także *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 10, 5, NBA 24/2, 1842.

²⁹ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 1, 9, NBA 24/2, 1652.

³⁰ *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 12, NBA 24/1, 168-170, PSP 15/1, 122.

³¹ Por. tamże 39, 3, NBA 24/1, 794.

³² Por. G.M. Baran, *Uzdrowienia dokonane przez Jezusa – Boskiego lekarza w świetle Augustynowych homilii do Ewangelii Jana Apostoła*, TST 29 (2010) nr 1, 17-20.

³³ Por. tamże 3, 2, NBA 24/1, 44; także 2, 16, NBA 24/1, 60.

„[Bóg] zesłał Syna swego, zrodzonego z niewiasty i podległego Prawu, aby tych, którzy byli pod Prawem, odkupił, żebyśmy dostąpili przybrania za dzieci”³⁴.

Przychodząc na świat, Chrystus stał się światłem, które oświeciło ciemności grzechu. Ludzie mający przeświadczenie o niewystarczalności Prawa, które nie było w stanie dać im uzdrowienia, szukali tego światła przy pomocy danej przez Boga lampy (*lucerna*), jaką był sam Jan Chrzciciel – posłany, aby wskazać na Światło, czyli Jezusa Chrystusa³⁵. Dzięki światłu, jakim jest Chrystus, stało się możliwe uleczenie ludzi dotkniętych ślepotą³⁶.

Jezus jako Boski lekarz doskonale znał stan zdrowia każdego człowieka. Przykładem tego może być trafność diagnozy, jaką postawił Natanaelowi już w chwili pierwszego spotkania³⁷. Jak podkreśla Augustyn, przejawem Chrystusowej znajomości stanu ducha człowieka, było także przepowiedzenie Piotrowi potrójnego zaparcia się Mistrza. Piotr bowiem „będąc słabym, szczycił się swą wolą; ale lekarz przenika stan jego zdrowia”³⁸. W tym kontekście Autor homilii w taki oto sposób poucza swoich słuchaczy:

„Albowiem swej słabości Piotr nie znał, gdy słyszał od Pana, iż trzykrotnie się go zaprze i będąc chory, siebie nie znał. Lekarz zaś znał chorego. Są więc takie rzeczy, o których Bóg wie, a o których my sami nie wiemy”³⁹.

Jezus, jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, zna zatem każdą duchową dolegliwość człowieka. Z tej racji dobiera odpowiednie środki lecznicze (*mordacia reparandae sanitati*)⁴⁰, które przynoszą właściwy skutek dla chorego. Niekiedy są one dość ostre i nie zawsze rozumiane, a co za tym idzie, niechętnie przyjmowane przez człowieka. Odwołując się do praktyk lekarskich, Augustyn poucza zatem swoich słuchaczy:

„Na pewno lekarz spełni twoje życzenie i da ci zimnej wody, jeśli ci pomoże, gdyby ci jednak miała zaszkodzić, odmówi ci jej. Czyż nie wysłuchuje cię dla twego zdrowia, choć się sprzeciwia twojej woli?”⁴¹

Na innym miejscu natomiast, Autor homilii wyjaśniając tę samą kwestię, zadaje retoryczne pytania, które same sugerują odpowiedź:

³⁴ Tamże 3, 2, NBA 24/1, 46: „[Deus] misit Filium suum factum ex muliere, factum sub Lege, ut eos qui sub Lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus”, PSP 15/1, 52.

³⁵ Por. tamże 2, 8, NBA 24/1, 32-34.

³⁶ Por. tamże 1, 18-19, NBA 24/1, 22; 2, 8, NBA 24/1, 32-34; zob. także 18, 11 NBA 24/1, 428-430; 39, 8, NBA 24/1, 800.

³⁷ Por. tamże 7, 18, NBA 24/1, 176.

³⁸ Tamże 66, 1, NBA 24/2, 1146, PSP 15/2, 127.

³⁹ Tamże 32, 5, NBA 24/1, 692, PSP 15/1, 421.

⁴⁰ Por. tamże 18, 11, NBA 24/1, 428.

⁴¹ *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 6, 8, NBA 24/2, 1758, PSP 15/2, 448; por. także *In Joannis Evangelium tractatus* 73, 3, NBA 24/2, 1192.

„Czy bolesny jęk operowanego powstrzymuje rękę dobrego lekarza? Ów woła, ten wycina. Czy okrutny jest ten, kto nie słyszy krzyczącego, czy raczej miłosierny, bo wycinając ranę, leczy chorego?”⁴²

Na kanwie wykładu o stosowanych przez Boskiego lekarza – Jezusa Chrystusa środkach leczniczych Augustyn porusza także kwestię modlitwy, w której ludzie proszą o spełnienie się różnych rzeczy. W tym kontekście wyjaśnia, że Bóg nie zawsze wysłuchuje prośb proszącego Go człowieka, gdyż spełnienie niektórych z nich mogłoby przynieść nie tyle duchową korzyść, ile nieszczęście w postaci duchowej choroby⁴³.

Zasadniczym środkiem leczniczym, dzięki któremu staje się możliwe duchowe uzdrowienie człowieka, jest – jak uczy Augustyn – łaska Boża⁴⁴. Autor homilii wspomina nadto o innym jeszcze środku leczniczym, którym posługuje się Bóg: jest nim „karcenie” (*correptio*). Stosowane przez Boga karcenie, czy też – jak to miało miejsce w przypadku Pawła Apostoła – dopuszczony tak zwany „oścień dla ciała” (*stimulus corporis*), służy duchowemu umocnieniu, aby człowiek potrafił przezwyciężyć pokusy szatana i trwał niezachwianie przy Chrystusie – Baranku⁴⁵.

Nauczając o ostrych środkach leczniczych, Augustyn jednocześnie wzywa swoich słuchaczy, aby dla własnego dobra stosowali się do wskazań Jezusa – lekarza. W tym kontekście używa bardzo mocnego stwierdzenia: „Ten się gubi, kto przepisów lekarza nie chce przestrzegać”⁴⁶. Z tej racji w czasie ziemskiej działalności Jezus poprzez swoje nauczanie oraz podejmowane dzieła starał się poruszyć wolę słuchaczy, aby zaczęli szukać Go jako lekarza⁴⁷. To szukanie – jak zaznacza Augustyn – dokonuje się zawsze dzięki wierze:

„Nie biegniemy bowiem do Chrystusa nogami, lecz wiarą; przystępujemy do Niego nie ruchami ciała, lecz wolą serca”⁴⁸.

Stąd też wiara, a także – jak uczy Autor homilii – nadzieja, jest obok pokornego uznania własnej choroby warunkiem nieodzownym do tego, aby zostać uleczonym⁴⁹.

⁴² *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 12, NBA 24/1, 170, PSP 15/1, 123.

⁴³ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 6, 8 NBA 24/2, 1758.

⁴⁴ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 12, NBA 24/1, 170. Należy zauważyć, że Augustyn wszelkie przejawy działalności Bożej względem człowieka postrzega w kategoriach łaski, por. R. Kostecki, *Nauka św. Augustyna o łasce*, w: tenże, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego: zagadnienie łaski uświęcającej*, Warszawa 1975, 525-545; a także W. Eborowicz, *Św. Augustyn doktor łaski*, AK 71 (1979) t. 92, nr 420, 430-438.

⁴⁵ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 12, NBA 24/1, 170.

⁴⁶ Tamże 12, 12, NBA 24/1, 292, PSP 15/1, 193.

⁴⁷ Por. tamże 18, 1, NBA 24/1, 412.

⁴⁸ Tamże 26, 3, NBA 24/1, 596, PSP 15/1, 368.

⁴⁹ Por. tamże 39, 3, NBA 24/1, 794; zob. także *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 8, 13, NBA 24/2, 1808.

Jak podkreśla Augustyn, uleczenie człowieka, jakie dokonał własną, tak wielką mocą (*tanta potestas*)⁵⁰ Chrystus⁵¹, jest wyrazem Jego wielkiej wszechmocy (*omnipotentia*), gdyż „wielkie były choroby, rany nie do uleczenia, beznadziejna niemoc”, a jednak Jezus – lekarz dokonał uzdrowienia rodzaju ludzkiego⁵². W zdziałanych przez Jezusa Chrystusa uzdrowieniach zajaśniała również chwała Boża. Jako przykład tego Augustyn podaje uleczenie Pawła Apostoła, który z wielkiego prześladowcy Kościoła stał się gorliwym Apostołem Chrystusa⁵³.

Dokonane przez Chrystusa uleczenia są nie tylko wyrazem Jego wszechmocy, lecz także Bożego dobrodziejstwa (*beneficium*) i miłosierdzia (*misericordia*)⁵⁴. Jezus, jako posłany przez Ojca Jednorodzony Syn Boży, przybył bowiem na ziemię pierwszorzędnie po to, aby leczyć, a nie sądzić⁵⁵. W tym przejawiała się wielka miłość Boga do grzesznych ludzi. Jak bowiem, podkreśla Autor homilii, „[Bóg] umiłował chorych, by im przywrócić zdrowie”⁵⁶ i w tym celu w osobie Syna Bożego przybył do ludzi, którzy mieli zostać uzdrowieni z duchowej choroby⁵⁷.

Chrystus jako Boski lekarz miłuje wszystkich chorych ludzi, jednakże – jak uczy Augustyn – z nienawiścią odnosi się do tkwiącej w człowieku choroby⁵⁸. Z tej racji – jak to zostało już powiedziane – pragnie ją usunąć za wszelką cenę, nawet przy użyciu ostrych, to znaczy przykrych, dla człowieka, środków. Jezus, jako Wszechmocny Lekarz, uwalnia zatem człowieka od duchowych chorób i dolegliwości. Jest w stanie nie tylko leczyć, ale także wskrzeszać umarłych⁵⁹. Ostatecznym celem uzdrowienia, jakiego pragnie dokonać Chrystus, jest uzdrowienie od śmierci wiecznej (*a morte sempiterna*)⁶⁰, które może dotyczyć zarówno sfery duchowej, jak i cielesnej człowieka.

II. JEZUS LEKARSTWEM

W Augustynowym nauczaniu Jezus jest postrzegany nie tylko jako lekarz, który leczy zarówno fizyczne, jak i duchowe choroby, lecz także jako „samo

⁵⁰ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 91, 3, NBA 24/2, 1302.

⁵¹ Por. tamże 31, 9, NBA 24/1, 680, gdzie Augustyn wyjaśnia, że nawet uzdrowienia dokonywane przez Piotra Apostoła, działy się mocą Chrystusa.

⁵² Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 8, 13, NBA 24/2, 1808, PSP 15/2, 475.

⁵³ Por. tamże 8, 2, NBA 24/2, 1790-1792.

⁵⁴ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 110, 6, NBA 24/2, 1478.

⁵⁵ Por. tamże 36, 4 NBA 24/1, 746-748.

⁵⁶ *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 9, 10, NBA 24/2, 1830, PSP 15/2, 487.

⁵⁷ Por. tamże 7, 7, NBA 24/2, 1780.

⁵⁸ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 41, 9, NBA 24/1, 832; zob. także 65, 2, NBA 24/2, 1142.

⁵⁹ Por. tamże 49, 21, NBA 24/1, 990.

⁶⁰ Por. tamże 3, 3, NBA 24/1, 46.

zdrowie” (*ipsa salus*)⁶¹. Chrystus zatem jako lekarz, który w procesie uzdrawiania przywraca zdrowie, udziela niejako samego siebie.

Autor homilii określa także Jezusa mianem „lekarstwa” (*medicamentum*)⁶², czy też „lekarstwa pochodzącego z nieba” (*medicina de coelo veniens*)⁶³. Jezus bowiem przychodząc na ziemię jako Boski lekarz leczył i nadal leczy chorych duchowo ludzi samym sobą: swoją osobą i nauczaniem, czyli głoszoną Ewangelią oraz całym dziełem zbawczym. W tym kontekście Augustyn, komentując słowa Ps 35, 9: „Będą upojeni obfitością domu Twego i strumieniem rozkoszy Twojej napoisz ich”⁶⁴, stwierdza, że Jezus jest niejako leczniczym winem⁶⁵, którym upicie jest chwalebne, ponieważ nie mąci umysłu, lecz nim kieruje. Ponadto upicie się tego rodzaju winem zapewnia na stałe zdrowie, nigdy natomiast go nie odbiera⁶⁶. Dlatego – jak poucza Autor homilii – czymś wskazanym dla człowieka jest czerpać z takiego źródła, jakim jest sam Chrystus, który o sobie samym jako o lekarstwie⁶⁷, jako o winie, dającym zdrowie, powiedział: „Jeśli kto pragnie, niech przyjdzie do mnie” (J 7, 37)⁶⁸. Skoro wszyscy są chorzy duchowo, to również wszyscy powinni być spragnieni lekarstwa, którym jest sam Chrystus, wychodzący naprzeciw chorym jako źródło życia (por. Ps 35, 10)⁶⁹.

Jak zauważa Autor homilii, Jezus mógł stać się dla człowieka zarówno lekarzem, jak i lekarstwem, dzięki Wcieleniu oraz złożonej z siebie zbawczej Ofierze.

1. Rola Wcielenia Chrystusa w procesie duchowego leczenia. Analizując treść nauczania Augustyna, można zauważyć, że bardzo wielką rolę w historii dziejów zbawienia człowieka przypisuje on Wcieleniu Jezusa Chrystusa – Jednorodzonego Syna Bożego⁷⁰. Przez Jezusa – Słowo Boże dokonało się bowiem stworzenie człowieka, ponieważ „wszystko przez Nie się stało” (J 1, 3), przez Jezusa – Słowo Wcielone dokonało się natomiast odnowienie ludzkiej

⁶¹ Por. tamże 30, 3, NBA 24/1, 662.

⁶² Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 8, 14, NBA 24/2, 1808.

⁶³ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 2, NBA 24/1, 154-156.

⁶⁴ Tamże 34, 4, NBA 24/1, 718: „Ab ubertate domus tuae; et torrente voluptatis tuae potabis eos”, PSP 15/1, 434.

⁶⁵ D. Forstner (*Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, 181) na podstawie analizy tekstów biblijnych zauważa, że wino w ST było symbolem życia, radości i zadowolenia (por. Syr 31, 27n; Prz 31, 6n.). Na starożytnym wschodzie natomiast wino było uważane za symbol młodości i wiecznego życia.

⁶⁶ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 34, 4, NBA 24/1, 716-718.

⁶⁷ Por. tamże 3, 6, NBA 24/1, 50.

⁶⁸ Tamże 34, 4, NBA 24/1, 718: „Qui sitit, veniat ad me”, PSP 15/1, 434.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, 107; tenże, *Incarnatio Christie w pismach św. Augustyna. Istota i cel*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 237-445; G.M. Baran, *Motywy „synostwa Bożego” w homiliach świętego Augustyna do Ewangelii oraz Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*, Tarnów 2010, 38-40.

natury, która uległa skażeniu na skutek grzechu Adama⁷¹. Celem przyjęcia ludzkiej natury i przyjścia Jezusa na ziemię było zatem odnowienie człowieka, a dokładniej mówiąc, odnowienie zniekształconego w człowieku obrazu i podobieństwa Bożego⁷². To odnowienie w nauce Augustyna jest bez wątpienia tożsame z uzdrowieniem człowieka z duchowej choroby, gdyż zarówno odnowienie, jak i uzdrowienie wiąże się z oczyszczeniem ludzkiej natury z dziedzicznego po Adamie skażenia grzechem i uwolnieniem człowieka z jakiegokolwiek niewoli grzechu⁷³.

Bez Wcielenia Słowa Bożego – Jednorodzonego Syna Bożego, niemożliwym byłoby odnowienie człowieka oraz jego uleczenie. Prawdę tę bardzo mocno akcentuje Autor homilii, kiedy stwierdza:

„Przez to, iż «Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami», stało się dla nas lekarstwem”⁷⁴.

Chrystus zatem stał się lekarstwem dzięki przyjęciu ludzkiej natury. Innymi słowy mówiąc, Boska natura Chrystusa obleczonego w człowieczeństwo stała się środkiem leczniczym dla ludzi, dotkniętych skażeniem grzechu. Dzięki temu bowiem, że Syn Boży równy w Bóstwie Bogu-Ojcu⁷⁵ przyjął ludzką naturę⁷⁶, ludzie mogli ujrzyć Bożą chwałę i poznać Ojca, który jest w niebie⁷⁷.

Ucząc o roli Wcielenia w procesie uzdrowienia człowieka z duchowej choroby, Augustyn posługuje się metaforą, poprzez którą wyjaśnia, że w pełni uniżenia przyjęta przez Chrystusa ludzka natura jest niejako „maścią na oczy”. Tego rodzaju maść stanowi środek leczniczy oczu serca, czyli duchowych oczu. Autor homilii uczy bowiem, że oczy serca zostały zranione przez proch (*pulvis*), czy też ziemię (*terra*), która oślepiła w duchowy sposób człowieka⁷⁸. Mówiąc o prochu i o ziemi, które ranią duchowe oczy, Augustyn ma na myśli ciało człowieka⁷⁹. Z tej racji w ten sposób naucza:

„A więc ciało cię oślepiło [...]. Dusza bowiem, przyzwalając na uczucia cielesne, cielesną się stała; to sprawiło, iż oko serca oślepiło”⁸⁰.

⁷¹ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 1, 12 NBA 24/1, 14; także 2, 15 NBA 24/1, 40.

⁷² Por. tamże 18, 10, NBA 24/1; także 8, 2 NBA 24/1, 190. Na temat człowieka jako „imago Dei” w nauce Augustyna por. M. Jędrzychowski, *Poznać Boga i człowieka*, Poznań 2007, 45-53; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, 87.

⁷³ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 10, 11, NBA 24/1, 248; także 12, 12-13 NBA 24/1, 292-294.

⁷⁴ Tamże 3, 6, NBA 24/1, 50, PSP 15/1, 56.

⁷⁵ Por. np. tamże 29, 8, NBA 24/1, 658.

⁷⁶ Na temat dwóch natur w osobie Jezusa Chrystusa por. S. Pieszczocho, *Charakterystyka chrystologii św. Augustyna*, VoxP 8 (1988) t. 14, 192-193.

⁷⁷ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 3, 6, NBA 24/1, 52; także 14, 12 NBA 24/1, 342.

⁷⁸ Por. tamże 2, 16, NBA 24/1, 40.

⁷⁹ Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 79-80.

⁸⁰ *In Joannis Evangelium tractatus* 2, 16, NBA 24/1, 42, PSP 15/1, 51.

Postrzeganie przez Autora homilii ciała ludzkiego jako prochu, czy też jako ziemi, jest z pewnością – chociaż nie mówi o tym wprost – nawiązaniem do opisu stworzenia, gdzie jest mowa o tym, iż człowiek został przez Boga stworzony z prochu ziemi (Rdz 2, 7). Terminy „proch” oraz „ziemia” są zatem dla Augustyna metaforą ludzkiej natury. Ostatecznie jednak prochem, który spowodował duchową ślepotę, są grzechy i nieprawości człowieka⁸¹.

Ulegając ciału, człowiek potrzebował – jak zaznacza Autor homilii – uzdrowienia również poprzez ciało, które jednak nie było obciążone zepsuciem⁸². Dlatego Chrystus przyjął ludzka naturę, aby skoro „proch” oślepił człowieka, „proch” go również uzdrowił. Uzdrowiający człowieka „proch”, czyli ciało, to nic innego jak człowieczeństwo Chrystusa, które Augustyn określa mianem „lekarstwa” (*medicamentum*), będącego swego rodzaju „maścią na oczy” (*collyrium*)⁸³.

Uzdrowienie człowieka z duchowych dolegliwości stało się zatem możliwe dzięki Wcieleniu Słowa Bożego. W metaforyczny sposób fakt Wcielenia Augustyn opisuje za pomocą zaczerpniętej z Ps 84, 12 frazy: „Veritas de terra orta est” – „Prawda z ziemi wyrosła”. Wyjaśniając znaczenie proroctwa przytoczonych słów, Autor homilii stwierdza, że Jezus, będący samą prawdą (*ipsa Veritas*), przyobłókl się w ciało poprzez zrodzenie z Maryi Dziewicy, z której chociaż bez udziału ziemskiego ojca⁸⁴ w rzeczywisty sposób się narodził⁸⁵. Dzięki temu człowiek może być wyzwolony z niewoli grzechu⁸⁶. Uwolniony od choroby grzechu staje się z duchowo chorego człowiekiem zdrowym⁸⁷. Jego oczy, uwolnione od obciążenia grzechem, nabywają w ten sposób zdolności pojmowania światła, którym jest Jezus⁸⁸.

Dzięki przyjęciu ludzkiej natury przez Chrystusa, możliwym dla człowieka stało się oglądanie chwały, jaką Jednorodzony Syn Boży, pełen łaski i prawdy, otrzymuje od Ojca⁸⁹. Jezus Chrystus, równy w bóstwie Bogu Ojcu, poprzez stanie się człowiekiem sprawił również, że człowiek przez wiarę mógł pojąć samego Boga. Z tej racji Autor homilii poucza:

„Stał się On [Chrystus] człowiekiem dla cielesnego oka, abyś przez wiarę w Tego, który cieleśnie mógł być widzialny, został uzdrowiony, żebyś widział Tego, którego duchowo widzieć nie mogłeś”⁹⁰.

⁸¹ Por. tamże 1, 19, NBA 24/1, 22.

⁸² Por. tamże 36, 2, NBA 24/1, 742-744; także 4, 10 NBA 24/1, 80-82.

⁸³ Por. tamże 2, 16, NBA 24/1, 42.

⁸⁴ Por. tamże 14, 2, NBA 24/1, 326; 26, 10, NBA 24/1, 604; 27, 4, NBA 24/1, 620-622; 33, 2, NBA 24/1, 704; 36, 2, NBA 24/1, 742-744; 50, 13, NBA 24/1, 1010.

⁸⁵ Por. tamże 41, 1, NBA 24/2, 1014.

⁸⁶ Por. tamże 41, 4, NBA 24/2, 1016.

⁸⁷ Por. tamże 41, 1, NBA 24/2, 1014.

⁸⁸ Por. tamże 1, 19, NBA 24/1, 12.

⁸⁹ Por. tamże 3, 6, NBA 24/1, 52.

⁹⁰ Tamże 14, 12, NBA 24/1, 342, PSP 15/1, 222.

Człowieczeństwo Jezusa stało się zatem niejako drogą, którą człowiek może dotrzeć do bóstwa Chrystusa⁹¹. Można więc wysunąć wniosek, że w owej maści na oczy – leczącej duchową ślepotę – którą było człowieczeństwo Chrystusa, istotny element stanowiło Jego bóstwo; ukryte w człowieczeństwie bóstwo Chrystusa jest źródłem mocy i łaski, dokonującej duchowego uzdrowienia.

2. Znaczenie Ofiary Krzyża w procesie duchowego leczenia. Podkreślając rolę Wcielenia Chrystusa w procesie leczenia człowieka z duchowej choroby, Augustyn zwraca także uwagę na kwestię zbawczego wymiaru męki i śmierci Jezusa. W tym kontekście poucza swoich wiernych w następujący sposób:

„Jaki lekarz? Nasz Pan Jezus Chrystus. Jaki Pan nasz Jezus Chrystus? Ten, którego widzieli ci, którzy Go ukrzyżowali. Schwytanego policzkowano, biczowano, opluto, cierniem ukoronowano, na krzyżu zawieszono, gdzie umarł; włócznią Go zraniono, zdjęto z krzyża, w grobie złożono. Ten jest Pan nasz Jezus Chrystus: jest nim zaiste. Jest On cały lekarzem ran naszych. [...] Jest On cały naszym lekarzem, jest nim rzeczywiście. [...] Tam uleczył twoje rany, gdzie sam swoje długo znosił; tam cię od śmierci wiecznej uzdrowił, gdzie On do czasu umrzeć raczył”⁹².

A zatem – w świetle przytoczonej wypowiedzi – uzdrowienie człowieka przez Jezusa-lekarza dokonuje się także dzięki Jego męce oraz śmierci. Jednakże – jak zauważa Autor homilii – aby mogła dokonać się zbdawcza ofiara Chrystusa, wcześniej musiało Słowo stać się ciałem. Jezus jako lekarz, aby dokonać uzdrowienia człowieka, przyszedł zatem na ziemię w ciele, aby „w ciele występki ciała wyniszczyć i śmiercią (swoją) śmierć zabić”⁹³. Można więc powiedzieć, że jak w Adamie wszyscy zgrzeszyli i stali się w duchowy sposób chorzy, tak w Chrystusie wszyscy doznają uzdrowienia. Chrystus przyjmując bowiem ludzkie ciało stał się nowym Adamem, który reprezentuje całą ludzkość⁹⁴. W jego ludzkiej naturze dokonało się przez podjętą śmierć uzdrowienie skażonej grzechem natury każdego człowieka.

⁹¹ Por. tamże 42, 8, NBA 24/2, 1036.

⁹² Tamże 3, 3, NBA 24/1, 46, PSP 15/1, 53.

⁹³ Por. tamże 2, 16, NBA 24/1, 42.

⁹⁴ Jak uczy Augustyn, Jezus jest nowym, czyli drugim Adamem, którego figurą był pierwszy Adam (por. tamże 15, 8, NBA 24/1, 352). Jezus bowiem stając się człowiekiem przyjął ciało z Maryi – ziemskiej matki, która jak każdy człowiek pochodziła od Adama (por. tamże 10, 12, NBA 24/1, 248-250). Prawdę tę Augustyn ilustruje alegorycznym tłumaczeniem liczby lat budowy świątyni Jerozolimskiej, kiedy objaśnia wersety J 2, 19-20: „Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Dixerunt ergo Iudaei: «Quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc, et tu dicis: In tribus diebus excitabo illud?»”. Jak dodaje Autor biblijny, Jezusowi chodziło o świątynię Jego ciała (por. tamże 10, 10, NBA 24/1, 246). Augustyn wyjaśniając tę kwestię, poucza swoich słuchaczy, że owa świątynia Jezusowego ciała pochodzi od Adama, o czym świadczy przytoczona w IV Ewangelii liczba lat budowy jerozolimskiej świątyni – czterdzieści sześć. W liczbie tej – zdaniem Autora homilii – wyraża się bowiem imię Adama. Podstawą takiej interpretacji jest grecki system oznaczania liczb za pomocą liter alfabetu.

Wyjaśnienie, dotyczące leczącej roli Chrystusowej ofiary krzyża, Augustyn zasadniczo opiera na zaczerpniętym z IV Ewangelii tekście: „Jak Mojżesz podwyższył węża na pustyni, tak musi być podwyższony Syn Człowieczy, aby każdy, kto weń wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (J 3, 14)⁹⁵. Komentując przytoczony fragment Ewangelii, w ten oto sposób poucza swoich słuchaczy:

„Tymczasem teraz, bracia, spoglądajmy na ukrzyżowanego Chrystusa, abyśmy z grzechu zostali uleczeni [...]. Jak ci, którzy spoglądali na owego węża, nie zginęli z powodu ukąszeń węża, tak i ci, którzy z wiarą patrzą na śmierć Chrystusa, są uzdrowieni z ukąszeń grzechów. Lecz tamci byli ocaleni od śmierci dla doczesnego życia, Ten zaś mówi, «aby mieli życie wieczne». Taka bowiem jest różnica między obrazem a rzeczą samą; obraz przedstawiał życie doczesne, a sama rzecz, której tamten był figurą, używa wiecznego życia”⁹⁶.

W dalszym ciągu tej samej homilii Augustyn wyjaśnia:

„Pan bowiem znalazł wszystkich jako grzeszników i wszystkich z grzechów uzdrawia, i ów wąż, w którym jest wyobrażona śmierć Pana, uzdrawia ukąszonych. Z powodu ukąszeń węża został wąż wywyższony, tj. śmierć, jaką Pan podjął za śmiertelnych ludzi, których znalazł jako niesprawiedliwych”⁹⁷.

Jak widać w świetle przytoczonej wypowiedzi Autora homilii, śmierć Chrystusa uzdrawia z ukąszeń grzechów. Jest ona zatem niejako lekarstwem, dzięki któremu dokonuje się uzdrowienie człowieka z duchowych dolegliwości.

Podobnie jak bez Wcielenia Chrystusa nie mogłoby się dokonać uzdrowienie człowieka, tak również niemożliwe byłoby ono bez podjętej przez Jezusa na krzyżu zbawczej śmierci, poprzez którą – jak poucza Augustyn – zostało wyeksponowane Boże miłosierdzie. Człowiek bowiem, który z własnej winy duchowo zachorował, nie mógł inaczej wyzdrowieć, jak tylko przez śmierć swojego lekarza⁹⁸. Rany w naturze człowieka, spowodowane grzechami, zostały uzdrowione ranami Chrystusa⁹⁹.

Kiedy zatem weźmie się pod uwagę liczbowe odpowiedniki kolejnych liter greckiej transkrypcji imienia Adam, czyli: α – alpha oznaczającą jeden; δ – delta oznaczającą cztery; α – alpha, czyli kolejny raz jeden; μ – mi oznaczające czterdzieści, można otrzymać jako ich sumę wynik czterdzieści sześć (por. tamże 10, 12, NBA 24/1, 248-250). Budowana więc w ciągu czterdziestu sześciu lat świątynia jest symbolem ciała, które Jezus – Syn Boży przyjął przez Maryję od Adama, a przez to stał się drugim – nowym Adamem, reprezentującym całą ludzkość, por. Baran, *Motyw „synostwa Bożego”*, s. 49-50.

⁹⁵ *In Joannis Evangelium tractatus* 12, 11, NBA 24/1, 290: „Sicut Moyses exaltavit serpentem in eremo, ita exaltari oportet Filium hominis; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam”, PSP 15/1, 192.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże 12, 13, NBA 24/1, 292, PSP 15/1, 193.

⁹⁸ Por. tamże 110, 7, NBA 24/2, 1480.

⁹⁹ Por. tamże 3, 3, NBA 24/1, 46; także 121, 4, NBA 24/2, 1576.

III. SAKRAMENTY PRZESTRZENIĄ DZIAŁANIA JEZUSA-LEKARZA

Wskutek dziedziczenia po Adamie skażonej grzechem natury, a także z powodu popełnianych osobiście grzechów, człowiek jest dotknięty duchową chorobą. Z tej choroby nie było w stanie uwolnić go Prawo Starego Przymierza. Tym, który dopiero tego dokonał, jest Jezus – Boski lekarz i lekarstwo z nieba. W tym celu przyjął ludzką naturę, aby własnym człowieczeństwem, dzięki któremu możliwym stało się dokonanie ofiary krzyża, uleczyć człowieka z duchowej choroby. Jezus zatem stał się Barankiem Bożym, który zgładził grzech świata (por. J 1, 29), gdyż tylko Jego krwią – jak podkreśla Augustyn – ludzie mogli być odkupieni¹⁰⁰. Dzięki zabitemu Barankowi rodzaj ludzki został wyzwolony spod panowania diabła¹⁰¹, w którego niewoli znajdował się człowiek jako niewolnik grzechu¹⁰².

Istotą uleczenia, jakiego dokonał Chrystus przychodząc na ziemię, było zatem wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu. Augustyn wyraźnie o tym poucza, stwierdzając:

„Na to bowiem przyszedł Chrystus jako człowiek, aby uwolnić ludzi od grzechów. «Na to objawił się Syn Boży, aby zniweczyć dzieła diabła»”¹⁰³.

Szczególnym obszarem działania Jezusa jako lekarza leczącego, czyli uwalniającego od duchowych chorób – grzechów, są sakramenty. Pierwszorzędnie takim sakramentem jest ustanowiony przez Chrystusa chrzest, który Autor homilii nazywa Boskim sakramentem¹⁰⁴. Mówiąc o jego skutkach, Augustyn w taki oto sposób naucza:

„Wierząc w Niego, przez odradzającą kąpiel [chrztu] otrzymawszy przebaczenie winy wszystkich grzechów, a mianowicie pierwotnego, który urodzenie sprowadza, i przeciw któremu odrodzenie szczególnie jest ustanowione, i innych, jakie popełniło się źle postępując, od wiecznego potępienia są uwolnienie [...]”¹⁰⁵.

Przez odradzającą kąpiel (*lavacrum regenerationis*), która niewątpliwie oznacza sakrament chrztu¹⁰⁶, dokonuje się uwolnienie człowieka zarówno od grze-

¹⁰⁰ Por. tamże 7, 5, NBA 24/1, 158.

¹⁰¹ Por. tamże 7, 6, NBA 24/1, 160.

¹⁰² Por. tamże 41, 8, NBA 24/1 830.

¹⁰³ *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 4, 11, NBA 24/2, 1724, PSP 15/2, 429; także *In Joannis Evangelium tractatus* 2, 13, NBA 24/1, 38.

¹⁰⁴ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 5, 6, NBA 24/1, 98; 6, 21, NBA 24/1, 146; także *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 5, 6, NBA 24/2, 1734.

¹⁰⁵ *In Joannis Evangelium tractatus* 124, 5, NBA 24/2, 1616, PSP 15/2, 373.

¹⁰⁶ Por. tamże 56, 5, NBA 24/2, 1084; także 15, 4, NBA 24/1, 348. Augustyn paralelnie używa wyrażenia „*lavacrum regenerationis*” z wyrażeniem „*lavacrum aquae in verbo*”, które wprost utożsamia z sakramentem chrztu.

chu pierwotnego (*originale peccatum; reatus originalis*), dziedziczonego po Adamie, jak i od wszystkich innych grzechów, popełnionych przez człowieka po chrzcie. Mając na uwadze fakt, że chrzest jako „odrodzenie z wody i Ducha” (por. J 3, 5)¹⁰⁷ odpuszcza wszystkie grzechy, Autor homilii w wielu miejscach swego nauczania nie wyszczególnia, jakie grzechy są odpuszczane mocą tegoż sakramentu. Pojawia się natomiast ogólne stwierdzenie, że sakrament chrztu, określany w tym kontekście przez Autora homilii również paralelnymi wyrażeniami, oczyszcza ze wszystkich grzechów (*omnia peccata*)¹⁰⁸.

Człowiek, który rodzi się z Adama jako grzesznik obciążony grzechem, dzięki Chrystusowi staje się usprawiedliwiony (*iustificatus*) i sprawiedliwy (*iustus*)¹⁰⁹. Usprawiedliwienie człowieka zatem i uczynienie go sprawiedliwym wydaje się być dla Autora homilii tożsame z odpuszczeniem grzechów. Bardzo wymownie w tym względzie brzmią następujące słowa Augustynowego pouczenia:

„Otrzymaliśmy łaskę z pełni Jego [Chrystusowego] miłosierdzia i obfitości Jego dobroci. Co otrzymaliśmy? Odpuszczenie grzechów, abyśmy przez wiarę byli usprawiedliwionymi”¹¹⁰.

Potwierdzeniem tezy, że pomiędzy odpuszczeniem grzechów, a usprawiedliwieniem zachodzi tożsamość, może być Augustynowe nauczanie, zawarte w komentarzu do I Listu Jana Apostoła, gdzie występuje następujące stwierdzenie:

„Umiłował grzeszników, aby ich uświęcić; umiłował niesprawiedliwych, aby ich sprawiedliwymi uczynić; umiłował chorych, by im przywrócić zdrowie”¹¹¹.

Analizując przytoczone zdanie, możemy zauważyć, że zawiera ono trzy paralelne zestawienia antyetycznych określeń: „impios” – „pios”; „iniustos” – „iustus”; „aegros” – „sanos”. Mając natomiast na uwadze to, że w nauczaniu Augustyna przymiotnik „chory” (*aeger*) jest metaforycznym określeniem człowieka dotkniętego grzechem, można stwierdzić, iż dla Augustyna być grzesznikiem oznacza to samo, co być niesprawiedliwym. Ten zaś, kto został uzdrowiony z choroby grzechu, czyli inaczej mówiąc, zostały mu odpuszczone grzechy, stał się w duchowy sposób zdrowym (*sanus*), to znaczy sprawiedliwym (*iustus*)¹¹².

¹⁰⁷ Por. tamże 11, 1, NBA 24/1, 252; także 15, 4, NBA 24/1, 348.

¹⁰⁸ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 1, 5, NBA 24/2, 1646; 5, 6, NBA 24/2, 1734; także *In Joannis Evangelium tractatus* 11, 1, NBA 24/1, 252; *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 2, 4, NBA 24/2, 1672, gdzie pojawia się samo wyrażenie „peccata”.

¹⁰⁹ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 3, 12, NBA 24/1, 58.

¹¹⁰ Tamże 3, 10, NBA 24/1, 56, PSP 15/1, 58.

¹¹¹ *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 9, 10, NBA 24/2, 1830, PSP 15/2, 487.

¹¹² Por. Baran, *Motywy „synostwa Bożego”*, s. 148.

Augustyn, ucząc na temat sakramentu chrztu, wyjaśnia także, że wiedza religijna, jaką nabył człowiek, a także dobre życie moralne, połączone z realizacją uczynków miłosierdzia i praktyk ascetycznych, same w sobie nie mają mocy odpuszczenia grzechów. Autor homilii poucza o tym przede wszystkim katechumenów, ponieważ w jego czasach – jak sugeruje nauczanie analizowanych homilii – istniał prawdopodobnie poważny problem powstrzymywania się od przyjmowania chrztu przez pewną grupę katechumenów, którzy swoją wyższość moralno-duchową w stosunku do chrześcijan upatrywali w posiadanej wiedzy religijnej oraz praktykach religijnych, realizowanych na co dzień. W tym kontekście Augustyn kieruje do swoich słuchaczy następujące pouczenie:

„Zdarza się bowiem, iż widzisz katechumena, wstrzymującego się od wszelkiego płciowego pożycia, żegnającego się ze światem, wyrzekającego się wszystkiego, co posiadał i rozdzielającego to ubogim. Jest katechumenem. Może zna zbawienną naukę [wiary] lepiej, niż wielu wiernych. Powstaje obawa, aby sobie nie postawił pytania odnośnie chrztu świętego, który grzechy odpuszcza: co jeszcze więcej otrzymam? Oto jestem lepszy od tego lub tamtego wierzącego. Myśląc o wiernych, którzy żyją w związkach małżeńskich lub może nie znających nauki, mających i posiadających swe rzeczy, które on już sam rozdał ubogim, uważa, że jest lepszy od tego, który już jest ochrzczony, wówczas lekceważy sobie przystąpienie do chrztu. [...] I stawia sobie przed oczami tych, którymi gardzi i jakby uważał za ujem dla siebie otrzymać to, co otrzymali od niego niżsi, bo mu się wydaje, iż jest lepszym, a jednak ma on wszystkie grzechy i jeśli nie przystąpi do zbawionego chrztu, który od grzechów uwalnia, to z całą swą doskonałością nie może wejść do niebiańskiego Królestwa”¹¹³.

Z przytoczonych słów wynika wyraźnie, że przyjęcie chrztu jest warunkiem koniecznym¹¹⁴, aby zostały odpuszczone człowiekowi grzechy, czyli – innymi słowy mówiąc – aby człowiek został duchowo uzdrowiony.

Duchowe uzdrowienie człowieka, czyli odpuszczenie grzechów dokonuje się także w sakramencie pokuty. Chociaż Augustyn nie mówi o tym wprost w homiliach do pism Janowych, to jednak z kontekstu nauczania można wywnioskować, że kiedy naucza o odpuszczeniu grzechów, które człowiek w wyniku złego postępowania (*male agendo*)¹¹⁵ popełnił od chwili przyjęcia chrztu, ma na uwadze właśnie ten sakrament¹¹⁶.

Ucząc o sakramentach, jako przestrzeni działania Jezusa lekarza, który poprzez odpuszczenie grzechów leczy duchowe dolegliwości człowieka, Augustyn jednocześnie uświadamia swoim słuchaczom, że w pełni owocne

¹¹³ In Joannis Evangelium tractatus 4, 13, NBA 24/1, 84, PSP 15/1, 74-75; także 5, 8, NBA 24/1, 102; 13, 6, NBA 24/1, 306.

¹¹⁴ Por. tamże 38, 6, NBA 24/1, 782.

¹¹⁵ Por. tamże 124, 5, NBA 24/2, 1616.

¹¹⁶ Por. tamże 56, 5 NBA, 24/2, 1084; 57, 1, NBA 24/2, 1086; także 124, 5, NBA 24/2, 1616.

przyjmowanie sakramentów ma miejsce we wspólnocie Kościoła. Tę kwestię Autor homilii wyjaśnia przede wszystkim odnośnie sakramentu chrztu. Przyjęty bowiem chrzest Chrystusa, całkowicie bez łączności z Kościołem, chociaż jest ważny, to jednak – jak podkreśla Augustyn – nie może pomóc¹¹⁷. Sakrament ten, aby mógł być pożyteczny dla zbawienia (*ad salutem*) tego, który go przyjmuje, powinien być „posiadany” nie na „zewnątrz”, ale „wewnątrz” wspólnoty Kościoła. Na zewnątrz bowiem „posiadanie” sakramentu chrztu prowadzi do zguby (*ad perniciem*)¹¹⁸.

Wyjaśniając powyższą kwestię, Augustyn stwierdza, że chrzest „posiadany” poza Kościołem, nie tylko w niczym nie pomaga, ale nadto szkodzi. W tym kontekście podaje następującą tezę:

„I to, co święte może zaszkodzić; dobrym rzeczy święte są na zbawienie, złym na sąd”¹¹⁹.

Jako argument biblijny Autor homilii przywołuje nauczanie Pawła Apostoła z 1 Kor 11, 29 na temat Eucharystii: „Kto zaś pożywa i pije niegodnie, sąd dla siebie pożywa i pije”¹²⁰. Jak zatem niegodne przyjmowanie Eucharystii sprowadza na przyjmującego sąd, czyli karę¹²¹, tak również chrzest, chociaż sam w sobie jest święty, sprowadza karę na przyjmującego ten sakrament poza Kościołem.

W pełni owocne przyjmowanie chrztu, a co z tego wynika, skuteczne uzdrowienie duchowe – w świetle nauki Augustyna – można osiągnąć tylko we wspólnocie Kościoła. Z tej racji Autor homilii, posługując się metaforą, w dalszym ciągu naucza w ten sposób: „Lekarz nie dałby trucizny. Lekarz zdrowia udziela [...]”¹²². Jezus jako lekarz, działając w sakramentach, poprzez które odpuszcza grzechy, udziela zawsze duchowego zdrowia. Sakramenty przyjmowane natomiast niegodnie, poza wspólnotą Kościoła, stają się wówczas niejako trucizną, która zamiast zdrowia duchowego sprowadza na człowieka zgubę. Z tej racji Augustyn, mając na uwadze przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30-37), wzywa swoich słuchaczy, aby w przypadku duchowej choroby prosili lekarza o zdrowie i pozwolili się zanieść do gospody jak ów podróżujący, który w czasie wędrówki z Jerozolimy do Jerycha został dotkliwie poraniony przez zbójców. W tym kontekście Autor homilii, interpretując metaforycznie wspomnianą przypowieść, poucza, że lekarzem jest Chrystus, natomiast gospoda jest symbolem Kościoła, w którym poraniony grzechem człowiek może prawdziwie zostać uleczonym¹²³.

¹¹⁷ Por. tamże 6, 13, NBA 24/1, 136.

¹¹⁸ Por. tamże 6, 14, NBA 24/1, 138.

¹¹⁹ In *Joannis Evangelium tractatus* 6, 15, NBA 24/1, 138, PSP 15/1, 105.

¹²⁰ Tamże: „Qui autem manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit”.

¹²¹ Por. tamże 22, 5, NBA 24/1, 516.

¹²² Tamże 6, 15, NBA 24/1, 138, PSP 15/1, 105.

¹²³ Por. tamże 41, 13, NBA 24/1, 838.

IV. PEŁNIA UZDROWIENIA

Człowiek poprzez zrodzenie z ziemskich rodziców, dziedziczy po Adamie skażoną naturę. Skażenie to dotyczy zarówno sfery duchowej, jak i fizycznej, gdyż i dusza, i ciało naznaczone są śmiercią¹²⁴. Śmiercią zaś duszy jest grzech¹²⁵, który w nauczaniu Autora homilii jawi się jako duchowa choroba człowieka. Nie pozbawione jest chorób również i ciało w ziemskim życiu, u kresu którego obumiera w naturalny sposób, kiedy opuszcza je dusza¹²⁶. Przychodząc na ziemię, Jezus – jak uczy Augustyn – stał się lekarzem ciał i dusz ludzkich¹²⁷, lecząc zarówno choroby fizyczne, jak i duchowe, czyli grzechy. Analiza nauczania Autora homilii pozwala zauważyć, że daje on priorytet duchowemu uzdrowieniu, twierdząc, że zdrowie fizyczne niewiele znaczy w porównaniu ze zdrowiem duchowym. W tym kontekście tak oto poucza swoich słuchaczy:

„Bo czymże jest zdrowie, które ze śmiercią ginie, osłabione chorobą, nędzne, śmiertelne, przemijające. Troszcz się o nie tyle, aby ci choroba nie przeszkodziła w pełnieniu dobrych uczynków”¹²⁸.

W ziemskiej perspektywie zdrowie ciała nie stanowi zasadniczej wartości dla Augustyna. Autor homilii ma jednak świadomość, że pełne szczęście w wieczności nastąpi wówczas, kiedy cały człowiek, wraz z duszą i zmartwychwstałym ciałem, które przestanie być obciążone słabościami, będzie przybywał w domu Ojca w królestwie niebieskim. Tę prawdę w następujący sposób wyjaśnia swoim słuchaczom:

„Gdy wyzwolimy się z wszelkich więzów śmiertelności, gdy przeminą czasy próby, gdy przepłynie rzeka tego świata i odzyskamy ową pierwszą szatę, ową nieśmiertelność, którą straciliśmy przez grzech, gdy to skazitelne przyoblecze nieskazitelność, to znaczy to ciało przywdzieje nieskazitelność i śmiertelne to ciało przyoblecze nieśmiertelność. Wtedy całe stworzenie pozna w nas doskonale dzieci Boże tam, gdzie nie trzeba wystawiać się na próbę ani biczować, gdzie wszystko będzie poddane nam, a my Bogu”¹²⁹.

To wszystko oczywiście nastąpi po zmartwychwstaniu wszystkich ludzi, które – jak podkreśla Augustyn – w stosunku do Chrystusowego zostało „odroczone do końca wieków”¹³⁰.

¹²⁴ Por. np. tamże 14, 12, NBA 24/1, 342.

¹²⁵ Por. tamże 49, 3, NBA 24/1, 970.

¹²⁶ Por. tamże 47, 8, NBA 24/1, 940.

¹²⁷ Por. tamże 17, 1, NBA 24/1, 390.

¹²⁸ *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 10, 5, NBA 24/2, 1842, PSP 15/2, 495.

¹²⁹ Tamże 8, 7, NBA 24/1, 198, PSP 15/2, 470; także *In Joannis Evangelium tractatus* 86, 1, NBA 24/2, 1270-1272; *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 8, 13, NBA 24/2, 1808.

¹³⁰ *In Joannis Evangelium tractatus* 64, 1, NBA 24/1, 1134, PSP 15/2, 120-121.

Jak wynika z przytoczonego wyżej tekstu pełnia szczęścia nastąpi wówczas, kiedy zarówno dusza, jak i ciało zostaną całkowicie uzdrowione z jakiegokolwiek choroby. W tym kontekście można mówić o uzdrowieniu ze śmierci wiecznej¹³¹ tak duszy, jak i ciała. Uzdrowienie duszy zaczyna się realizować już w ziemskim wymiarze, kiedy to człowiek poprzez wiarę poddaje się procesowi leczenia, którego dokonuje Jezus – lekarz w rzeczywistości sakramentów. Ciało natomiast ostatecznie zostanie wyzwolone, czyli uzdrowione z wszelkich słabości w momencie zmartwychwstania. Dokona się to na wzór zmartwychwstania Jezusa, w którego ciele, jako ciele nowego Adama, zawarta jest cała ludzkość¹³². Jak bowiem Chrystus po swoim zmartwychwstaniu posiadał ciało pozbawione wszelkich słabości, chociaż przez czterdzieści dni ukazywał się jeszcze na ziemi Apostołom¹³³, tak ciało każdego człowieka zostanie wyzwolone z obciążających je słabości, kiedy osiągnie przyszłą nieśmiertelność (*futura immortalitas*)¹³⁴. Augustyn bardzo wyraźnie poucza o tym słowami:

„Uleczone bowiem ciało, którego oczywiście oczekuje się od Pana, nastąpi na końcu przy zmartwychwstaniu umarłych. Wtedy to, co żyć będzie, nie umrze, wówczas to, co wyzdrowieje, nie zachoruje, wtedy to, co się nasyci, nie będzie ani łaknąć ani pragnąć, wówczas to, co się odnowi, już nie zestarzeje się”¹³⁵.

Mając na uwadze to, że pełnia uzdrowienia nastąpi w wieczności po zmartwychwstaniu ciał, Augustyn tak oto uczy swych słuchaczy:

„Uzdrowienie nasze zaczęło się w wierze; doskonale się stanie, gdy to, co skazitelne, przyoblecze się w nieskazitelność. Na razie jest to nadzieja, nie rzeczywistość. Kto jednakowoż cieszy się nadzieją, osiągnie i rzeczywistość; kto zaś nie ma nadziei, ten nie dojdzie do rzeczywistości”¹³⁶.

Zdrowie człowieka osiągnie swoją doskonałość zatem wówczas, kiedy cały człowiek przyodzieje się w nieskazitelność. W doczesności człowiek, krocząc drogą wiary, przyszłą doskonałość uzdrowienia posiada niejako w nadziei, a nie w rzeczywistości. W tym kontekście Augustyn poucza w następujący sposób:

¹³¹ Por. tamże 3, 3, NBA 24/1, 46.

¹³² Por. A. Eckmann, *Dobroć i piękno ludzkiego ciała w pismach świętego Augustyna*, w: tenże, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, 156.

¹³³ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 64, 1, NBA 24/2, 1134.

¹³⁴ *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 2, 10, NBA 24/2, 1680.

¹³⁵ *In Joannis Evangelium tractatus* 17, 1, NBA 24/1, 390, PSP 15, 248; por. J. Edling, *Cielesno-duchowa struktura człowieka w swym wymiarze historyczno-rewelatywnym wg św. Augustyna*, *PreChr* 8 (1999) 203-205.

¹³⁶ *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 8, 13, NBA 24/2, 1808, PSP 15/2, 475.

„[...] odkupienie naszego ciała, o którym mówi Apostoł Paweł¹³⁷, lecz i zbawienie dusz naszych, o którym mówi Apostoł Piotr¹³⁸, [...] w tym czasie i w tym śmiertelnym życiu raczej używa się w nadziei, niż w rzeczywistości się je posiada. W tym jest różnica, iż zewnętrzny nasz człowiek, tj. ciało jeszcze podlega skażeniu; wewnętrzny zaś, tj. dusza odnawia się z dniem każdym. I tak, jak oczekujemy nieśmiertelności ciała i przyszłego zbawienia dusz, choć już otrzymujemy zadatek, mówimy, iż zostaliśmy zbawieni, tak też winniśmy się spodziewać, że poznamy to wszystko, co Jednorodzony usłyszał od Ojca, choć Chrystus powiedział, iż się to stało”¹³⁹.

Mając na uwadze to, że Autor homilii w kontekście *In Joannis Evangelium tractatus* 73 Jezusa – Zbawiciela przyrównuje do lekarza, a realizowane przez Niego dzieło zbawcze do procesu leczenia¹⁴⁰, można przytoczoną wypowiedź zinterpretować w kluczu metafory leczenia. A zatem pełnia uleczenia, jakiego w życiu człowieka dokonuje Chrystus, nastąpi w wieczności. W ziemskim wymiarze człowiek, ciesząc się zadatkiem przyszłego szczęścia, w nadziei oczekuje doskonałego zdrowia duszy i ciała. Z tej racji „całe życie dobrego chrześcijanina jest świętą tęsknotą”¹⁴¹ za ostatecznym celem. Jak uczy Augustyn, człowiek, aby mógł osiągnąć ów cel, powinien wytrwale kroczyć drogą wiary, nadziei i miłości, która w doczesności pozwala otworzyć się na działanie Jezusa – Boskiego lekarza¹⁴².

Analizując zawarte w homiliach do Ewangelii i Pierwszego Listu Jana Apostoła nauczanie Augustyna na temat duchowej choroby człowieka, zauważamy, że Autor homilii wiele uwagi poświęca także kwestii duchowego uzdrowienia człowieka. W tym kontekście Biskup Hippony poucza swoich słuchaczy, że człowiekowi, dotkniętemu duchową chorobą, czyli grzechem, nie było w stanie przynieść uzdrowienia Prawo Mojżeszowe. Tym, który przyniósł uleczenie człowiekowi z duchowych dolegliwości, jest Jezus Chrystus, określany przez Augustyna mianem lekarza (*medicus*) oraz lekarstwa (*medicamentum, medicina de coelo veniens*).

Uzdrowienie człowieka z duchowej choroby stało się możliwe, jak poucza Augustyn, dzięki Wcieleniu Jezusa Chrystusa-Słowa Bożego oraz podjętej przez Niego zbawczej męce i śmierci. Przestrzenią aktualnego działania

¹³⁷ Augustyn cytuje wcześniej następujące fragmenty nauczania Pawła Apostoła: 1Kor 13, 10; Tt 3, 15; Rz 8, 24; Ga 5, 4.

¹³⁸ Augustyn przytacza wcześniej fragment z 1P 8, 9.

¹³⁹ *In Joannis Evangelium tractatus* 86, 1, NBA 24/2, 1272, PSP 15/2, 191.

¹⁴⁰ Por. tamże 73, 3, NBA 24/2, 1192-1194.

¹⁴¹ *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* 4, 6, NBA 24/2, 1716, PSP 15/2, 425.

¹⁴² Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 124, 5, NBA 24/2, 1614-1620.

Jezusa, jako Boskiego lekarza są natomiast sakramenty, dzięki którym człowiek może otrzymać łaskę uwolnienia z niewoli grzechów, czyli uzdrowienia z duchowej choroby.

Pełnię zdrowia, którego źródłem jest Jezus – Boski lekarz i lekarstwo z nieba, człowiek osiągnie dopiero po zmartwychwstaniu ciała na końcu czasów. Jego ziemskie życie, w którym poprzez przyjmowane z wiarą sakramenty zaczyna się realizować uzdrowienie duszy, jest zatem swego rodzaju – jak to określa Augustyn – „świętą tęsknotą” za ostatecznym celem. Pełnia uzdrowienia będzie dotyczyć zarówno duszy, jak i ciała.

CHRISTUS EIN ARZT UND EINE ARZNEI AUS DEM HIMMEL
IN DEN HOMILIEN DES HEILIGEN AUGUSTINUS ZUM EVANGELIUM
UND ZUM ERSTEN BRIEF DES APOSTELS JOHANNES

(Zusammenfassung)

Bei der Analyse der in den Homilien des Heiligen Augustinus zum Evangelium und zum ersten Brief des Apostels Johannes enthaltenen Lehre (*In Iohannis Evangelium tractatus* und *In Iohannis Epistolam ad Parthos tractatus*) über seelische Krankheit des Menschen merken wir, dass der Verfasser der Homilien viel Aufmerksamkeit der Frage der seelischen Heilung des Menschen schenkt. In diesem Zusammenhang belehrt Bischoff von Hippo seine Leser, dass Mosegesetz außerstande war, dem von seelischer Krankheit oder von Sünde betroffenen Menschen die Heilung zu bringen. Derjenige, der die Heilung der Seelenkrankheit dem Menschen brachte, ist Jesus Christus, bezeichnet von Augustinus als ein Arzt (*medicus*) und ein Medikament (*medicamentum, medicina de coelo veniens*).

Wie Augustinus belehrt, wurde die Heilung des Menschen von Seelenkrankheit dank der Fleischwerdung Jesus Christus – Wort Gottes und Seinem erlösenden Leiden und Tod möglich. Der Raum der aktuellen Handlung von Jesus als Göttlicher Arzt sind demgegenüber Sakramente, dank denen der Mensch die Gnade der Befreiung von Sünden bekommen kann, das heißt die Heilung von Seelenkrankheit.

Die Gesundheit in vollem Umfang, deren Quelle Jesus – „Göttlicher Arzt” und „Arznei aus Himmel” ist, erreicht der Mensch erst nach Auferstehung des Körpers am Ende der Zeiten. Sein irdisches Leben, in dem die Heilung der Seele durch die mit Glauben angenommenen Sakramente zu realisieren beginnt, ist demnach – wie es Augustinus bezeichnet – „heilige Sehnsucht” nach entgeltigem Ziel. Die Fülle der Gesundheit wird sowohl Seele als auch Körper betreffen.

Ks. Włodzimierz BIELAK
(Lublin, KUL)

KILKA UWAG NA TEMAT POCZĄTKÓW URZĘDU BISKUPIEGO W UJĘCIU HISTORYCZNYM

Przedstawiając uwagi na temat powstania i początków episkopatu, nie zamierzamy tej kwestii rozwiązać definitywnie; potrzeba do tego szerszych badań. Nie chodzi nam też o polemikę z doktrynami wypracowanymi przez teologów dogmatyków czy eklezjologów, lecz o zarysowe naświetlenie zagadnienia z punktu widzenia historyka. Jak bowiem zauważa F. Dvornik: „teolog będzie usiłował szukać racji o charakterze eklezjologicznym, ale historyk zawsze będzie miał wątpliwości czy pójść tą samą drogą”¹, zaś dane historyczne zbyt mało bywały wykorzystywane przy tworzeniu koncepcji teologicznych. Poza tym problem wczesnego episkopatu nie został dotąd ostatecznie wyjaśniony – dyskusja trwa nadal i należy ją prowadzić nie zapominając, że żadna z teorii episkopatu nie może sobie przypisywać rangi dogmatu².

Urząd biskupa ma niewątpliwie swoje źródło w kolegium apostoelskim, któremu Jezus Chrystus przekazał władzę w Kościele: jak Jezus jest źródłem władzy dla apostołów, tak oni dla Kościoła. Za życia Jezusa Chrystusa, obok urzędu apostoelskiego, rozwijała się równocześnie instytucja prezbiteratu, wywodząca się z apostołatu i pozostająca z nim w ścisłym związku. Prezbiterzy byli przez Jezusa „przygotowani do urzędu, podobnie jak Dwunastu i w ich cieniu, a urząd swój otrzymali po zmartwychwstaniu Pana i po Zesłaniu Ducha. Nie był to jakiś dowolny twór Apostołów, lecz wyłania się z życia, misji i zdarzeń zbawczych Chrystusa, czego urząd Dwunastu był archetypem”³. Kolegium Apostołów było jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalne. Jego misja dotyczyła Kościoła powszechnego. Apostołowie byli „żywym pomostem między misją Chrystusa a całym światem, całą historią ludzką, [...] mieli przekazywać i udostępniać wszystkim w sposób autorytatywny całą treść

¹ F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985, 19.

² Por. J. Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła. Przyczynek do badań nad początkiem episkopatu*, Kraków [1925], 67.

³ Cz.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 226-227.

Wydarzenia Jezusa Chrystusa”⁴. Z kolei funkcja prezbiterów ograniczała się w zasadzie do życia gmin chrześcijańskich – Kościołów lokalnych⁵.

Gdzie zatem szukać początków episkopatu? Czy jego powstanie należy przypisać ustanowieniu apostołskiemu, czy też pewnemu procesowi ewolucji, wynikającemu z refleksji teologicznej i potrzeb praktycznych wczesnych gmin chrześcijańskich?

Już w początkach XX wieku M. Sieniatycki, w polemice z poglądami teologów protestanckich, próbował dowodzić, że episkopat monarchiczny jest tworem pochodzącym bezpośrednio od apostołów, a każda gmina chrześcijańska miała jednego takiego biskupa: „Jeżeli zatem w czterech wyżej wymienionych Kościołach [Jerozolimie, Antiochii, Rzymie i Aleksandrii] przez Apostołów lub ich pośrednich uczniów założonych, istniał monarchiczny episkopat zaraz od początku ich istnienia, będzie sądziły logiczny wniosek, iż wszędzie indziej także tak było. [...] Jeden tylko był biskup w jednym kościele”⁶. Natomiast współczesny Sieniatyckiemu J. Rostworowski uzasadniał tezę, że episkopi w znaczeniu zbliżonym do pojęcia biskupa monarchicznego, nie mogli być zjawiskiem zbyt powszechnym w pierwotnym Kościele, szczególnie w okresie najbliższym czasom apostołskim. W związku z tym kierownictwo większości gmin chrześcijańskich pozostawało kolegialne, zaś posiadaniem biskupów monarchicznych mogły się szczycić tylko najstarsze Kościoły pochodzenia apostołskiego: Jerozolima, Antiochia Syryjska, Rzym i Aleksandria⁷. Oprócz tych wspomnianych biskupów istniała jeszcze – zdaniem Rostworowskiego – inna grupa, wywodząca się ze współpracowników św. Pawła Apostoła: Tymoteusz, Tytus i inni. I to oni stanowią właściwy początek episkopatu monarchicznego⁸. Od razu trzeba jednak zarzucić Rostworowskiemu pewną niekonsekwencję. Kilkanaście stron wcześniej kwestionował w ogóle istnienie trzech stopni hierarchicznych w Kościele czasów apostołskich I wieku⁹. Teraz jakby chciał złagodzić swe stanowisko. Tylko czy słusznie?

Zbliżone do J. Rostworowskiego poglądy reprezentuje S. Nagy. Początkowo przychylił się on do twierdzenia, że w pierwszym okresie działalności św. Pawła zarząd gmin chrześcijańskich był kolegialny i spoczywał w rękach pre-

⁴ Tamże, s. 193.

⁵ Tamże, s. 222.

⁶ Por. M. Sieniatycki, *Początki hierarchii kościelnej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Lwów 1912, 155, 208.

⁷ Por. Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa*, s. 63-95, spec. 91: „...spotykamy się tu z pierwotnym typem organizacji, jaki przed rokiem 80 panował prawie wszędzie, tj. z kolegialnymi rządami episkopów-prezbiterów. Różnica była tylko ta, że w Rzymie, Jerozolimie i kilku innych miastach nad owymi prezbiterami stał lokalny, monarchiczny biskup, podczas gdy w ogromnej większości Kościołów owi hierarchowie miejscowi zarządzili sami”.

⁸ Por. tamże, s. 95: „... w naszym okresie apostołowie i członkowie wędrowniej hierarchii: Barnabas i Silas, Tymoteusz i Tytus oraz inni im podobni”.

⁹ Por. tamże, s. 78.

zbiterów-episkopów¹⁰. Początków zaś właściwego episkopatu monarchicznego należy szukać w gronie uczniów apostoelskich św. Pawła, których głównymi przedstawicielami byli Tymoteusz i Tytus. Rozumowanie S. Nagyego oparte jest na założeniu, zaczerpniętym zresztą od P. Benoit¹¹, że za życia Apostoła nie było potrzeby ustanawiania monarchicznego episkopatu i dopiero po jego śmierci, gdy jego współpracownicy osiadali na stałe w którymś z Kościołów lokalnych, stawali się pierwszymi monarchicznymi biskupami, przygotowanymi do swej funkcji przez św. Pawła¹². Teza ta jednak posiada poważną wadę, mianowicie stoi w jawnej sprzeczności z faktem przekazanym przez starą tradycję, że w Efezie, gdzie miał zostać pierwszym biskupem Tymoteusz, do końca swego życia, z krótką przerwą emigracyjną na wyspie Patmos, przebywał św. Jan Apostoł, który być może nawet przeżył Tymoteusza. Poza tym, pierwszym znanym biskupem efeskim jest Onezymos, którego imię wymienia w swym liście Ignacy Antiocheński¹³. Jest on także pierwszym, znanym Euzebiuszowi z Cezarei, biskupem tego miasta, bowiem o roli Tymoteusza w Efezie Euzebiusz nie ma pewnych informacji – opiera się zapewne na jakiejś ustnej tradycji:

„O Tymoteuszu mówi podanie, że jako pierwszy otrzymał biskupstwo parafii efeskiej”¹⁴.

Na niekorzyść poglądów S. Nagyego przemawia także stanowisko biskupa efeskiego Polikratesa, w sporze o datę świętowania Wielkanocy. W uzasadnieniu praktyki Kościołów azjatyckich obchodzenia Wielkanocy zgodnie z żydowskim kalendarzem, czyli 14 dnia miesiąca Nisan, Polikrates powołuje się m.in. na tradycję pochodzącą od Jana Apostoła, którego grób znajduje się w Efezie¹⁵. Jeżeli natomiast biskupem Efezu byłby Tymoteusz, należałoby się

¹⁰ Por. S. Nagy, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, RTK 11 (1964) z. 2, 64.

¹¹ Por. P. Benoit, *Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le Nouveau Testament*, w: *L'Évêque dans l'Église du Christ*, ed. H. Bouessé – A. Mandouze, Paris 1963, 51nn.

¹² Por. S. Nagy, *Hierarchia kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, RTK 13 (1966) z. 2, 33.

¹³ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 1, 3, Sch 10, 68, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 113.

¹⁴ Eusebius, HE III 4, 5, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 94. Znaczące są też słowa Polikratesa: „Otóż siedmiu krewnych moich było biskupami, ja zaś jestem ósmy” (tamże V 24, 6, Sch 41, 68, POK 3, 240). Istnieje możliwość, że ta właśnie dynastia zapoczątkowała biskupstwo w Efezie i któryś z krewnych Polikratesa mógł być ustanowiony w czasach apostoelskich, por. H. Pietras, *Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, <http://www.cyf-kr.edu.pl/~zjpietra/prymat.htm> (20 X 2009). Jeżeli od początku krewni Polikratesa byli biskupami efeskimi, a on jest ósmym z kolei, to liczba ośmiu biskupów bardziej odpowiada czasom od śmierci Jana Apostoła do końca II wieku, czyli od Onezymosa do Polikratesa, niż od Tymoteusza do Polikratesa. Zachowane źródła wskazują raczej na Onezymosa, jako pierwszego biskupa Efezu, który nim został po śmierci św. Jana. Zachowanie Janowej tradycji świętowania Wielkanocy w dynastii biskupiej Polikratesa od zawsze zdaje się ten fakt również potwierdzać.

¹⁵ Por. Eusebius, HE V 24, 3, Sch 41, 68, POK 3, 239-240.

tam raczej spodziewać tradycji Pawłowej¹⁶, a więc rzymskiej, świętowania Wielkanocy. Wywody S. Nagyego nie wyjaśniają w sposób przekonujący powstania episkopatu.

Problemem do dzisiaj dyskutowanym jest powstanie urzędu biskupiego. Próby rozstrzygnięcia kwestii jego pochodzenia, podjęte przez teologów katolickich wciąż skupiają się na polemice z teologami Kościołów nieepiskopalnych oraz są zbyt determinowane praktyką czasów współczesnych, co powoduje, że we wczesnym episkopacie chce się widzieć obraz episkopatu dzisiejszego. Stanowisko katolickie skłania się ku twierdzeniu, że biskupi są następcami apostołów, a więc urząd biskupa pochodzi bezpośrednio z urzędu apostoelskiego i przez apostołów został ustanowiony. I tutaj tkwi źródło nieporozumień, którego, jak się wydaje, istotę stanowi brak rozróżnienia, że czym innym jest boskie pochodzenie władzy w Kościele, a czym innym różnicowanie się stopni hierarchicznych, mających udział w tej władzy.

Sprawą niebudzącą wątpliwości jest boskie pochodzenie władzy w Kościele¹⁷. Fakt przekazania przez Jezusa władzy uczniom poświadczają wyraźnie ewangelie i Dzieje Apostolskie (Mt 18, 18; 28, 18-20; Mk 16, 15-18; Łk 24, 46-49, J 20, 21-23; Dz 1, 6-8). Jest to władza potrójna: pasterska, nauczycielska i uświęceniowa. Jej posiadaczami zostali najpierw apostołowie, ale również inni uczniowie wywodzący się z owych rzesz podążających za Jezusem, reprezentowanych w Ewangelii wg św. Łukasza przez siedemdziesięciu dwóch, w których upatruje się pierwotnych prezbiterów. Apostołowie i starsi (episkopi-prezbiterzy) to dwa najwcześniejsze stopnie hierarchii kościelnej, mające swe źródło w działalności eklezjotwórczej Chrystusa. Po dniu Pięćdziesiątnicy oba spotykamy w gminie jerozolimskiej. Oczywiście, prezbiterzy w jakiś sposób pozostają w cieniu apostołów, lecz z nimi współpracują, a rola ich jest niepoślenia – są współpasterzami. Jak słusznie zauważa Cz. Bartnik, prezbiterzy nie są tworem apostołów, ale zostali przygotowani do swej funkcji za życia Jezusa. Nie ma też istotnej różnicy między apostołami a prezbiterami w sprawowaniu władzy apostoelskiej: jedni i drudzy są duszopasterzami, nauczycielami i sprawują sakramenty. Różnica tkwi w istocie obu urzędów oraz zasięgu władzy¹⁸.

Jeżeli ma rację Cz. Bartnik, a trudno byłoby mu jej odmówić, który pisze: „Jak apostołowie stanowili sam rdzeń Kościoła powszechnego, tak prezbiterzy stanowili trzon, grono najbliższych uczniów apostoelskich w Kościele lokalnym”¹⁹, to od razu widać, po zakresie kompetencji, że o prostym i bez-

¹⁶ Por. Pietras, *Świadomość prymatu*, jw.

¹⁷ Świadomość boskiego pochodzenia władzy była żywa w pierwotnym Kościele, por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 3, 2, Sch 31, 98, BOK 10, 114: „Jezus Chrystus nasze nierozdzielne życie, jest bowiem myślą Ojca, podobnie jak i biskupi ustanowieni aż po krańce świata, są w myśl Jezusa Chrystusa”.

¹⁸ Por. Bartnik, *Kościół*, s. 202, 223-227.

¹⁹ Tamże, s. 222.

pośrednim następstwie po apostołach mowy być nie może, bo ich urząd dotyczył całego Kościoła. Taki pogląd był rozpowszechniony zarówno w Kościele wschodnim jak i zachodnim. Biskup natomiast zawsze był posłany do swego Kościoła lokalnego. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w źródłach. Otóż pierwsi chrześcijanie nigdy nie zaliczali żadnego z apostołów do episkopatu. Świadczą o tym m.in. katalogi biskupów, jak choćby te sporządzane przez Ireneusza z Lyonu i Euzebiusza z Cezarei²⁰. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można także twierdzić, że apostołowie nie tworzyli pojedynczych zarządców gmin chrześcijańskich, których czyniliby jedynymi spadkobiercami swojego urzędu apostołskiego. Dotyczy to również Jakuba w Jerozolimie i współpracowników św. Pawła. Trzeba jasno powiedzieć, iż nie posiadamy żadnych dowodów na to, że owi pośrednicy apostołscy byli w rzeczywistości biskupami monarchicznymi. Nie zachowały się żadne wiadomości świadczące o wykonywaniu przez nich samodzielnie jurysdykcji po śmierci apostołów. Co do Jakuba Jerozolimskiego Dzieje Apostolskie podają tylko lakoniczne wzmianki: Piotr nakazuje donieść o swoim uwolnieniu z więzienia Jakubowi (Dz 12, 17), a później Jakub przyjmuje w Jerozolimie św. Pawła, po jego powrocie z podróży apostołskiej, i prowadzi go do braci (Dz 21, 18). Jeszcze mniej jasna jest pozycja uczniów św. Pawła: Tytusa na Krecie i Tymoteusza w Efezie. Bliższe prawdy będzie więc twierdzenie, że episkopat prawdopodobnie wyłonił się z prezbiteratu, który z kolei pochodzi od samego Chrystusa²¹. Za takim stanowiskiem znów przemawiają źródła historyczne.

W pierwszym rzędzie ukazują nam one powszechność prezbiteriatu, który pojawiał się od razu wszędzie tam, gdzie powstawała nowa gmina chrześcijańska. Owi starsi, prezbiterzy-episkopi, byli więc w Jerozolimie, we wszystkich Kościołach założonych przez św. Pawła (Dz 14, 23) i byli chronologicznie wcześniejsi niż pojedynczy biskupi obecni być może w nielicznych tylko Kościołach czasów apostołskich. Można jednak przyjąć, że już za życia apostołów istnieli w gminach chrześcijańskich ludzie wybitni, cieszący się szczególnym szacunkiem wiernych²², którzy byli rzeczywiście duchowymi przywódcami

²⁰ Por. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 29.

²¹ Taką propozycję rozstrzygnięcia kwestii powstania episkopatu zaproponował P. Benoit (*Les origines apostoliques de l'épiscopat*, s. 13-57). Spotkała się ona z ostrą krytyką i odrzuceniem przez S. Nagyego (*Hierarchia kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, s. 31, 34nn), ale zbyt pochopnie i bez wystarczająco przekonującej argumentacji. Znamienne są natomiast słowa J. Rostworowskiego (*Charakter i znaczenie biskupstwa*, s. 142): „Stąd wszystkie argumenty, jakimi niektórzy teologowie *a priori* udowadniają niemożliwość przejścia od rządów zbiorowych do pojedynczych i stąd wywodzą pierwotność episkopatu monarchicznego, są bardzo wątpliwej wartości”.

²² Tacy jak Juda Barnabas i Sylas, o których piszą Dzieje Apostolskie (15, 22): „Wtedy Apostołowie i starsi wraz z całym Kościołem postanowili wybrać ludzi przodujących wśród braci: Judę, zwanego Barsabas, i Sylasa i wysłać do Antiochii razem z Barnabą i Pawłem”; por. S. Nagy, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, RTK 8 (1961) z. 1, 17.

mi swych wspólnot, przewyższający autorytetem innych prezbiterów. Nie jest to jednak równoznaczne z istnieniem monarchicznych biskupów w sensie jurystycznym, którzy sami byliby spadkobiercami urzędu apostołskiego i stali ponad gminą. Ci wcześnie biskupi, jak wszystko na to wskazuje, niewiele różnili się od współczesnych proboszczów²³. Wydaje się, że dzisiejsze relacje wśród duchowieństwa parafialnego, między duchowieństwem a wiernymi dobrze ilustrują ustrój pierwotnych gmin chrześcijańskich, oczywiście z wyjątkiem obsady urzędów duchownych. Biskup był więc jednym z prezbiterów²⁴ i pełnił posługę we wspólnocie, był przedstawicielem wspólnoty i działał w jej imieniu²⁵, a jego zasadniczym zadaniem było budowanie jedności Kościoła lokalnego²⁶. Z czasem zaczęto mu przypisywać pewne, właściwe tylko jemu, kompetencje: przewodniczenie mszy świętej lub upoważnianie do tej czynności jednego z prezbiterów oraz udzielanie chrztu²⁷. Nawet gorący orędownik apostołskiego ustanowienia episkopatu, S. Nagy przyznaje, że zarząd wczesnych Kościołów założonych przez św. Pawła, był początkowo kolegialny²⁸ i trzeba dodać, że pozostawał taki przez długi nieraz czas, nawet w tak starych i znaczących wspólnotach, jak ta w Koryncie²⁹. Doniosłe znaczenie dla naświetlenia tego problemu ma tu list Klemensa Rzymskiego do Koryntian:

„Także i nasi Apostołowie wiedzieli przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, że będą spory o godność biskupią. Z tego też powodu, w pełni świadomości, co przyniesie przyszłość, wyznaczili biskupów i diakonów, a później dali

²³ Por. M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, 125.

²⁴ Nawet św. Piotr Apostoł siebie zalicza do grona prezbiterów (1P 5, 1).

²⁵ Tę tezę potwierdza praktyka posyłania swych przedstawicieli przez jedne Kościoły do innych gmin dla zaprowadzenia jedności. Takimi wysłannikami byli również biskupi. Przykładem jest Kościół w Antiochii Syryjskiej, dokąd sąsiednie gminy posyłały swych wysłanników, por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* 10, 2, Sch 10, 152, BOK 10, 135: „Tak właśnie postąpiły już Kościoły sąsiednie, które posłały jedne – swoich biskupów, inne zaś kapłanów i diakonów”; zob. J. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, w: *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, 159.

²⁶ Taką rolę biskupa mocno akcentują pisma Ojców Apostolskich, szczególnie Ignacego Antiocheńskiego.

²⁷ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnenses* 8, 1-2, Sch 10, 162, BOK 10, 138.

²⁸ Por. Nagy, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, s. 64.

²⁹ Por. Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa*, s. 89. Problematiczna jest także pozycja biskupa w Rzymie. Ignacy Antiocheński w *Liście do Rzymian* nie wspomina w ogóle imienia biskupa, ani nie daje żadnych o nim wzmianek. Swój list adresuje do Kościoła Rzymskiego, zob. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* 1-10, Sch 10, 126-138, BOK 10, 128-131. J. Rostworowski (*Charakter i znaczenie biskupstwa*, s. 89-90), opierając się na danych z *Pasterza* Hermasa, twierdzi, że właściwy zarząd gminy rzymskiej spoczywał w rękach kolegium prezbiterów, biskup zaś, w którego obecność nie wątpi, miałby zajmować się sprawami ogólnokościelnymi. Druga część tezy Rostworowskiego jest jednak wątpliwa. Wydawca najnowszej edycji *Pasterza* przypuszcza, że wymieniony w wizji drugiej Klemens nie jest tożsamy z Klemensem Rzymskim, por. Hermas, *Pastor. Visio* 2, 8, 3, Sch 53bis, 96, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 216 oraz 293, n. 31.

jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę³⁰.

Z powyższego tekstu wynika, iż w czasach Klemensa Rzymskiego zarząd Kościołów lokalnych był kolegialny, a taki ustrój został przekazany tradycją apostołską. Wskazuje na to jednoznacznie wymienienie tylko dwóch stopni hierarchicznych: episkopów (prezbiterów) i diakonów. W przewidywaniu apostołów spory miały powstawać o przywództwo w Kościele, dlatego sami dbali o ustanowienie hierarchii wzorując się na działalności Jezusa, ale Klemens nie wspomina o zwierzchnictwie indywidualnym, ani nawet o czymkolwiek prymacie w owym kolegium starszych. Gdyby przyjąć, że apostołowie tworzyli hierarchię trójstopniową (biskup – prezbiter – diakon), należałoby spodziewać się, jej występowania również we wszystkich gminach chrześcijańskich czasów apostołskich³¹ i przyznać rację M. Sieniatyckiemu, lecz takiego zjawiska nie obserwujemy. Tymczasem ciągle uzasadnianie przez Ignacego Antiocheńskiego w jego listach potrzeby istnienia i znaczenia urzędu biskupiego świadczy o tym, że ten urząd dopiero się tworzył. Potwierdzają to także wątpliwości Euzebiusza z Cezarei, który, według poglądów swojej epoki, chce widzieć następców apostołskich tylko w biskupach i ma z tym poważne problemy³².

Nietrudno więc zauważyć stopniowe, czasem szybkie, czasem długotrwałe, przechodzenie od kolegialności do monarchiczności w sprawowaniu władzy w Kościele. Proces ten zaczyna się w Kościołach lokalnych, gdzie władza kolegium starszych ustępuje miejsca pojedynczym biskupom, by później tworzyć struktury metropolitalne, aż wreszcie doprowadzić do ukonstytuowania się urzędu papieskiego³³.

Drugim argumentem jest brak rozróżnienia tych urzędów w terminologii. Początkowo określenia *episkopoi* i *presbyteroi* były synonimami i odnosiły się do tej samej grupy starszych, występującej w Kościołach lokalnych od czasów apostołskich. Ścisłe rozróżnienie tych nazw dokonało się ostatecznie w III wieku. Takie stanowisko reprezentuje większość Ojców Kościoła i, w opinii większości badaczy współczesnych, jest ono najbardziej prawdopodobne³⁴.

Trzecim wreszcie argumentem jest pozycja biskupa w kościele lokalnym. Początkowo podmiotem działania była gmina chrześcijańska. Biskup nie działał

³⁰ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 44, 1-2, Sch 167, 172, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 70-71.

³¹ Taki stan rzeczy wyklucza J. Rostworowski (*Charakter i znaczenie biskupstwa*, s. 86nn), a jego argumentację należy uznać za wystarczającą.

³² Por. Euzebiusz, HE III 4, 3-4, Sch 31, 100, POK 3, 94: „Ilu zaś było i jacy byli prawdziwi następcy apostołów, godni sprawowania urzędu pasterskiego w kościołach przez nich założonych, niełatwo podać, z wyjątkiem tych, których imiona można pozbiierać z pism Pawłowych”.

³³ Por. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, s. 161-162.

³⁴ Por. Bartnik, *Kościół*, s. 220; Nagy, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, s. 6; Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa*, s. 77.

niezależnie od gminy, lecz w jej imieniu. Świadczą o tym listy wysyłane przez hierarchów do innych kościołów, pisane niemal zawsze w imieniu nie własnym, lecz gminy³⁵. Tak też czyni Klemens Rzymski rozpoczynając swój list adresem:

„Kościół Boży w Rzymie do Kościoła Bożego w Koryncie”³⁶.

Poza tym zwierzchnicy gmin byli wybierani przez członków całej gminy³⁷. Trzeba przy tym zaznaczyć, że wybór biskupa przez wiernych Kościoła lokalnego świadczył o przekazaniu mu władzy przez samego Boga, a włożenie rąk przez innych biskupów jest sprawą wtórną. Biskup rzymski Korneliusz (251-253) uważał się za prawowitego biskupa, ponieważ został prawomocnie wybrany, a Nowacjana traktował jako uzurpatora, chociaż on też otrzymał włożenie rąk trzech sąsiednich biskupów. W jednym ze swych listów papież Korneliusz pisał do biskupa Fabiusza z Antiochii:

„Ten bowiem [Nowacjan] [...] usiłował ująć, gwałtem zagarnąć i zagrabić dla siebie biskupstwo, którego mu z góry nie dano. [...] gwałtem ich przymusił do dania sobie święceń biskupich, przez udane jakieś i nic nie znaczące rąk włożenie”³⁸.

Prawdopodobnie praktyka wyboru starszych przez lud miała miejsce już w czasach św. Pawła³⁹.

Wybór przełożonych przez członków całej gminy poświadcza też źródło bliskie czasom apostołskim: *Nauka Dwunastu Apostołów – Didache*.

„Wybierzcie zatem sobie biskupów i diakonów godnych Pana, ludzi cichych, spokojnych, bezinteresownych, wiarygodnych i wypróbowanych”⁴⁰.

Pisma powyższego lekceważyć nie wolno, bowiem cieszyło się ono wielkim szacunkiem we wczesnym Kościele – odwołania do niego występują w wypowiedziach Ojców Kościoła, orzeczeniach synodów, a nawet zaliczano je czasem do kanonu pism Nowego Testamentu⁴¹; jest ono świadectwem życia

³⁵ Por. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, s. 159.

³⁶ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*. Introd., Sch 167,98, POK 10, 51. Inaczej postępuje Ignacy Antiocheński, piszący swe listy we własnym imieniu. On jednak czuł się już zwolniony z urzędu biskupiego”, por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* 9, 1, Sch 10, 136, BOK 10, 131: „Pamiętajcie w modlitwie waszej o Kościele w Syrii, który ma teraz zamiast mnie Boga za pasterza”; zwraca się tu do Kościołów, które go przyjmowały jako więźnia w drodze do Rzymu.

³⁷ Por. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, s. 159.

³⁸ Eusebius, HE VI 43, 8-9, Sch 41, 155-156, POK 3, 301-302; por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, 161.

³⁹ Taką tradycję apostołską potwierdza synod w Kartaginie (254), por. *Concilium Carthaginiense: Epistula S. Cypriani* 67, 5, 1, w: *Dokumenty synodów*, t. 1: *Od 50 do 381 roku*, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006, 18.

⁴⁰ *Didache* 15, 1, Sch 248, 192, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 40.

⁴¹ Por. M. Starowieyski, *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache* (Wstęp), BOK 10, 25.

gmin chrześcijańskich w II wieku⁴². Od razu można zauważyć, że hierarchia kościelna jest w nim dwustopniowa: biskupi (prezbiterzy) i diakoni. W takiej formie przetrwała od czasów apostoelskich i była czymś naturalnym jeszcze w momencie powstania *Didache*. Ten fakt zdaje się potwierdzać wcześniejszą tezę o niepowoływaniu przez apostołów pojedynczych biskupów stojących na czele Kościołów lokalnych. Zarząd gmin był raczej wciąż kolegialny, przynajmniej na terenie znanym autorowi *Nauki Dwunastu Apostołów*. Praktyka wybierania przełożonych przez ogół wiernych gminy, miała swoje uzasadnienie w trosce, aby na urzędy nie dostawali się ludzie niegodni, lecz tylko ci, którzy posiadają odpowiednie przymioty osobowości. Gmina sama powinna się troszczyć o właściwego biskupa⁴³. Kandydat podlegał powszechnej ocenie w chwili wyboru, jak również zapewne w trakcie sprawowania swej funkcji, którą można było utracić⁴⁴. W jakiś sposób przełożeni byli więc zależni od gminy i działali w jej imieniu, pełniąc powierzone sobie zadania. Ciekawy jest pod tym względem kanon 16 Soboru Nicejskiego (325)⁴⁵, który potwierdza istniejący jeszcze w IV wieku, silny związek, jaki zachodził między duchownym a gminą, dla której został on ustanowiony. Okazuje się bowiem, że święcenia przyjęte w jednej gminie nie upoważniały do pełnienia urzędu w innej. Jeśli ktoś chciał sprawować swój urząd poza macierzystym Kościołem lokalnym, wymagano od niego ponownych święceń; inaczej niepodobna rozumieć tej uchwały soborowej.

Podobnie przytaczany już wcześniej *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego świadczy o obowiązku troski wspólnoty o swoich przełożonych. Dodana zasada, że po śmierci tych ustanowionych przez apostołów zwierzchników „inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę”⁴⁶, wskazuje na wybory episkopów-prezbiterów przez całą gminę, bowiem o tym, czy ktoś jest wypróbowany, czyli godny urzędu starszego, decyduje powszechna ocena

⁴² Powstanie *Didache* datuje się najczęściej na I. poł. II wieku, a miejsce jej powstania lokuje się w Palestynie-Syrii, por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 144.

⁴³ Por. G. Deussen, *Weisen der Bischofswahl im 1. Clemensbrief und in der Didache*, ThG 62 (1972) 133-134.

⁴⁴ Przypadki pozbawiania urzędu kościelnego spotykamy w pierwotnym Kościele nierzadko. Np. usunięto z urzędu biskupów święcących Nowacjana, z których jeden pozostał w Kościele jako laik, por. Eusebius, HE VI 43, 10, Sch 41, 156, POK 3, 302.

⁴⁵ Por. *Concilium Nicaenum* can. 16, w: *Dokumenty soborów powszechnych* (= DSP), t. 1: *Sobory 325-787*, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 41-43: „Gdy ktokolwiek ośmiela się przyjąć duchownego należącego do innego biskupa i święcić (χειροτονῆσαι) go dla swego własnego Kościoła bez zgody biskupa, od którego odszedł, to takie święcenia (χειροτονία) są nieważne”.

⁴⁶ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 44, 2, Sch 167, 172, BOK 10, 71.

całej wspólnoty⁴⁷. Jeszcze synod kartagiński z 254 r.⁴⁸ oraz św. Cyprian⁴⁹ potwierdzają tę praktykę w prawie wszystkich Kościołach lokalnych.

Model wczesnego ustroju Kościoła pochodzi ostatecznie od samego Jezusa. On jest głową Kościoła, On wybiera Dwunastu i posyła ich, aby byli apostołami ludu, i On ustanawia prezbiterów, którzy przejmą ster Kościołów lokalnych, uczestnicząc we władzy kolegium apostołskiego. Ten model, przekazany tradycją apostołską, przyjmuje Kościół i na nim buduje swoje struktury hierarchiczne. W ten sposób ukazuje organizację Kościoła lokalnego Ignacy Antiocheński. Autor ten, będąc biskupem w Antiochii Syryjskiej, jest zapewne kontynuatorem tradycji Piotra Apostoła. W liście do Magnezjan tak pisał:

„Starajcie się wszystko czynić w zgodzie Bożej pod kierunkiem biskupa, który zastępuje wam Boga, kapłanów zastępujących radę apostołów i moich najdroższych diakonów, mających udział w posłudze Jezusa Chrystusa⁵⁰.”

Ze słów Ignacego wynika, że głową Kościoła powszechnego i każdego lokalnego jest Jezus Chrystus. Spadkobiercą władzy apostołskiej jest w Kościele lokalnym kolegium prezbiterów⁵¹. Ignacy ma więc gotową współzależność między apostołami i prezbiterami – w obu przypadkach ustanowionymi przez Chrystusa. Uzupełnia więc obraz Kościoła lokalnego, dostosowując go do wizerunku Kościoła Jezusowego, wskazaniem biskupa jako reprezentanta Jezusa Chrystusa (głowy Kościoła powszechnego). Jest to przykład refleksji teologicznej w Kościele, uzasadniającej konieczność istnienia stopni hierarchicznych. Model ustroju Kościoła z czasów Jezusa Chrystusa, jest więc przeszczepiany później na grunt Kościołów lokalnych. Schemat jest ten sam i odzwierciedla ustrój Kościoła Jezusowego: Głowa Kościoła (Jezus Chrystus) – pasterze (apostołowie) – lud wierny ↔ Głowa Kościoła lokalnego (biskup) – pasterze

⁴⁷ Por. Deussen, *Weisen der Bischofswahl im 1. Clemensbrief und in der Didache*, s. 130-131.

⁴⁸ Por. *Concilium Carthaginiense* (254): *S. Cypriani epistula* 67, 3, 1-2 i 5, 1-2, *Dokumenty synodów*, t. 1, 17-18: „A i lud nie może sobie pochlebiać, że nie zawinił, jeśli pozostaje w łączności z grzesznym kapłanem i na to się zgadza, aby jego zwierzchnik niesprawiedliwie sprawował urząd biskupi. [...] W jego szczególnej jest mocy albo wybierać godnych kapłanów, albo niegodnych odrzucać. [...] Toteż stosownie do nauki Bożej i praktyki apostołów należy przestrzegać i zachowywać to, co u nas i prawie we wszystkich prowincjach jest zachowywane, odnośnie należytego ustanowienia zwierzchnika. Do ludu, który ma go otrzymać, przybywają pobliscy biskupi tejże prowincji i zostaje ustanowiony biskup w obecności ludu, który życie poszczególnych zna doskonale i zdaje sobie sprawę z postępowania każdego. Widzimy, że tak samo było u was przy wyborze Sabina, naszego kolegi, który został wybrany głosem wszystkich wiernych”.

⁴⁹ Por. Cyprianus, *Epistula* 59, 5, CCL 3C, 346, tłum. W. Szoldrski, PSP 1, 181: „biskup [...] jest wybrany zgodnie z głosem całego ludu”.

⁵⁰ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios* 6, 1, Sch 10, 98, BOK 10, 121; por. tenże, *Epistula ad Trallianos* 3, 1, Sch 10, 112, BOK 10, 124.

⁵¹ Podobnie pochodzenie prezbiteratu przedstawi później św. Cyprian, por. *Epistula* 3, 3, CCL 3B, 14, PSP 1, 32: „Diakoni powinni pamiętać, że apostołów, to jest biskupów i zwierzchników, wybrał Pan”.

(prezbiterzy) – lud wierny. Jest rzeczą ciekawą, że ten ustrój Kościoła musiał odpowiadać zarówno chrześcijanom pochodzenia żydowskiego, jak i nawróconym z pogaństwa. Można w nim zauważyć podobieństwo do funkcjonowania synagogi kierowanej przez radę starszych, jak i do ustroju miast cesarstwa wzorowanego na Rzymie, gdzie władzę sprawował senat, a głos ludu był znaczącym czynnikiem. W obu przypadkach władza była kolegialna i ten fakt również zdaje się potwierdzać tezę, że jest rzeczą mało prawdopodobną, by w czasach apostołskich i w okresie bezpośrednio po nich następującym zarząd gmin chrześcijańskich był inny, niż kolektywny.

Syntezę powyższych argumentów znajdujemy później w poglądach św. Hieronima, który wprost mówi o wyłanianiu się episkopatu z prezbiteratu:

„Ten sam więc jest prezbiterem, który jest biskupem, zanim z podszeptu diabła narodziła się w religii stronnictwo i ludzie mówili: «Ja jestem Pawła, ja Apollosa, ja zaś Kefasa». A więc kościoły były kierowane wspólną radą prezbiterów. Skoro zaś każdy uważał, że ci których ochrzcił, należą do niego, a nie do Chrystusa, na całym świecie zarządzono, aby jeden wybrany spośród prezbiterów przewodniczył pozostałym, troszcząc się o cały Kościół, aby ziarna rozłamu były usunięte. Gdyby ktoś mniemał, że zdanie to nie pochodzi z Pism, lecz od nas, że biskup i prezbiter to jedno, i że jedno imię jest z urzędu, a drugie z wieku, niech przeczyta słowa Apostoła mówiącego do Filipian [...]. Lecz ponieważ w owym czasie tych samych ludzi nazywano biskupami co i prezbiterami, dlatego bez różnicy powiedział o biskupach jak i o prezbiterach. [...] Stopniowo zaś całą troskę zaczęto powierzać jednemu, aby usunąć załączki niezgody. Tak więc prezbiterzy wiedzą, że wedle zwyczaju Kościoła podlegli są temu, który został postawiony nad nimi. Biskupi niech wiedzą, że są przełożonymi prezbiterów raczej na mocy zwyczaju niż na mocy prawdy ustanowienia Pańskiego i że powinni wspólnie rządzić Kościołem⁵².

Świadectwo św. Hieronima jest o tyle cenne, że pochodzi z epoki (koniec IV wieku), kiedy diametralnie zmieniło się oblicze hierarchii kościelnej, a urząd biskupa był już ukształtowany. W czasach św. Hieronima zarząd Kościoła znajdował się całkowicie w rękach biskupów, którzy pełnili go w sposób autonomiczny – niezależnie od pozostałej hierarchii (w tym prezbiterów) i ogółu wiernych, podejmując decyzje w sprawach kościelnych na synodach. Pozycja prezbiterów była pomniejszana, nawet w stosunku do diakonów, i nie mogło to być zjawisko marginalne, skoro Sobór Nicejski I (325) musiał nakazywać zachowanie właściwego porządku hierarchicznego⁵³. W tym kontekście na-

⁵² Hieronymus, *Commentaria in epistolam ad Titum* 1, 5, PL 26, 562C-563C, tłum. A. Baron, ŹMT 28, 136-137.

⁵³ Por. *Concilium Nicaenum* can. 18, DSP 1, 43-45: „Doszło do wiadomości świętego i wielkiego soboru, że w niektórych miejscowościach i miastach diakoni podają Komunię prezbiterom. Ani kanon ani zwyczaj nie pozwala na to, aby ci, którzy nie mogą składać ofiary, podawali Ciało Chrystusa tym, którzy mogą. Sobór dowiedział się także tego, że niektórzy diakoni przyjmują

leży interpretować teorię Hieronima o początkach episkopatu. Formułując ją chciał niewątpliwie ten Ojciec Kościoła przypomnieć znaczenie prezbiteratu i jego rangę. Z *Komentarza Listu św. Pawła do Tytusa* wynika, że św. Hieronim dostrzegał pierwotną identyczność prezbiteratu i episkopatu, która przejawia się w równoznaczności terminów oraz kolegialnym zarządzie Kościołem lokalnym. Zmiana zarządu z kolegialnego na monarchiczny zaszła z konkretnego powodu – aby zachować jedność i spójność Kościoła, by nie dochodziło do rozłamów z jakichkolwiek przyczyn. To jest zrozumiałe i słuszne: „Stopniowo zaś całą troskę zaczęto powierzać jednemu, aby usunąć zalążki niezgody” – czytamy. Nie stało się to od razu, na mocy jednorazowego rozporządzenia, gdyż o takowym nie mamy znikąd żadnej wiadomości. Użyte przez Hieronima sformułowanie „in toto orbe decretum est” wskazuje raczej na pewną ewolucję, bowiem „decretum est” pochodzi od czasownika *decerno*, który znaczy też tyle, co *stoczyć rozstrzygającą walkę, walczyć aż do rozstrzygnięcia, rozstrzygnąć, ustalić, wyjaśnić, zawyrokować, postanowić, powziąć postanowienie, zdecydować się*⁵⁴. Owo rozróżnienie dokonuje się u Hieronima na płaszczyźnie władzy rządzenia, a więc kierowania życiem Kościoła lokalnego. Dopatrywanie się w wypowiedzi św. Hieronima rozróżnienia kapłaństwa niższego rzędu, wyższego rzędu lub wyróżniania biskupów jako posiadających tzw. pełnię kapłaństwa z ustanowienia Bożego jest jakąś nadinterpretacją i nie wynika bezpośrednio z jego *Komentarza Listu do Tytusa*. Tak jednak wyjaśnia tę kwestię H. Bogacki. Autor ten, nawiązując do słów św. Hieronima: „Niech słuchają biskupi, mający władzę ustanawiania prezbiterów w poszczególnych miastach”⁵⁵, dopatruje się pełni kapłaństwa we władzy udzielania święceń: „Wydaje się, że niemożność udzielania święceń uważa Hieronim nie za wynik zakazu kościelnego, ograniczającego władzę kapłanów, lecz za brak wszelkich uprawnień w tej dziedzinie, pochodzący wprost z ustanowienia Bożego”⁵⁶. Przy takiej interpretacji rodzi się pytanie, kto udzielał święceń w Koryncie i innych miastach, które przez długi czas nie posiadały monarchicznego biskupa? Poza tym wspomniane słowa św. Hieronima oddają sytuację Kościoła z jego czasów i stanowią inwokację do jemu współczesnych biskupów, którym chce przypomnieć tradycję Kościoła. W tej kwestii nie pozostawia wątpliwości podsumowanie rozważań na temat Tt 1, 5, jakie daje sam Hieronim: „Tak więc prezbiterzy wiedzą, że wedle zwyczaju Kościoła podlegli są temu, który został postawiony nad nimi. Biskupi niech wiedzą, że są przełożonymi prezbiterów raczej na mocy zwyczaju niż na mocy prawdy ustanowienia Pańskiego i że powinni wspólnie rządzić Kościołem”. Przechodzi on

Komunię nawet przed biskupami. Wszystko to musi się skończyć. Diakoni niech pozostają w granicach swoich przywilejów i niech wiedzą, że są sługami biskupów i że są niżsi od prezbiterów”.

⁵⁴ Por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 1998, 18-19.

⁵⁵ *Commentaria in epistolam ad Titum* 1, 5B, PL 26, 562A, ŽMT 28, 135.

⁵⁶ H. Bogacki, *Teoria św. Hieronima o pochodzeniu biskupstwa monarchicznego*, CT 35 (1964) fasc. 1, 6.

od tradycji do sytuacji czasów sobie współczesnych. Pierwsze zdanie podaje fakt świadomości prezbiterów („sciunt” – *indicativus*), że biskup jest ich przełożonym na mocy prawa kościelnego, i tego nie podważają, lecz je zachowują – postępują wobec biskupów lojalnie. Drugie natomiast jest wezwaniem skierowanym do biskupów, aby zrozumieli („noverint” – *coniunctivus*), że są przełożonymi bardziej według zwyczaju, niż woli Jezusa Chrystusa i powinni wspólnie z prezbiterami sprawować swój urząd⁵⁷. Słowa „magis consuetudine quam dispositionis Dominicae veritate” raczej świadczą o tym, że Hieronim dopuszcza poszukiwania uzasadnienia urzędu biskupiego w nauczaniu Jezusa, który przecież uczynił siebie jedyną głową Kościoła, ale ostatecznie episkopat wyrasta z tradycji Kościoła poszukującego najlepszych dla siebie struktur i dążącego do zapewnienia sobie jedności i porządku.

Najdawniejsze źródła chrześcijańskie, sięgające czasów apostoelskich, odsłaniają zatem obraz ewolucji urzędu biskupiego, który wyłania się bezpośrednio, jak wszystko na to zdaje się wskazywać, właśnie z prezbiteratu, a świadomość takiego stanu rzeczy przetrwała jeszcze do IV wieku, np. w myśli św. Hieronima. Pojawienie się biskupów, mających pieczę nad całością funkcjonowania Kościoła lokalnego podyktowane było potrzebą i koniecznością centralizacji władzy⁵⁸ dla zachowania porządku i jedności w Kościele.

Takie wnioski nasuwają niektóre źródła starożytne, interpretowane z punktu widzenia historyka, a naszym zadaniem było zwrócenie na nie uwagi. Jak zaznaczyliśmy to na wstępie, początki episkopatu nie zostały do tej pory zadowalająco zbadane i opisane. Potrzeba więc dalszych badań w tym zakresie.

SOME REMARKS CONCERNING THE ORIGINS OF THE BISHOP'S OFFICE FROM THE HISTORICAL PERSPECTIVE

(Summary)

Pursuant to the contemporary teaching of the Catholic Church bishops are deemed the successors of Apostles – and the only continuation in their offices. This thesis, posed by the dogmatic theology, should not be questioned. From the perspective of history, however, the issue is not that straightforward. The oldest monumental Christian scripts would rather suggest the separation of bishops from the presbyters. The following facts evidence this process:

⁵⁷ Tę grę słów zauważa H. Bogacki (*Teoria św. Hieronima*, s. 24nn).

⁵⁸ Odpowiada to tezie P. Benoit (*Les origines apostoliques*, s. 52-54), którą przytacza S. Nagy (*Hierarchia kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, s. 34): „episkopat monarchiczny powstał w wyniku naturalnych procesów ewolucyjnych jako produkt scalenia się dwóch tendencji nurtujących społeczność chrześcijańską: tendencji oddolnej, usiłującej wzmocnić w Kościołach lokalny pierwiastek władzy przez jej centralizację, i tendencji odgórnej, zmierzającej do wyposażenia ośrodków terenowych w nadrzędne prerogatywy apostoelskie”.

1. Presbyters have been commonly present since the beginnings of the Church in all church fellowships – as opposed to bishops. Even the old Church of Corinth was long marked by the absence of a bishop's office.
2. Originally, the terms *presbyteroi i episcopoi* were used interchangeably, even as long as until 3rd century.
3. There was a collegial management board of the then Churches.
4. The scripts of St. Hieronim still nurture the idea of bishops' and presbyters' oneness.
5. The above article shall stress the need to apply historical data in order to clarify the origins of the bishop's office.

Beata PAWŁOWSKA-BLAHACZEK
(Rzeszów, UR)

CORPORA SANCTORUM IN PACE SEPULTA SUNT, ET NOMINA EORUM VIVENT IN AETERNUM

Peregrinatio christiana do Rzymu w czasach Grzegorza Wielkiego

Zagadnienia związane z tytułową *peregrinatio christiana* do Rzymu u schyłku starożytności chrześcijańskiej na przełomie VI i VII stulecia, a więc w czasach Grzegorza Wielkiego, rozpatrzę w dwóch aspektach. W części pierwszej artykułu zajmę się infrastrukturą miejską w tym czasie i wskażę miejsca, które ułatwiały przybyłym *ad loca sancta* „funkcjonowanie” jako pątnikom w Wiecznym Mieście¹. Skupię się przede wszystkim na ksenodochiach, a więc schroniskach i noclegowniach wybudowanych specjalnie z myślą o ludziach odbywających peregrynację do Rzymu. W drugiej zaś części wskażę motywy odbywania tego rodzaju peregrynacji i konkretne osoby, znane często z imienia dzięki zachowanym źródłom.

Już od czwartego stulecia na drogach całej chrześcijańskiej Europy zaczęły pojawiać się grupy ludzi zdążających *ad loca sancta*. Zrodziła się wówczas potrzeba budowania schronisk dla podróżnych i pielgrzymów – ksenodochiów, mających zapewnić nie tylko – oczywiście w miarę możliwości – darmowy nocleg oraz doraźną opiekę: jedzenie, nowe ubranie, ale również podstawową opiekę lekarską² i posługę religijną. Temu celowi nie mogły służyć przecież zwykłe tawerny, o których powszechnie było wiadomo, iż

¹ Por. m.in. I. Milewski, *Rozwój chrześcijańskich instytucji dobroczynnych w Zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego w IV i V w.*, *PrzRel* 182 (1996) nr 4, 3-15; M. Wójcik, *Instytucje dobroczynne w „Listach” Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 21 (2001) t. 40-41, 337-351; też, *Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w Kościele starożytnym*, *VoxP* 22 (2002) t. 42-43, 327-351; B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Świeccy jako fundatorzy kościelnych budowli w Rzymie wczesnochrześcijańskim*, *VoxP* 22 (2002) t. 42-43, 339-337.

² Ksenodochia budowane wzdłuż uczęszczanych szlaków pątniczych, niekiedy pełniły też funkcję szpitali: świadczyły przybyłym pomoc medyczną, por. Wójcik, *Instytucje dobroczynne*, s. 343. Można przypuszczać, iż niektóre z nich – zwłaszcza te, które powstały w mniejszych miejscowościach lub na wsiach, gdzie nie było potrzeby tworzenia kilku wyspecjalizowanych instytucji – pełniły funkcje jak najbardziej ogólne, zob. E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV au VIII siècle*, Bruxelles 1972, 115.

uchodzą za nieodpowiednie miejsca dla chrześcijanina, zwłaszcza pątnika³. Korespondencja Grzegorza z Nyssy, dosadnie obrazuje pokusy, jakie czyhały na pątników w czasie ich wędrówki. Choć interesujący fragment odnosi się konkretnie do mnichów wschodnich udających się do Ziemi Świętej, możemy przypuszczać, iż z podobnymi problemami spotykano się także w Europie Zachodniej⁴. Dodatkowo synod w Laodycei z 375 r. wydał zakaz korzystania przez chrześcijan z usług prywatnych tawern⁵.

Sama instytucja ksenodochiów⁶ na Zachodzie wywodzi się – jak powszechnie wiadomo – z tradycji wschodniej⁷. Nakazana przez Chrystusa gościnność – (*hospitalitas*) i niesienie pomocy bliźniemu stała się w starożytnym Kościele jedną z najważniejszych cnót chrześcijańskich oraz niewątpliwie stanęła u podstaw udogodnienia pątnikom ich wędrówki do miejsc kultu. Niewielkie domy biskupie, zwłaszcza od V wieku, z uwagi na coraz większą

³ Por. J. Korpanty, *Hotele, restauracje i szynki w starożytnym Rzymie*, „Filomata” 182 (1964) 131-132; J. Wielowieyski, *Na drogach i szlakach Rzymian*, Warszawa 1984, 241-242.

⁴ Por. *Epistula* 2 (De iis qui adeunt Jerosolyma), PG 46, 1012BC, tłum. T. Sinko: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 226-227: „Ponieważ na Wschodzie zajazdy i gospody miasta nadržają wiele swobody i obojętności wobec złego, jak może ten, kto przechodzi przez dym, nie mieć podrażnionych oczu? Gdzie brudzi się także serce, przyjmując przez wzrok i słuch bezeczeństwa. Jakże więc będzie można przejść bez poruszenia namiętności przez miejsca dotknięte namiętnością?”; zob. też E. Jastrzębowska, *Pielgrzymie dewocjonalia. Grzegorz z Nyssy przeciw pielgrzymom*, MW 36 (1993) nr 10, 13-17; B. Kötting, *Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik*, StPatr 5 (1962) 360-367.

⁵ Por. *Concilium Laodicenum* can. 24, Hefele-Leclercq I/2 1012-1013.

⁶ Por. S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 275-336 (obszerna bibliografia); zob. też zebraną bibliografię: S. Longosz, *Charytatywna działalność starożytnych chrześcijan. Materiały bibliograficzne*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 493-510; także: J.M. Besse, *L'hospitalité monastique dans les solitudes orientales*, w: *Les moines d'Orient*, Paris 1900, 474-483; J. Imbert, *Les hopitaux en droit canonique*, Paris 1947; H. Leclercq, *Hôpitaux, hospices, hotelleries*, DACL VI 2, 2762-2765; C.C. Paolucci, *L'attività ospitaliera nell' antico monachesimo. Note su alcune testimonianze delle più antiche fonti monastiche*, „Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano” 6 (1986) 173-180; B. Pawłowska, *Urbs Sacra. Pielgrzymki i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV-VII w.)*, Kraków 2007, 215-245; R. Santangeli Valenzani, *Pellegrini, senatori e papi. Gli xenodochia a Roma tra il IX secolo*, „Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia” 19-20 (1996-1997) 203-226; H.G. Severin, *Pilgerwesen und Herbergen*, w: *Akten des XII. International Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn, 22-28 September 1991), I-II, Münster 1995, 329-330; F.R. Stasolla, *Gli xenodochia*, w: *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, ed. L. Pani Ermini, t. 1, Roma 2000, 189-191.

⁷ Przemawiają za tym wyraźnie odnajdywane w źródłach, chociażby greckie, jedynie zlatynizowane nazwy tych instytucji: *xenodochium* lub ich formy oboczne: *scenodochium*, *senodochium*, *synodochium* i in. Rzecz ciekawa, że starożytni chrześcijanie dość rzadko używali na oznaczenie swoich zakładów dobroczynnych terminów łacińskich: *hospitia*, *ospitium*, *hospitale*, *domus hospitalis*, choć funkcjonowały one już u autorów przedchrześcijańskich m.in. na oznaczenie kwatery gościnnej lub zajazdu, por. O. Hiltbrunner, s.v. *Xenodochium*, RE IX 1489-1490; Milewski, *Rozwój chrześcijańskich instytucji dobroczynnych*, s. 4; Stasolla, *Gli xenodochia*, I, s. 187-199, a także II (Roma 2001), s. 156-157.

liczbę pątników *ad loca sacra*, nie mogły już ich wszystkich pomieścić. Do tego należałoby dodać wzrastającą liczbę klasztorów, których reguły również zalecały opiekę nad pielgrzymami, ubogimi i bezdomnymi⁸. Jeśli przybysz był chory, zapewniano mu leczenie; jeśli miał zniszczone ubranie, dawano mu nowe; jeśli był ubogi, ofiarowywano mu często drobne pieniądze, sprawdzając jednak uprzednio, czy nie jest oszustem i nie pojawił się w schronisku celem łatwego zdobycia pieniędzy⁹. Na pierwszym miejscu stawiano więc – jak wiadać – przede wszystkim zaspokojenie potrzeb duchowych, dając pielgrzymom mnóstwo okazji do medytacji i modlitw. Wydaje się, iż nie było formalnego cennika wskazującego, jaką opłatę każdy z odwiedzających miałby wnieść za otrzymany “pokarm fizyczny i duchowy”. Możemy się jednak domyślać, że istniał zwyczaj pozostawiania przez tych, którzy sobie mogli na to pozwolić, datków różnej wysokości.

W czasach Grzegorza Wielkiego¹⁰, jak wynika z jego korespondencji, w miarę prężnie działały w Wiecznym Mieście co najmniej cztery instytucje dobroczynne, z usług których mogli korzystać przybywający pątnicy. Można jednak przypuszczać, że inne, zakładane wcześniej, biorąc pod uwagę chociażby ich usytuowanie, również funkcjonowały¹¹. I tak w liście Grzegorza z 591 r.

⁸ Por. *Regula S. Benedicti* 53, 1, SCh 182, 610-612 (*De hospitibus suscipiendis*): „Omnes superuenientes hospites tamquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est: «Hospis fui et suscepistis me», et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime domesticis fidei et peregrinis”; tamże 61, 1-3, SCh 182, 636-638 (*De monachis peregrinis, qualiter suscipiantur*): „Si quis monachus peregrinus de longinquis provinciis supervenerit, si pro hospite voluerit habitare in monasterio et contentus est consuetudinem loci quam invenerit, et non forte superfluitate sua perturbat monasterium, sed simpliciter contentus est quod invenerit, suscipiatur quanto tempore cupit”.

⁹ Por. L. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. A. Flasińska – M. Radlińska-Kardaś, Wrocław 1981, 231; D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV et V siècles*, Paris 1925, 178-184; Longosz, *Ksenodochia*, s. 330.

¹⁰ Biografię Grzegorza Wielkiego odnajdziemy m.in. w: M. Banniard, *Geneza kultury europejskiej V-VIII wieku*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1995, 133-137; J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948; T. Wolińska, *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyjską*, Łódź 1998; R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Łódź 2003.

¹¹ Chodzi mianowicie o tzw. *xenodochium Pammachii* założone w latach dziewięćdziesiątych IV w. przez rzymskiego senatora Pammachiusza w rzymskim morskim porcie Ostii (usytuowanie oraz szczegóły jego funkcjonowania por. m.in.: S. Coccia, *Il „Portus Romae” tra tarda antichità e altomedioevo*, w: P. Delodu, *La storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, Firenze 1993, 177-200; P.A. Février, *Ostie et Portus à la fin l'antiquité*, „Mélanges d'Archéologie et d'Histoire” 70 (1958) 295-330; Longosz, *Ksenodochium*, s. 309-310 i 332-333; Rajna, *Strade, pellegrinaggi*, s. 13; G.B. De Rossi, *I monumenti cristiani di Porto*, BAC 4 (1866) 37-51; tenże, *Dello xenodochio di Pammachio*, BAC 24 (1886) 50-51; „Roman Ostia” revisited. *Archeological and historical papers in memory of R. Meiggs*, ed. A. G. Zevi – A. Claridge, London 1996, 267-307 i inne). W biografii Symmachusa (498-514), zawartej w *Liber Pontificalis* (ed. L. Duchesne, I-III, Paris 1955, I 263), odnajdujemy zapis, że on: „Item ad beatum Petrum et ad beatum Paulum et ad sanctum Laurentium pauperibus habitacula construxit”. Pojawia się tu termin *pauperibus habitacula*, co dosłownie oznacza: „pomieszczenie, dom dla biednych, osłabionych,

skierowanym do subdiakona Piotra, administratora dóbr Kościoła rzymskiego na Sycylii, czytamy:

„Przyślij nam wpłaty gospody (*xenodochii*) przy Nowej Drodze, które – jak piszesz – masz u siebie”¹².

Położenie tego ksenodochium lokalizuje się przy Via Nova w pobliżu kościoła św. Nereusza i Achillea¹³ (dawny *titulus Foscialae*¹⁴), niedaleko kom-

opadających z sił” (por. Ae. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, I, Patavia 1940, 631 lub ed. Prati 1865, III, 255: s.v. *habitaculum* – „locus, in quo quis habitat”). W ramach dobroczynności chrześcijańskiej rozciągano m.in. opiekę nad ludźmi potrzebującymi wsparcia. Być może i z ich usług mogli korzystać pątnicy. Na Zachodzie bowiem w IV i w V stuleciu nie wykształcił się jeszcze w pełni zakres funkcji pełnionych przez poszczególne instytucje charytatywne, jak to miało miejsce w tradycji wschodniej. Wymienione w tym ostatnim źródle schroniska zostały wybudowane przecież przy trzech głównych rzymskich bazylikach: św. Piotra na Watykanie, św. Pawła przy Drodze Ostyjskiej oraz św. Wawrzyńca na *Campo Verano* przy Drodze Tyburtyńskiej. Były to przecież w tym okresie – jak chociażby poświadcza poeta Prudencjusz w *Peristephanon* (XII [Piotr i Paweł], CCL 126, 379-381, PSP 43, 289-290; II [Wawrzyniec], CCL 126, 257-277, PSP 43, 210-229), miejsca kultu nawiedzane tłumnie nie tylko przez mieszkańców – pątników z samego Rzymu i z okolicznych stron, ale również z odleglejszych krain. Pojawienie się za pontyfikatu Symmachusa przy trzech głównych rzymskich bazylikach przytułków potwierdzają również źródła aż do XII wieku, w których czytamy w prawie niezmienionej formie zdanie: „Symmachus papa [...] ad beatum Petrum, et beatum Paulum apostolos, et ad sanctum Laurentium martyrem pauperibus habitacula construxit” (szczegóły zob. B. Pawłowska, *Urbs Sacra*, s. 220-227. Źródła z VI wieku, zwłaszcza *Liber Pontificalis* (= *LibPont*), wskazują na funkcjonowanie kolejnego ksenodochium za papieża Wigiliusza (537-555) przy Via Lata: „Fecit enim Vilisarius patricius xenodochium in via Lata; et in via Flaminea iuxta civitate Mortas monasterium sancti Iuvenalis, ubi possessiones et dona multa largius est” (I 296) i za papieża Leona III (795-816): „Enim vero et in oratorium sanctae Dei genetricis, sito in senodochio Firmis fecit vestem de stauraci pulcherrima” (II 12). Wymienione tu oratorium Świętej Bożej Rodzicielki to późniejsze oratorium s. Mariæ (II 46, n. 108: *xen. Firminis – orat. S. Mariæ*), które w średniowieczu zostało przebudowane na kościół *S. Maria in xenodochio* (por. ICVR II 445, 186: „Supra Ianuam templi S. Mariæ de Trivio quae dicitur in Xenodochio: HANC VIR PATRICIUS VILISARIUS URBIS AMICUS”; zob. też: C. Bertelli – G. Paluzzi, *S. Maria in via Lata*, Roma 1971; C. Cecchelli, *S. Maria in Via*, Roma 1925, 14-16; L. Cavazzi, *S. Maria in via Lata e gli odierni scavi nel suo antico oratorio*, „Miscellanea di storia e cultura ecclesiastica” 3:1904-1905, 193-203). Z materiału źródłowego wynika, że w poł. VI wieku przy Via Lata funkcjonowała prywatna fundacja – *xenodochium Vilisarii*, która albo upadła, a na jej miejscu pojawiła się i na przełomie VIII i IX w. prowadziła swą działalność, pod zmienioną nazwą *senodochium Firminis*, albo też funkcjonowała przez cały czas (zmieniając tylko nazwę) i przetrwała aż do czasów średniowiecza, gdy na jej miejscu wybudowano kościół.

¹² Gregorius, *Epistula* I 42, CCL 140, 55-56: „Pensiones xenodochii de via-nova, quantas mihi indicasti, quia apud te habes, nobis dirigere”, tłum. Czuj I 79.

¹³ Por. R. Krautheimer, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, III, Città del Vaticano 1967, 135-152.

¹⁴ *Titulus Fasciolae* wymieniony jest w aktach synodu rzymskiego z 499 r., por. F. Guidobaldi, *L'inserimento delle chiese titolari di Roma nel tessuto urbano preesistente: osservazioni ed implicazioni*, w: *Quaeritur inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre U.M. Fasola*, Città del Vaticano 1989, 386-391; L. Pani Ermini, *Roma tra fine del IV e gli inizi del V secolo*, w: *Milano capitale dell'*

pleksu term Karakalli¹⁵. Nie ma niestety innych, bardziej szczegółowych wzmianek, dzięki którym moglibyśmy bardziej precyzyjnie określić czas powstania tego ksenodochium; jedno wiemy na pewno – funkcjonowało ono i prowadziło swą działalność dobroczynną już w 591 r., a kierował nim wówczas – jak poświadcza cytowany wcześniej list – diakon Florencjusz.

Kolejną instytucją dobroczynną, wymienioną przez Grzegorza Wielkiego, jest *xenodochium Anichiorum*:

„A my na prośbę najmilszego syna naszego diakona Florencjusza, obiecaliśmy dziesięć kłaczy z ogierem przytulisku (*xenodochio*) Anicjów – gdzie jak wiadomo – jest on przełożonym”¹⁶.

Musiała ona rzeczywiście dobrze prosperować, skoro wzmiankę o niej odnajdziemy również w źródłach późniejszych, m.in. w biografii papieża Leona III (795-816). To właśnie dzięki niej możemy pokusić się o bliższe sprecyzowanie miejsca położenia tego ksenodochium:

„oratorium sanctae Luciae in xenodochio qui dicitur Anichiorum”¹⁷.

Jak się wydaje, zostało ono ufundowane przez *gens Anicia*. Dwie osoby możemy zidentyfikować jako ewentualnych jego założycieli: Anicius Acilius Glabrio Faustus – konsul w 438 i prefekt Rzymu w latach 408-437¹⁸ albo Anicius Acilius Aginatus Faustus – konsul w 483 oraz prefekt Rzymu w latach 475-482 i 502-503¹⁹. Tę kwestię, według Riccardo Santangeli Valenzani²⁰, rozwiązuje odnaleziony i odczytany przez M. Guarducci²¹ fragment inskryp-

imperio romano. Felix temporis reparatio. Atti del convegno archeologico internazionale (Milano, 8-11 III 1990), Milano 1992, 195-196.

¹⁵ Por. M.G. Cecchini, *Terme di Caracalla, sepolcreto altomedievale*, RivAC 63 (1987) 380-381; Krautheimer, *Corpus Basilicarum*, III, s. 135-152; Santangeli Valenzano, *Pellegrini, senatori e papi*, s. 212-213; R. Santangeli Valenzano – R. Volpe, *Nova via*, „Bullettino della Commissione Archeologica. Comunale di Roma” 93 (1989-1990) 23-30.

¹⁶ *Epistula* IX 8, CCL 140A, 570: „Filio nostro Florentino diacono, xenodochio Anichiorum, cui praesse dignoscitur”, Czuj III 61-62; por. też: s.v. *Xenodochium Aniciorum*, *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, ed. E.M. Steinby, Roma 1999, 215-216.

¹⁷ LibPont II 25.

¹⁸ Por. odnaleziony fragment inskrypcji wykutej *ad circum Flaminium*: „DD * NN * AETERNIS * PRINCIPIBUS * HONORI * (et Theodosio augusto) / ANICIUS * ANCILIUS * GLABRIO * FAUSTUS * VC * PRAEF * VR(bi) / FATALI * CASV * SVBVERSAM * IN * FORMAM * PRISCI * VSVS”, CIL VI 1676.

¹⁹ Por. J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II, Cambridge 1980, s. v. Faustus: Anicius Acilius Glabrio Faustus 8, 452-454; Anicius Acilius Aginatus Faustus 4, 451-452.

²⁰ Por. Santangeli Valenzano, *Pellegrini, senatori e papi*, s. 205-207.

²¹ Por. M. Guarducci, *Intorno all'epigramma greco del basso Impero concernente il santuario di Bellone e il Circo Flamino*, „Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica” 82 (1954) 383-397; też, *L'epigrafia di Fausto e le nuove scoperte in Campo Marzio*, „Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti” 42 (1969/1970) 219-243.

cji: FAVSTVS XENODOCHOS²², wskazujący, iż fundatorem ksenodochium był Glabirion Faustus. Możemy przyjąć bardzo ogólnie, że czas jego powstania przypada na V wiek.

Za czasów Grzegorza Wielkiego funkcjonowało również ksenodochium Waleriusza, ufundowane również w V wieku przez *gens Valeria*. Z korespondencji papieskiej dowiadujemy się, że kierował nim wówczas subdiakon Antoniusz. Grzegorz wspomina też spory toczony między opatem klasztoru św. Maksyma i Agaty w Panormos, a administratorami ksenodochium o posiadłości na terenie panormitańskim²³. W ślad za G. B. De Rossim *domus familiarum Valerii* lokalizuje się na Monte Caelio²⁴ przy kościele św. Szczepana. Ksenodochium to funkcjonowało przez długi okres czasu, bowiem wzmiankę o nim odnajdujemy również w biografii papieża Stefana III (768-772):

„Dirigentes illum in xenodochio Valerii, ibidem postmodum ex eodem oculorum effoditione vitam finit”²⁵.

I wreszcie czwarta instytucja filantropijna, dwukrotnie wspominana przez Grzegorza Wielkiego – ksenodochium usytuowane przy wejściu do bazyliki św. Piotra. W liście datowanym na 598 r. czytamy:

„Nam poważnie zależy na uporządkowaniu rachunków zmarłego skarbnika Bonifacjusza, dlatego, iż jakąś część swego majątku zapisał domowi zajezdnemu (*xenodochia*) położonemu przy kościele błogosławionego Piotra, Księcia Apostołów”²⁶.

Źródła nie pozwalają jednoznacznie stwierdzić, czy owo ksenodochium funkcjonujące w czasach Grzegorza Wielkiego jest kontynuacją *pauperibus habitaculum ad beatum Petrum*, założonego przez papieża Symmachusa (498-514)²⁷, czy też chodzi tutaj o jakąś zupełnie nową fundację, powstałą czy to na gruzach poprzedniej, czy też funkcjonującą zupełnie niezależnie. Brak jest

²² Por. *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, ed. L. Moretti, I, Roma 1968, 69, 62.

²³ Por. *Epistula IX 66a*, CCL 140A, 623, Czuj III 61-62: „Długo ciągnął się spór [...] między zarządcami domu zajezdnego w tutejszym mieście Rzymie, który to dom nazywa się domem (*xenodochii*) Waleriusza, teraz zaś doszło za sprawą do zbawiennego porozumienia między tobą, najmilszym synem naszym Domicjuszem, opatem i kapłanem rzeczzonego klasztoru, a subdiakonem naszym Antoniuszem, przełożonym wspomnianego domu zajezdnego (*xenodochium*)”; podobną treść odnajdziemy w *Epistula IX 82* (ad Antonium), CCL 140A, 637, Czuj III 122.

²⁴ Por. G.B. de Rossi, *La casa dei Valeri sul Celio e il Monastero di S. Erasmo*, „Studi e documenti di Storia e Diritto” 1886, 235-243; na podstawie zachowanej wzmianki w *Żywocie świętej Melanii* (zob. *Vita sanctae Melaniae iunioris auctore coevo et sanctae familiari*, AnBol 8:1889, 16-63).

²⁵ LibPont I 473.

²⁶ *Epistula IX 131*, CCL 140A, 681, Czuj III 161-162; zob. inną wzmiankę dotyczącą tej samej sprawy: *Epistula IX 63*, CCL 140A, 619-620, Czuj II 106: „Zmarły rachmistrz Bonifacjusz zapisał w testamencie jakąś część swego spadku na rzecz domu zajezdnego (*xenodochium*) położonego obok św. Piotra, Księcia Apostołów”.

²⁷ Por. wyżej noty 11 i 14.

pośrednich źródeł, które mogłyby przechylić szalę na którąkolwiek ze stron. Późniejsze źródła wyraźnie wskazują, że w czasach papieża Hadrian I (772-795) ksenodochium położone przy bazylice watykańskiej funkcjonowało już jako *hospitale* lub *xenodochium S. Gregorii*²⁸. W żadnym z listów Grzegorza Wielkiego nie ma wzmianki o tym, iż to on był założycielem jakiegokolwiek ksenodochium, w jego biografii zawartej w *Liber Pontificalis* również nie odnajdujemy podobnej myśli. Być może trzeba brać w tym wypadku pod uwagę tradycję, która przypisała właśnie jemu założenie tej fundacji. Jak musiała być ona silna, świadczyć może choćby inskrypcja z bazyliki watykańskiej, pochodząca z XII wieku i opisana przez Pietro Mallio. Czytamy w niej, że to właśnie Grzegorz Wielki:

„Fecit sinodochium sancti Gregorii iuxta gradus Beati Petri et constituit ibi tres cantores cum primicerio”²⁹.

Rzymskie instytucje dobroczynne usytuowane były tak, by ułatwić pobyt, choćby ze względów *stricte* praktycznych i organizacyjnych, ludziom nawiedzającym *loca sancta* w Wiecznym Mieście. Wyjątkiem będzie tu hospicjum ostyjskie – położone w pobliżu portu³⁰; jak łatwo się można domyślić, właśnie z uwagi na takie, a nie inne jego położenie, korzystali z niego nie tylko *peregrini* udający się do samego Rzymu³¹. Pozostałe znajdowały się w pobliżu miejsc kultu: bazylik lub grobów męczenników, nawiedzanych licznie przez pątników. Miało to na celu ułatwić przybyłym uczestnictwo w obrzędach i uroczystościach (niekiedy przybysze z okien mogli słuchać śpiewów liturgicznych)³². W pobliżu rzymskich *loca sancta* powstawało coś na kształt dzielnic pątniczych. W trosce o zapewnienie regularnej służby godnej męczennika, biskupi rzymscy od V stulecia zakładali również klasztory³³ przy znaczniejszych bazylikach. To tam mnisi odśpiewywali wigilie i odprawiali liturgie. Majątki, jakie klasztory otrzymywały od fundatorów i na mocy testamentów, umożliwiały działalność na polach kultury, życia religijnego i społecznego, w tym i nad wszelkimi przejawami ruchu peregrynacyjnego.

²⁸ LibPont I 506: „Et alia diaconia quae appellatur sancti Silvestri, quae ponitur iuxta hospitale S. Gregorii”.

²⁹ Por. P. Mallio, *Opusculum historiae sacrae de sacratissima basilica s. Pietri in Vaticano*, w: R. Valentini – G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942 (repr. 1960) 404.

³⁰ Por. wyżej notę 11.

³¹ Stanowiło ono jeden z etapów podróży dla pielgrzymów i podróżnych przybywających m.in. z Afryki Północnej do Rzymu, ale ksenodochium to było również jednym z miejsc, w którym znajdowali nocleg i opiekę również pątnicy, udający się na pielgrzymkę do Ziemi Świętej.

³² Por. Gorce, *Les voyages*, s. 192-193.

³³ Na temat najstarszych rzymskich klasztorów zob. przede wszystkim: G. Ferrari, *Early Roman monasteries. Notes for the history of the monasteries and convents at Rome from the V through the X century*, Città del Vaticano 1957; a także bibliografię zebraną w: Pawłowska, *Urbs Sacra*, s. 246, nota 903.

Stawiano tu również i inne instytucje przeznaczone dla wszechstronnej opieki nad pątnikami – baptysteria³⁴ oraz balnea³⁵. W ten sposób powstało niejako „zaplecze” służące przybyłym do miejsc kultu: gwarantowało przybyšom pewne wygody, duszpasterzom zaś ułatwiał katechezę i „nadzór” nad pątnikami. Można stwierdzić, iż budowa ksenodochiów, przeznaczonych dla ludzi odbywających peregrynację stanowiła „punkt honoru” dla wielu biskupów i dostojników świeckich, chociażby dlatego, iż było widomym znakiem realizacji nakazanych przez Chrystusa chrześcijańskich cnót: gošcinności (*hospitalitas*) i służebności bliźniemu³⁶.

Na ksenodochoów, czyli zarządców interesujących nas instytucji dobroczynnych, wybierane były najczęściej osoby cieszące się nieskazitelną opinią, samotne lub przestrzegające zasad ubóstwa. Jeden z kanonów arabskich (*canones arabici*) Soboru Nicejskiego (325 r.), nakazujący zakładanie ksenodochoów w każdym miešcie biskupim, zalecał nawet, by biskupi wybierali na ich zarządcę kóregoś z mnichów³⁷, mieszkającego daleko od swej rodziny i spraw rodzinnych oraz cieszącego się nieposzlakowaną opinią³⁸. Nieco później (594 r.) w podobnym duchu zalecenia wypowiadał się Grzegorz Wielki:

„Na kierownictwo w nich [ksenodochiach] należy wybierać takich męžów, którzy życiem, obyczajami i pracowitością byliby najgodniejsi, i tylko zakonników, aby sędziowie nie mieli możliwości dokuczania im”³⁹.

Cytowany powyżej arabski kanon Soboru Nicejskiego jasno podkreślał, że ksenodocho ma być zarządcą i opiekunem podległej mu instytucji, troszczącym się o jej wszystkie potrzeby. Do jego obowiązków należało m.in. przygotowanie łózek, pościeli i wszystkiego tego, co było niezbędne dla przebywających tam „braci, pielgrzymów, biednych i chorych”⁴⁰. Gdy dobra košcielne nie wystarczały na utrzymanie fundacji, mieli oni za zadanie zbierać datki od wiernych, których wysokość uzależniano od ich zamożności⁴¹.

³⁴ Por. L. Reekmans, *L'implantation monumentale chrétienne dans la zone suburbaine de Rome du IV au IX siècle*, RivAC 44 (1968) 173-207.

³⁵ Por. F.R. Stasolla, *Balnea*, w: *Christiana loca* I 200-202.

³⁶ Por. V. Monachino, *La carità cristiana a Roma in antichità e l'alto Medioevo*, w: *La carità cristiana a Roma*, ed. tenże, Bologna 1968, 1-168; H. Wójtowicz, *Gošcinność wczesnochrześcijańska*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 229-239, spec. 231-238 (wczesnochrześcijańskie świadectwa o gošcinności).

³⁷ Według prawa rzymskiego nie było wymogu, by zarządcą musiał być mnich, por. Wójcik, *Instytucje dobroczynne*, s. 343.

³⁸ Por. *Concilii Nicaeni canones arabici* can. 75, Mansi II 1006: „Et eligat episcopus virum aliquem ex monachis deserta habitantibus qui sit alienigena, et longinqua patria, atque a suis distans domesticis, quinque bonum habeat de se testimonium ac notae sit etiam probitatis et praeficiat eum domicilio”

³⁹ *Epistula* IV 24, CCL 140, 242, Czuj II 34.

⁴⁰ Por. *Concilii Nicaeni canones arabici* can. 75, Mansi II 1006: „fratres, peregrini, pauperes et aegroti”.

⁴¹ Por. tamże: „Illiusque officii erit parare lectos, strata et omnia ea, quae aegrotis et pauperibus opus sunt. Quod si bona ecclesiae non sint, ut sufficere possint ad eiusmodi impensas, colligat eis

W ściśle określonym czasie ksenodoch – jak jasno zaznacza Kodeks Justyniana – miał obowiązek oficjalnego rozliczania się ze swej działalności przed biskupem, w przypadku zaś śmierci, obowiązek ten przechodził na jego spadkobierców⁴². Podobne wskazówki odnajdziemy w korespondencji Grzegorza Wielkiego:

„Gospody (*xenodochia*) zgodnie z panującym zwyczajem składają dokładne rachunki przed biskupem miasta (*apud episcopum civitatis*), gdyż oczywiście biskupi winni się nimi opiekować i czuwać nad ich kierownictwem (*sollicitudine gubernanda*)... Napominamy, aby jak powiedziano, zarządcy, którzy są lub byli w tych domach, w oznaczonych terminach składali dokładne rachunki (*singulis quibusque temporibus rationes suas xenodochi [...] ponant*)”⁴³.

W innym liście Grzegorz pisze, że należałoby ostro skarcić Januariusza, biskupa Sardynii, za to, że dopuścił się tak wielkich zaniedbań w podległych mu ksenodochiach:

„Tylko wstrzymał nas od tego wzgląd na jego starość, prostoduszność i grożącą mu chorobę”⁴⁴.

Ksenodochia chrześcijańskie były, jak się wydaje, udostępniane przede wszystkim dla „braci w wierze”⁴⁵. Z czasem wypracowany został zwyczaj pisa-

per diaconos sumptus a fidelibus omni tempore, et accipiat a christianis per singulos secundum uniuscuiusque facultates et vires, et his sustententur fratres, peregrini, pauperes et aegroti, ut cuique opus est, siquidem ipse illorum procurator et provisor est ac proinde eorum necessitatibus pro viris consulere debet: in hoc quippe magna remittuntur peccata, delicta expiantur et maxime ad Deum acceditur”; zob. też: Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* III 16, PG 48, 656, tłum. W. Kania, POK 23, 73: „A ileż jest wydatków pieniężnych, jakiej trzeba pilności i roztropności w przyjmowaniu podróżnych! [...]. Przełożony musi więc być w przyjmowaniu delikatny i roztropny, musi umieć skłonić bogatych do szczodrego i chętnego składania ofiar”.

⁴² Por. *Codex Iustinianus* I 3, 41, 9-10: „Post mortem vero religiosissimorum episcoporum pro tempore oeconomi debent rationes exigere rerum ab iis relictarum, quae ex hac lege nostra ad sacrosanctam magnam ecclesiam pertinere debent. Ipsos etiam oeconomos cum iudicio ac consideratione creari iubemus scientes omnimodo singulis annis rationes administrationis suae sanctissimo episcopo reddere”.

⁴³ *Epistula* IV 24, CCL 140, 242, Czuj II 33-34.

⁴⁴ *Epistula* XIV 2, CCL 140A, 1066: „Unde reverentissimus frater et coepiscopus noster Ianuarius vehementissime fuerat obiurgandus, nisi nos eius senectus ac simplicitas et superveniens aegritudo, quam ipse retulisti, suspenderet”, Czuj IV 227.

⁴⁵ Od początku bowiem swego istnienia Kościół był bardzo ostrożny, by ze zbieranych datków nie wspierać oszustów i fałszywych gości; już najstarsze (koniec I w.) wczesnochrześcijańskie pismo *Didaché* zaleca (12, SCh 248, 188, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, 63): „Przyjmujcie każdego, kto przychodzi w imię Pana. Później wypróbujcie go i poznajcie, potraficie bowiem odróżnić prawą rękę od lewej. Jeśli przybysz jest tylko przejazdem, pomóżcie mu, na ile was stać, a niech nie zostanie u was dłużej niż dwa lub trzy dni, gdy konieczne. Jeśli zaś chce u was osiąść, a ma jakiś zawód, niech pracuje, by się wyżywić. Jeśli zaś nie ma żadnego zawodu, zadbajcie rozsądnie o to, by chrześcijanin nie żył wśród was w bezczynności. Gdyby zaś nie chciał tego czynić, znaczyłoby to, że kupczy Chrystusem. Strzeżcie się takich ludzi”; por. Longosz, *Ksenodochium*, s. 328.

nia tzw. polecających listów pokoju (*litterae commendatitiae et formatae*⁴⁶), wydawanych przez biskupów udającym się w podróż pątnikom i wiernym z prośbą o opiekę nad nimi i gościnne przyjęcie⁴⁷, oraz potwierdzających, iż są w łączności ze swoim biskupem. Nie są one bynajmniej wytworem typowo chrześcijańskim, lecz zaczerpniętym z tradycji przedchrześcijańskiej⁴⁸; z czasem chrześcijaństwo wypracowało ich pełną formę⁴⁹. Przepisy kościelne (i to zarówno ustawodawstwo synodalne⁵⁰, jak i soborowe) wymagały ich posiadania, zwracając przy tym uwagę na fakt, iż nie brakuje oszustów pragnących wykorzystać chrześcijańską gościnność i instytucje dobroczynne *sub specie peregrinationis*⁵¹. Ostrożność wynikała przede wszystkim z faktu, że pobyt w ksenodochium obejmował również opiekę duchową nad gośćmi i dopuszczenie ich do udziału w modłach i liturgii danej wspólnoty⁵². Listy polecające miały na celu przede wszystkim względy identyfikacji pielgrzyma lub wędrowca oraz umożliwiały mu opiekę ze strony instytucji kościelnych. Zawierały one również w swej treści prośbę o modlitwę i wstawiennictwo u świętych Apostołów. Początkowo chodziło oczywiście o wstawiennictwo rozumiane w sposób bardzo konkretny u samego rzymskiego biskupa, lub u innej ważnej osobistości w Wiecznym Mieście. Zalecały one również ochronę i pomoc ich właścicielowi – grzesznikowi udającemu się *ad limina Apostolorum*.

Wczytując się w poszczególne kanony reguł zakonnych możemy dowiedzieć się o szczegółach przyjmowania gości (*hospites*) w ksenodochiach klasz-

⁴⁶ Por. H. Leclercq, *Litterae commendatitiae et formatae*, DACL IX 2, 1571-1576.

⁴⁷ Wzmianki o nich odnajdujemy już w listach św. Pawła: „Albo czy potrzebujemy, jak niektórzy listów polecających (συστατικῶν ἐπιστολῶν) do was lub od was?” (2Kor 3, 1); „A kiedy chciał wyruszyć do Achai, bracia napisali list do uczniów z poleceniem, aby go przyjęli” (Dz 18, 27); por. też: Tt 3, 13; Ga 2, 4.

⁴⁸ Por. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, III, s. 100-101, lub Prati 1865, 782 (*Litterae*).

⁴⁹ Por. Leclercq, *Litterae commendatitiae*, DACL IX 2, 1574-1576; przykłady formuł łacińskich zob. *Formulae Marculfi* II 49, MGH Leges V 32-112; zob. też: II 46 (*Commendatias litteras ad episcopo noto*); II 47 (*Item commendatias litteras ad abbate noto*); II 48 (*Supplicaturio pro eo qui in monasterio conversare desiderat*); II 50 (*Indecolum commendatium ad viros inlustros laicos*); II 51 (*Indecolum ad homines potentes palatinus, maxime ad cognitos sibi*) i inne.

⁵⁰ Por. *Concilium Antiochenum* (341) can. 7, Mansi II 1312 lub ed. P.P. Joannou I 2, 110, tłum. A. Znosko: *Kanony Kościoła Prawosławnego*, t. 1, Warszawa 1978, 153: „Nikogo z obcych nie przyjmować bez kościelnego listu pokoju”; zob. też: *Concilium Eliberitanum* (305) can. 25, SCL 1 lub ŻMT 37, 53: „Każdemu kto przedłożyłby list polecający (*litterae confessorias*) należy dać świadectwo komunii z Kościołem z pominięciem imienia wyznawcy”; *Concilium Laodicenum* (325/381) can. 41-42; *Concilium Sardicense* (342/343) can. 7 i 8; *Concilium Carthaginiense* (419) can. 23, 89, 106.

⁵¹ Por. *Concilium Nemausense* 5, CCL 148, 50: „Additum etiam est, ut quia multi sub specie peregrinationis de ecclesiarum conlatione luxoriant, victura non omnibus detur”.

⁵² Por. *Regula Benedicti* 53, 8-9, Sch 182, 612, tłum. benedyktyni tynieccy, PSP 26, 221: „Po powitaniu wypada zaprowadzić gości na modlitwę. [...] Trzeba przeczytać gościom ku ich zbudowaniu coś z Prawa Bożego”; zob. też Longosz, *Ksenodochia*, s. 329.

tornych⁵³. Starożytni prawodawcy monastyczni akcentowali w nich przede wszystkim Chrystusowe przykazania miłości bliźniego, z którego wypływać miały takie, a nie inne zachowania wobec przybyłych, szukających schronienia i często pomocy różnego typu: medycznej, duchowej etc. Czynnikiem, który je łączył, była chęć niesienia wszelkiej pomocy wszystkim, którzy jej potrzebowali – w szczególności zaś tym, którzy podejmowali trud *peregrinationis ad loca sancta*.

Rzymska *peregrinatio christiana* w 2. poł. VI i na początku VII stulecia zmieniła nieco swą treść religijną. Podniesiono do dużej rangi ideę „ut limina apostolorum Petri et Pauli visitarent”⁵⁴. Oprócz kultu relikwii *ex contactu*, który przyjął się również wśród Germanów, zaczęły się pojawiać peregrynacje o charakterze ekspiacyjnym. Relikwie czczono już nie tylko na miejscu, ale przesyłano je niekiedy aż do miejsc bardzo odległych. Na Zachodzie – o czym powszechnie wiadomo – nieco dłużej pamiętano o rzymskim prawie zabraniającym naruszania grobu, uznając takie postępowanie za profanację⁵⁵. Znacznie wolniej pokonywano tu opory przeciw ekshumacjom, przenoszeniu, czy parcelacji szczątków. W zasadzie aż do VII wieku w Rzymie dokonano niewiele, a do tego nietypowych, translacji.

„Nieobfitujące” w ciała świętych okolice, pomniejsze kościoły, a tym bardziej prywatne osoby, miały trudności w zaopatrywaniu się nawet w drobne fragmenty upragnionych szczątków męczenników i świętych. Ubiegano się więc o relikwie wtórne – *ex contactu* – uzyskiwane przez kontakt z autentycznym, zwane rękojmią, czy dowodem miłości ze strony świętego – *pignora sanctorum*. Grzegorz Wielki ofiarował królowej Teodolindzie palestyńskie ampułki napelnione oliwą, pochodzącą z grobowców rzymskich męczenników (relikwie zanurzano w oliwie, która nabierać miała przez kontakt ze szczątkami świętego cudownych właściwości)⁵⁶. Najczęstszymi dewocjonaliami były: płótno (*brandeum*), olej z lampy płonącej przy sarkofagu, zebrany zeń mech czy pył, albo szata położona przy grobie, zwłaszcza przy konfesji św. Piotra w Rzymie (*palliola*). Pątnicy zabierali je ze sobą wierząc, iż zapewnią sobie tą drogą ze strony Chrystusa dalszą pomoc, błogosławieństwo i obronę przed złem bezpośrednio, bądź też pośrednio za pośrednictwem czczonego męczennika, którego miejsce kultu nawiedzali.

⁵³ Por. Pawłowska, *Urbs Sacra*, s. 241-246.

⁵⁴ Gregorius Turonensis, *Historia septem dormientium* 5, PL 71, 1115A: „Sequenti autem die, omnem peregrinationis suae seriem retexuerunt, voluntatemque suam in hoc esse dicens, ut limina apostolorum Petri et Pauli visitarent, ut et in Hierosolymis peregerent, sepulchrum Domini visitaturi, et cruce Domini adoraturi”.

⁵⁵ Edykt cesarza Teodozjusza z 386 r. powtarzał starożytny nakaz grzebania zmarłych poza miastem oraz zabraniał ich ekshumacji i przenoszenia (*humatum corpus nemo ad alterum locum transferat*), dzielenia ciał męczenników i handlu nimi (*nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*), por. *Cod. Theod.* VIII 17. 7 (386 Febr. 26), ed. Mommsen, Berlin 1954, 463.

⁵⁶ Por. Jastrzębowska, *Pielgrzymie dewocjonalia*, s. 13-14.

Rzym, podobnie zresztą jak i inne ośrodki chlubiące się relikwiami strzegł ich bardzo⁵⁷. Gdy żona cesarza Maurycjusza (582-602) – Konstantyna poprosiła Grzegorza I (czerwiec 594) o głowę św. Pawła dla nowego kościoła w Konstantynopolu, otrzymała odpowiedź:

„[Rzymianie] dając relikwie świętych nie mają zwyczaju ani śmiałości dotykać się jakiegokolwiek części ich ciała”⁵⁸.

Takie zachowanie narażało bowiem wiernych na niebezpieczeństwo. Wsparł on swą odmowę opowieściami m.in. o przypadkowym otwarciu grobu św. Wawrzyńca:

„Wszyscy tam pracujący mnisi i kościelni (*mansionarii*), którzy ciało tegoż męczennika widzieli, ale dotknąć się go nie odważyli, w ciągu dni dziesięciu zmarli, tak że nie został przy życiu żaden z tych, którzy widzieli jego ciało”⁵⁹.

Grzegorz obiecał wysłać cesarzowej opiłki z Pawłowych kajdan⁶⁰ oraz chustę (*brandeum*)⁶¹; polecił umieścić je w konsekrowanym kościele. Dla podniesienia rangi relikwii pod taką postacią dodał, że kiedyś, gdy Grecy po wątpiewali w jej wartość Leon I, przeciął tkaninę nożycami, a z materiału popłynęła krew⁶².

Kiedy sami władcy nie mogli przybyć, mieli zwyczaj wysłać swoich przedstawicieli, którzy w ich imieniu składali dowody pobożności domagając się w zamian relikwii⁶³. Sam biskup Tours – Grzegorz (538/539-594) wysłał

⁵⁷ Por. J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002, spec. 73-149.

⁵⁸ Gregorius Magnus, *Epistula* IV 30, CCL 140, 249, Czuj II 40-41; dalej czytamy: „W okolicach Rzymu bowiem, a raczej na całym Zachodzie, jest w ogóle rzeczą niedopuszczalną i świętokradzką, aby ktokolwiek chciał dotknąć ciał świętych”.

⁵⁹ Tamże, CCL 140, 249, Czuj II 40.

⁶⁰ Por. tamże, CCL 140, 250, Czuj II 42: „O ile zdołam odpiłować – jakieś cząstki z łańcuchów, które św. Paweł Apostoł nosił na szyi i rękach, a przez które wiele się dzieje cudów wśród wiernych. Ponieważ bowiem wielu ludzi często przychodzi i prosi o cząstkę odpiłowaną z tychże kajdan i o błogosławieństwo, przeto stale jest obecny kapłan z piłą i dla niektórych proszących tak szybko odłóża się cząstka tych kajdan, że nie powstaje żadna zwłoka. Na prośby zaś niektórych długo wodzi się piłą po łańcuchach, a jednak niczego nie można z nich uzyskać”.

⁶¹ Por. tamże, CCL 140, 249, Czuj II 41: „Posyła się w puszcze jedynie chusty i przykłada do uwielbionych ciał świętych. Zabrane stamtąd składa się z należną czią w kościele, który ma być poświęcony, i tak wielkie tamże dzięki nim dzieją się cuda, jak gdyby specjalnie złożone tam były ich ciała”.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Rzymska epigrafika katakumbowa schyłku starożytności chrześcijańskiej nie może być w żadnym wypadku podstawą do szczegółowych analiz statystycznych. Stosunkowo liczne *graffiti* naścienne z tego okresu świadczą o obecności tu chrześcijan z różnych, często bardzo odległych stron świata chrześcijańskiego. Szczegółowa typologia zob. Pawłowska, *Urbs Sacra*, s. 304-306 i 309-315, podana za: C. Carletti, „*Viatores ad martyres*”. *Testimonianze scritte altomedievali nelle catacombe romane*, w: *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione* (Erice 12 – 18 sett. 1991), a cura di G. Cavallo – C. Mango, Spoleto 1995, 208-209 i 212-216.

w 590 r. swego diakona Agiulfusa do Wiecznego Miasta, a nawet jeszcze dalej na Wschód, po relikwie lub ich namiastki. Diakon pokonał wszelkie przeciwności, które pojawiły się podczas jego podróży (przeprawa przez morze, zaraza – dżuma, która zdziesiątkowała Rzym w 589 roku), asystował przy śmierci Pelagiusza II (590), a także przy wyborze Grzegorza I Wielkiego⁶⁴. Powrócił do Tours, mijając po drodze Lyon, z relikwiami świętych; a więc z całym dziedzictwem potrzebnym do konsekracji nowych kościołów⁶⁵. W tym samym źródle odnajdziemy też wzmiankę o podróży diakona andegaweńskiego – Magnebodusa (Maimbeuf), wysłanego z podobną misją do Wiecznego Miasta. Takie „delegacje”, jak łatwo się można domyślić, przybywały z całego Zachodu, a pośrednim dowodem na to jest fakt tak wielkiego rozproszenia relikwii Apostołów i męczenników lub ich namiastek po niemalże całej Europie⁶⁶. Inna wzmianka informuje nas, że cesarz Justynian (527-565) zwrócił się do biskupa Rzymu Hormisdasa o przysłanie mu relikwii – choćby małego fragmentu rusztu, na którym był dręczony św. Wawrzyniec (*craticula beati Laurentii martyris*) *ad secundam cataractam*⁶⁷. Podobnego typu podróż *ad beati apostoli tumultum* odbył galijski biskup Aravatus, celem zapewnienia sobie orędownictwa mocy apostoelskiej, i by łatwiej otrzymał łaski, o które pokornie prosił⁶⁸. Obok intensywnej modlitwy u grobu św. Piotra, umartwiał się poprzez:

⁶⁴ Por. W.J. La Due, *Na tronie św. Piotra. Historia papieństwa*, tłum. M. Miciecielić – Ł. Tobaka, Wrocław 2004, 81-87.

⁶⁵ Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* X 1, MGH Script. Rer. Merov. I 406-409: „Anno igitur quinto decimo Childeberthi regis diaconus noster ab urbe Roma sanctorum cum pignoribus veniens, sic retulit, quod anno superiore, mense nono tanta inundatio Tiberis fluvius Romam urbem obtexerit”; por. tłum. K. Liman – T. Richter: Grzegorz z Tours, *Historia Franków*, Kraków – Tyniec 2002, 417; zob. tenże, *Vitae Patrum* VIII 6; MGH Script. Rer. Merov. I 696: „Agiulfus quoque diaconus noster a Roma veniens, beata nobis sanctorum pignora deferebat”; por. także tenże, *De gloria martyrum* 82.

⁶⁶ Por. *Historia Francorum* VI 6, MGH Script. Rer. Merov. I 252: „Quaerebam Petrum, quaerebam Paulum Laurentiumque vel reliquias, qui Romam proprio cruore inlustratum: hic omnes repperi, hic cunctos inveni”, tłum. Liman – Richter, s. 265.

⁶⁷ Por. *Suggestio legatorum ad Hormisdam papam*, PL 63, 474: „Filius vester magnificus vir Iustinianus, res convenientes fidei suae faciens, basilicam sanctorum Apostolorum, in qua desiderat et beati Laurentii martyris reliquias esse, constituit, sperat per parvitatem nostram, ut praedictorum sanctorum reliquias celeriter concedatis [...]. Unde si et beatitudini vestrae videretur, sanctuaria beatorum apostolorum Petri et Pauli, secundum morem, ei largiri praecipite; et si fieri potest, ad secundam cataractam ipsa sanctuaria deponere, vestrum est deliberare. Petit et de catenis sanctorum apostolorum, si possibile est, et de craticula beati Laurentii martyris”.

⁶⁸ Por. *Historia Francorum* II 5, MGH Script. Rer. Merov. I 66: „Igitur rumor erat, Chunos in Galliis velle prorumpere. Erat autem tunc temporis apud Tungrus oppidum Araxatius, eximiae sanctitatis episcopus [Aravatus – przyp. aut.] [...] precabatur ne unquam gentem hanc in Galliis venire permitterit. Sentiens per spiritum, pro delictis populi sibi hoc non fuisse concessum, consilium habuit expetendi Urbem romanam, scilicet ut adiunctam sibi apostolicae virtutis patrocinia, quae humiliter ad Dei misericordiam flagitabat mereretur facilius obtinere. Accedens ergo ad beati apostoli tumultum, deprecabatur auxilium bonitate eius, in multa abstinencia, maxime in aedia se consumens,

„Częstą wstrzemięźliwość i ustawiczny post [...], że przez dwa lub trzy dni pozostawał bez jakiegokolwiek pokarmu i napoju”⁶⁹.

W dziele Grzegorza z Tours czytamy też o tym, jak wielką wiarę przywiązywano do modlitwy przy grobach świętych męczenników w Rzymie. Pewien mieszkaniec Angers wskutek silnej gorączki stracił słuch i mowę. Na wieść, że do Wiecznego Miasta po relikwie „świętych Apostołów lub innych patronów tego miasta” udawał się jeden z diakonów, krewni głuchoniemego zaczęli usilnie prosić, by raczył zabrać go w podróż. Wierzyli oni bowiem bardzo mocno, że gdy tylko nawiedzi groby świętych Apostołów, odnajdzie tam ratunek⁷⁰.

Często, sami biskupi Rzymu sprzyjali nadawaniu bardziej duchowego charakteru podróżom do Rzymu – *ad limina apostolorum, peregrinatio pro Ecclesia*. Pouczenia papieskie wskazywały na większe znaczenie duchowej odnowy pątników od znaczenia samych relikwii, tzw. *brandea*, tj. tkanin, które stawały się relikwiami *ex contactu*⁷¹. Jednak, jak się wydaje, same relikwie w sensie *stricte* materialnym, miały bardzo wielkie znaczenie dla młodych, chrześcijańskich narodów Europy, która już na przełomie VI i VII wieku stawiała się *Orbis Christianus*⁷². Począwszy od Damazego biskupi rzymscy wzywali biskupów sąsiednich prowincji na uroczystości rocznicy swej elekcji i zwoływali synody w bazylice watykańskiej. Grzegorz Wielki w jednym ze swych listów wspomina z szacunkiem i stawia za wzór Kasjusza, biskupa Narni († 558), który nigdy nie opuścił takich zgromadzeń – ale zwraca też uwagę biskupowi Rotomageńskiemu, że je zaniedbuje⁷³.

Również w innych listach nie szczędzi Grzegorz słów dezaprobaty dla biskupów, którzy próbują się od tego „obowiązku” uchylić⁷⁴, albo też zaprasza

ita ut bidui triduique sine ullo cibo potuque maneret, nec esset intervallum aliquod in quo ab oratione cessaret”, tłum. Liman – Richter, s. 101-102.

⁶⁹ Tamże II 5, MGH Script. Rer. Merov. I 66, tłum. Liman – Richter, s. 101.

⁷⁰ Por. tamże VI 6, MGH Script. Rer. Merov. I 251: „Igitur diaconus ex provintia illa Romam directus est, ut beatorum apostolorum pignora vel reliquorum sanctorum qui urbem illam muniunt, exhiberet”, tłum. Liman – Richter, s. 264.

⁷¹ Por. H. Leclercq, *Brandea*, DACL II 1132-1137.

⁷² Sformułowanie za: G. Otranto, *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, VetCh 36 (1999) 242.

⁷³ J. Gaume powołuje się (*Historya katakumb, czyli Rzym podziemny*, Warszawa 1854, s. 51, nota 1) na poparcie tego na dwa Grzegorzowe listy – IX 1 i IX 20, których jednak nie ma w tym miejscu w wydaniu CCL, por. *Epistula* IX 1: „Qui vero labor, aut quae difficultas prae alias dissuasit vobis per tantum spatii beatum Petrum negligere, ubi et ab ipsius mundi finibus, etiam gentes noviter ad finem conversae student omnes tam mulieres quam viri ad eum venire”; zaś do innego biskupa imieniem Lanfranca pisze (*Epistula* IX 20): „Non enim labor aut difficultas itineris te sufficienter excusat, cum satis notum sit multum longe remotas, licet corpore invalidos, et infirmos ut a lectulis vix valentes surgere, tamen beati Petri amore flagrant, ad eius limina vehiculis properari”; o takim postępowaniu tego biskupa zob. Gregorius Magnus, *Dialogi* III 6 i IV 6; *In Evangelia hom.* 2, 37; R. Van Doren, *Cassius, évêque de Narni*, DHGE XI 1409.

⁷⁴ Por. *Epistula* V 35, CCL 140, 302, Czuj II 93-94 (maj 595): „Otrzymałem miłe pismo Waszej Świątobliwości, w którym daliście mi zadośćuczynienie, tak że nie powinienem gniewać się, iż nie

biskupów do przybycia *ad limina sancti Petri apostolorum principis* i odprawienia uroczystych nabożeństw oraz mszy w towarzystwie biskupa Rzymu⁷⁵, na wspólne rozmowy⁷⁶ lub na dysputy teologiczne w trakcie zwoływanych synodów⁷⁷. Co ciekawe, sformułowanie: *ad beati apostolorum principis limina* stało się synonimem nie tylko samych miejsc kultu Apostołów, ale również Rzymu, jako stolicy Piotrowej⁷⁸. Zrodziła się wiara w opiekę Apostołów,

przybyście do progów błogosławionego Piotra, Księcia Apostołów (*ad beati Petri apostolorum principis limina non venistis*)”; zob. Pawłowska, *Urbs sacra*, s. 300-303.

⁷⁵ Por. *Epistula* I 27 (luty 591), CCL 140, 35, Czuj I 50: „Prócz tego donoszę, iż zwróciłem się do pobożnych panów z usilną prośbą, aby zezwolili świątobliwemu mężowi, dostojnemu monarsze Anastazjuszowi [usunięty ze stolicy patriarchalnej w Antiochii – przyp. aut.], obdarzonemu przywilejem paliusza, przybyć do progów błogosławionego Piotra, Księcia Apostołów i odprawić ze mną uroczyste msze (*ad beati Petri apostolorum principis limina me cum celebraturum sollemnia missarum transmittere debuisset*)”.

⁷⁶ Por. *Epistula* I 7 (590), CCL 140, 9-10, Czuj I 11: [Grzegorz do biskupa Anastazjusza, którego w 570 r. cesarz Justyn II usunął go ze stolicy, a uznał jego następcą Grzegorza] „Prócz tego donoszę, że jak tylko mogłem, prosiłem najjaśniejszych panów, aby wam – po przywróceniu zaszczytu – pozwolili przybyć do progów św. Piotra – Księcia Apostołów (*ad sancti Petri apostolorum principis limina venire*). Obyście tu mogli żyć ze mną, jak długo Bóg pozwoli, abyśmy rozmową o wiecznej ojczyźnie mogli sobie wzajemnie uprzyjemnić ciężkie nasze pielgrzymowanie, o ile tylko zasłużyć na oglądanie was”; zob. też: *Epistula* IX 15 (październik 598), CCL 140A, 576, Czuj III, 67 [Grzegorz pozdrawia znakomitego męża z Katanii i zaprasza go do Rzymu]: „A chociaż ja, grzesznik, bardzo jestem zajęty, to jednak jeślibyś zachciał przybyć do progów błogosławionego Piotra Apostoła (*tamen si ad beati Petri apostoli limina venire volueris*), możesz mieć we mnie rzetelnego pomocnika w świętych rozmowach”.

⁷⁷ Por. *Epistula* I 16 (styczeń 591), CCL 140, 16, Czuj I 18 [Grzegorz do Sewera, biskupa Akwilei]: „Przeto w obecności oddawcy tego pisma, zgodnie z rozkazem nader chrześcijańskiego i najjaśniejszego władcy chcemy, byś ze swoimi zwolennikami przybył do progów błogosławionego Piotra Apostoła (*ad beati Petri apostoli limina cum tuis sequacibus venire*), aby na zgromadzonym z woli Bożej synodzie [590 r. – przyp. aut.] odbył się sąd nad waszym powątpiewaniem”.

⁷⁸ Por. m.in. *Epistula* IX 179 (lipiec 599), CCL 140A, 737, Czuj III 212 [Grzegorz I ubolewa, że opat Klaudiusz nie przybył wraz z biskupem Sewerem]: „Spodziewałem się, że razem z przewielebnym mężem, biskupem Sewerem, przybędzie do progów błogosławionego Piotra Apostoła (*ad beati Petri apostoli limina pariter venire*) także Wasza Miłość, ponieważ jak mi doniesiono i bardzo się tą wieścią cieszyłem”; *Epistula* XI 55 (lipiec 601), CCL 140A, 959, Czuj IV 119-120 [Grzegorz I do biskupa Tessaloniki Euzebiusza]: „Oddawca niniejszego listu, Teodor, lektor waszego kościoła, przybywszy do progów świętych Apostołów (*ad sanctorum apostolorum limina veniens*), a nie znając nikogo jako człowiek nowy, przywiezione rzeczy i papiery odniósł do mnicha Andrzeja, zamkniętego w celi u św. Pawła, dawnego swego znajomego i w poczcliwości swej zostawił tam w przekonaniu, że zapatrywania jego – jak i my przedtem sądziliśmy – odpowiadają habitowi”; *Epistula* XI 59, CCL 140A, 966, Czuj IV 138: „A co do tego, że jak mówicie, spieszyć do progów błogosławionego Piotra, Księcia Apostołów (*ad beati apostolorum principis limina festinare vos dicitis*), bardzo sobie tego życzę i oczekując tego gorąco pragnę zobaczyć was w Jego kościele złączone godnymi zasługami, abyście i wy miały ze mnie odrobinę pociechy, i ja niemłą radość z waszej obecności”; *Epistula* VIII 22 (maj 598), CCL 140A, 541, Czuj III 33: „Przypominam sobie, że już dawno pisałem do Waszej Dostojności i często nalegałem, byście się postarali powrócić do

zwłaszcza św. Piotra nad Rzymem, nękanym przez różne nieszczęścia i kataklizmy⁷⁹:

„Jeśli zaś obawiacie się mieczów Italii i wojen, powinniście skwapliwie przyjąć do wiadomości, jak wielka jest opieka błogosławionego Piotra, Księcia Apostołów (*beati Petri apostolorum principis in hac urbe protectio est*), w tutejszym mieście, gdzie bez mnogiej ludności i bez pomocy przez tyle lat za Bożą pomocą żyjemy wśród mieczów nie doznawszy obrażeń”⁸⁰.

W ciągu kolejnych dziesięcioleci najazdy barbarzyńców dokonały takich zniszczeń, że ubożające papieństwo, nie mogąc – z braku środków – ciągle odrestaurowywać dewastowanych sanktuariów, postanowiło przenieść w obręb Miasta relikwie męczenników, by je uchronić przed profanacją i całkowitą zagładą. Na mocy dekretów papieskich katakumby stały się „kopalniami” świętych relikwii, które wywożono – już teraz legalnie – masowo z Rzymu, a następnie pieczołowicie wystawiano je w złotych relikwiarzach w kaplicach i kościołach całej Europy⁸¹. W ten sposób rzymskie katakumby „straciły [...] swą główną siłę, która przyciągała ku sobie rzesze pobożnych pątników”⁸², a pamięć o większości z nich zaczęła się coraz bardziej zacierać. Zwyczaj chowania zmarłych w pobliżu grobów męczenników zastąpiono grzebaniem ich na cmentarzach przykościelnych, już na terenie średniowiecznego Rzymu.

PEREGRINATIO CHRISTIANA NACH ROM IN ZEITEN VON GREGOR DES GROSSEN

(Zusammenfassung)

Zum Ende der christlichen Antike, also in Zeiten von Gregor des Grossen ist die Formulierung: *ad beati apostolorum principis limina* nicht nur zum Synonym für Kultstätten von Apostel, aber auch von Rom als Stuhl Petri geworden. Zu dieser Zeit wurde der Glaube an Schutz der Apostel, vor allem des Heiligen Petrus über Rom, das damals von verschiedenem Unheil und Kataklysmen geplagt wurde, geboren. Selbst die Bischöfe von Rom begünstigten die Reisen nach Rom und verliehen diesen einen geistlichen Charakter – *ad limina apostolorum, peregrinatio pro Ecclesia*.

Die Errichtung von Pilgervierteln in der Nähe von römischen *loca sancta*, die für Leute gedacht waren, die eine Wallfahrt unternahmen, wurde zur „Ehrensache”

progów błogosławionego Piotra, Księcia Apostołów (*ut beati Petri apostolorum principis limina revidere festinet*)”.

⁷⁹ Por. *Epistula* IX 240, CCL 140A, 824, Czuj III 288: „Albowiem miasto Rzym za nasze grzechy nękać różne nieszczęścia, tak że nie ma tu nawet ludzi zdatnych do strzeżenia murów”.

⁸⁰ *Epistula* VIII 22 (maj 598), CCL 140A, 542, Czuj III 34.

⁸¹ Por. M. Cecchelli, *Effetti delle grandi translazioni nelle basiliche Romane*, w: *Quaeritur inventus colitur*, s. 109-121.

⁸² J. Bilczewski, *Archeologia chrześcijańska wobec historii Kościoła i dogmatu*, Kraków 1890, 8.

für Bischöfe und weltliche Würdenträger, da es als deutliches Zeichen der Umsetzung der von Christi anbefohlenen christlichen Tugenden wie: Gastlichkeit – *hospitalitas* und Dienstbarkeit dem Nächsten galt. Diese „Nebeneinrichtungen“ für Einreisende in die Kultstätten garantierten Ihnen einige Bequemlichkeiten, den Seelsorgern dagegen verhalfen im Katechese und „Aufsicht“ über die Pilger.

Sławomir BRALEWSKI
(Łódź, UŁ)

PORFIROWA KOLUMNA W KONSTANTYNOPOLU I JEJ WCZESNOBIZANTYŃSKA LEGENDA

Porfirowa Kolumna stojąca w Konstantynopolu w toku wieków nosiła wiele nazw. Określano ją mianem Wielkiej Kolumny, Kolumny Konstantyna, a pod koniec istnienia Cesarstwa Bizantyńskiego – Kolumny Krzyża, natomiast w dzisiejszej Turcji nazywa się ją Spaloną Kolumną¹ bądź Kolumną z Obręczami. Już wielość nazw wskazuje na jej długą historię. Wystawiona za panowania Konstantyna Wielkiego w latach 324-330² zajmowała w dziejach Konstantynopola wyjątkowe miejsce. Stała się obrosłym legendą symbolem miasta. Kiedy na *Tabula Peutingeriana*, której oryginał datuje się na przełom IV i V wieku³, przedstawiono siedzącą na tronie personifikację Konstantynopola⁴, po jej prawej stronie umieszczono wizerunek kolumny identyfikowany z porfirową kolumną Konstantyna Wielkiego⁵. Monument ów był ważnym punktem świętowania cesarskich zwycięstw. Triumfalny orszak przybywał na Forum Konstantyna, by obchodząc Kolumnę dookoła, intonować kantyk Mojżesza⁶. To u jej podnóża mieszkańcy mieli znaleźć ocalenie w czasie, kiedy ich świat, niszczonego przez wrogów plądrującego miasto po zdobyciu linii obronnych, będzie ulegał zagładzie. Później wierzono, że kiedy Turcy będą szturmować miasto, ze szczytu Kolumny zstąpi anioł z mieczem i wręczy go nieznanemu przecho-

¹ Kilka razy niszczyły ją pożary; największy z nich miał miejsce w 1779 roku.

² *Chronicon Paschale* (ed. L. Dindorf, Bonn 1832, 528) i Theophanes (*Chronographia*, rec. I. Casseni, vol. 1, Bonnae 1889, 28) datują ustawienie posągu na Kolumnie na rok 328; jest to jednak datacja niepewna zob. C. Mango, *Le développement urbain de Constantinople (IV^e-VII^e siècles)*, Paris 1985, s. 25, przyp. 14; S. Basset, *The urban image of late antique Constantinople*, Cambridge 2004, 68.

³ Por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 57.

⁴ Por. J.M.C. Toynbee, *Roma and Constantinopolis in late-antique art from 312 to 365*, JRS 37 (1947) 143-144, pl. IX, 1-2; E. Weber, *Tabula Peutingeriana*, Poznań 1998, 14, 20-21; K. Miller, *Itineraria Romana, römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart 1916, passim.

⁵ Por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 58.

⁶ Por. R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1950, 82.

dniovi, znajdującemu się u stóp kolumny, a ten stanie na czele mieszkańców Konstantynopola i zada nieprzyjaciółom klęskę⁷. Rodzi się pytanie o początki legendy związanej z Porfirową Kolumną. Jak się wydaje, jej fundamenty zostały położone już w okresie wczesnobizantyńskim. W niniejszym artykule postaram się wyjaśnić, co składało się na ową tradycję i na ile świadomość o szczególnym znaczeniu Kolumny dla Konstantynopola i jego mieszkańców została ugruntowana już we wczesnym Bizancjum.

Trzeba podkreślić, że Porfirowa Kolumna była nierozzerwalnie związana z Konstantynopolem, miastem założonym przez cesarza Konstantyna Wielkiego na bazie istniejącego nad Bosforem Byzantionu. Ze źródeł wynika, iż władca nosił się wcześniej z zamiarem zbudowania swej siedziby w innym miejscu. Wymienia się przy tym Troję, Chalcedon, Sardykę i Tesalonikę⁸. Ewentualny początkowy wybór Troi mógł oznaczać symboliczny powrót do korzeni, skoro protoplaści Rzymu mieli się z niej wywodzić. Konstantynopol według Sozomena⁹ i Filostorgiusza¹⁰ założony został z boskiej inspiracji, co potwierdzało prawo zamieszczone w Kodeksie Teodozjusza¹¹. Wedle tradycji związanej z Euzebiuszem z Cezarei, a więc sięgającej IV wieku, miasto Konstantyna zostało poświęcone Bogu męczenników¹², a w przekonaniu Sozomena, piszącego około sto lat później, samemu Chrystusowi¹³. Późna tradycja wiązała je natomiast z Bogarodzicą (Θεοτόκος), która sprawować miała nad nim opiekę, czemu dawano powszechny wyraz w XI wieku¹⁴.

⁷ Por. S. *Andreae Sali Vita auctore Nicephoro, sancti direttore et confessario* 224, PG 111, 868; Doukas, ed. I. Bekker, Bonn 1834, 289-290.

⁸ Por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 29.

⁹ Por. Sozomenus, HE II 3, 3-4, ed. J. Bidez, SCh 306, 238: „ταῦτα δὲ αὐτῷ πονοῦντι νύκτωρ ἐπιφανείς ὁ Θεὸς ἔχρησεν ἕτερον ἐπιζητεῖν τόπον. καὶ κινήσας αὐτὸν εἰς τὸ Βυζάντιον τῆς Θράκης πέραν Χαλκηδόνος τῆς Βιθυνῶν, αὐτὴν αὐτῷ οἰκίζειν ἀπέφηνε πόλιν καὶ τῆς Κωνσταντίνου ἐπωνυμίας ἀξιοῦν. ὁ δὲ τοῖς τοῦ Θεοῦ λόγοις πεισθεὶς τὴν πρὶν Βυζάντιον προσαγορευομένην εἰς εὐρυχωρίαν ἐκτείνας μεγίστοις τείχεσι περιέβαλεν”, zob. tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 85.

¹⁰ Por. Philostorgius, HE II 9, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, 20-21: „Ὅτι Κωνσταντίνον φησιν ὁκτῶ καὶ εἰκοστῷ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ τὸ Βυζάντιον εἰς Κωνσταντινούπολιν μετασκεύασαι, καὶ τὸν περίβολον ὀριζόμενον βάδην τε περιμέναι, τὸ δόρυ τῇ χειρὶ φέοντα· ἐπεὶ δὲ τοῖς ἐπομένοις ἐδόκει μείζον ἢ προσάκε τὸ μέτρον ἐκτείνειν, προσελθεῖν τε αὐτῷ τινα καὶ διαπυρρῶσαι: «ἔως ποῦ, δέσποτα;» τν δὲ ἀποκρινάμενον διαρρήδην φάναι: «ἔως ἂν ὁ ἔμπροσθέν μου στῇ», ἐπίδηλον ποιοῦντα ὡς δύναμις αὐτοῦ τις οὐρανία προηγοῖτο, τοῦ πραττομένου διδάσκαλος”.

¹¹ Por. *Codex Theodosianus* XII 5, 7, ed. P. Krueger, Berolini 1923: „urbis quam aeterno nomine Deo iubente donavimus”.

¹² Por. Eusebius, *Vita Constantini* III 48, ed. F. Winkelmann, GCS 7, 98: „καὶ τὴν αὐτοῦ πόλιν τῷ τῶν μαρτύρων καθέρον Θεῷ”, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków 2007, 193.

¹³ Por. Sozomenus, HE II 3, 7, SCh 306, 240: „αὐτὴν μὲν οὖν ὥσει τινα νεοπαγῇ Χριστοῦ πόλιν”, zob. tłum. Kazikowski, s. 86.

¹⁴ Por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 42. W przekonaniu Gilberta Dagróna Konstantynopol został poświęcony samemu Konstantynowi.

Przemieniając Bizancjum na swoją siedzibę noszącą jego imię, Konstantyn znacznie rozszerzył powierzchnię miejską i przeprowadził szereg prac budowlanych. Wzniesiono mury miejskie, lożę cesarską na hipodromie, pałac władcy i wielkie aleje otoczone portykami¹⁵. Wśród zrealizowanych wówczas i wymienianych w źródłach założeń urbanistycznych znajdowało się też Forum Konstantyna z Porfirową Kolumną. W relacji Anny Komneny († 1153) była ona zewsząd dobrze widoczna¹⁶. Raymond Janin przypuszczał, że wznosiła się 50 metrów ponad ziemię, a trzon Kolumny składał się pierwotnie z 9 porfirowych bębnow połączonych ze sobą za pomocą obręczy imitującej koronę laurową, która miała ukryć rzeczywiste łączenia. Zdaniem Cyryla Mango natomiast Kolumna w przeszłości była podobnej wysokości co obecnie i mierzyła 37 metrów. Dzisiaj sięga nieco niżej, bo tylko 34,80 metra ze względu na różnicę poziomów antycznego forum i dzisiejszej ulicy¹⁷. Jest on również przekonany, że Raymond Janin mylił się także co do liczby bębnow, gdyż wedle niego było ich co najwyżej siedem – sześć widocznych dzisiaj i jeden zamurowany przez Turków, usiłujących wzmocnić konstrukcję Kolumny po pożarze, jaki miał miejsce w 1779 roku¹⁸.

Wedle świadectwa Anny Komneny Kolumna była zwieńczona spizowym posągami zwróconym twarzą do wschodu¹⁹. Dziejopisarze z wieków wcześniejszych, jak chociażby Hezychiusz Illustrios²⁰ – historyk i biograf z połowy VI wieku, Jan Malalas – kronikarz z tego samego stulecia²¹, czy autor *Kroniki Wielkanocnej* z połowy VII wieku²², wiążą jego wyobrażenie z cesarzem

¹⁵ Por. *Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorf, Bonn 1832, 527-529.

¹⁶ Por. Anna Comnena, *Alexiada* XII 4, 5, ed. B. Leib, Paris 1968: „Περὶ τὰ μέσα τοῦ Κωνσταντίνου φόρου, χαλκοῦς ἀνδριάς ἴστατο καὶ πρὸς ἀνατολὰς ἀπέστραπτο ἐπὶ πορφύρου κίονος περιόπτου”.

¹⁷ Por. C. Mango, *Constantinopolitana*, „Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts” 80 (1965) 312-313.

¹⁸ Por. tamże, s. 310-312; tenże, *Constantine's Porphyry Column and the Chapel of St. Constantine*, w: *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, IV, s. 104; Raymond Janin (*Constantinople*, s. 84) datował wspomniane prace na rok 1701.

¹⁹ Por. Anna Comnena, *Alexiada* XII 4, 5.

²⁰ Por. Hesychius Illustrius, *Patria Constantinopoleos* 41, ed. T. Preger, w: *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, vol. 1, Leipzig 1901, repr. New York 1975, 17: „ἀνέστησαν δὲ καὶ αἱ δύο ἀψίδες πρὸς τῷ καλουμένῳ φόρῳ καὶ ὁ πορφύρεος καὶ περιβλεπτός κίων, ἐφ’ οὗπερ ἰδρῦσθαι Κωνσταντῖνον ὁρῶμεν δίκην ἡλίου προλάμποντα τοῖς πολίταις”.

²¹ Por. Joannes Malalas, *Chronographia* (dalej: Malalas), ed. L. Dindorf, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (= CSHB), Bonn 1831, 320: „καὶ φόρον μέγαν καὶ εὐπρεπῆ πάνν, καὶ στῆσας ἐν τῷ μέσῳ κίονα ὀλοπόφυρον ἄξιον θαύματος, καὶ ἐπάνω τοῦ αὐτοῦ κίονος ἑαυτῷ ἔστησεν ἀνδριάντα, ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ ἀκτῖνας ἑπτὰ”.

²² Por. *Chronicon Paschale* a. 328, ed. L. Dindorf, Bonn 1832, 528 lub PG 92, 709A: „καὶ ἔστησεν ἐν μέσῳ κίονα πορφυροῦν μέγαν λίθου Θηβαίου ἀξιοθαύμαστον, καὶ ὑπεράνω τοῦ αὐτοῦ κίονος ἔστησεν ἑαυτοῦ ἀνδριάντα μέγαν, ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ ἀκτῖνας, ὅπερ χαλκοῦργημα ἦγαγεν ἀπὸ τῆς Φρυγίας”.

Konstantynem. Źródła z czasów późniejszych identyfikują wspomnianą statuetkę z Apollonem²³. Jak się wydaje, mogła być ona różnie postrzegana; jedni zapewne widzieli w niej cesarza, inni boga²⁴. Podobne różnice poglądów można zauważyć wśród badaczy. Według Gilberta Dagróna umieszczono na Kolumnie przedstawienie Apollona²⁵. Raymond Janin opowiadał się za posągiem Konstantyna Heliosa o rysach Apollona²⁶. Adam Ziółkowski widział w statui Chrystusa, natomiast Cyryl Mango posąg Konstantyna, którego wykonanie władca zlecił bądź z myślą o swoim Forum w Konstantynopolu, bądź o jakimś innym miejscu poza stolicą, aby potem do niej go sprowadzić²⁷.

Źródła nie są też zgodne co do miejsca pochodzenia posągu²⁸. Jan Malalas wywodził go z Troi²⁹, ale tę błędnie umiejscawiał we Frygii, gdyż był przekonany, że fundatorem miasta był Tros, król Frygii³⁰. Troję, jako miejscowość, skąd sprowadzono posąg, wymieniał za Malalasem Jerzy Mnich³¹ i Zonaras³², a samą Frygię autor *Kroniki Wielkanocnej*³³; podobnie utrzymywał Michał Glykas, wskazując nadto na konkretną miejscowość we Frygii – Heliopol³⁴. Oryginalny pogląd prezentował zaś Kedren, twierdząc, że statua pochodzi z Aten i została wykonana przez Fidiasza³⁵. Jak można przypuszczać, łączenie z Troją tego właśnie posągu, będącego wraz z kolumną, na której stał – symbolem Konstantynopola, nie było przypadkowe. Nawiązywano w ten sposób do tradycji wiążącej protoplastów Rzymu z Troją. Niewykluczone, że posąg rzeczywiście tam powstał. Wydaje się to bardzo prawdopodobne, jeśli wziąć pod uwagę relację Sozomena na temat pierwotnego wyboru Troi na stolicę przez Konstantyna. Sozomen

²³ Tak począwszy od Pseudo-Kodyna (*Patria Constantinopoleos* 45, ed. Th. Preger, w: *Scriptores originum constantinopolitanarum*, vol. 2, Leipzig 1907, 174, 8).

²⁴ Por. G. Fowden, *Constantine's Porphyry Column: the earliest literary allusion*, JRS 81 (1991) 130; C. Mango, *Constantine's Column*, w: *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, III, s. 6.

²⁵ Por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 38.

²⁶ Por. Janin, *Constantinople*, s. 82.

²⁷ Zdaniem Adama Ziółkowskiego (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* I 17, tłum. S. Kazikowski, wstęp. E. Wipszycka, kom. A. Ziółkowski, Warszawa 1986, 111, przyp. 97) „Olbrzymi ten posąg był w rzeczywistości posągiem Chrystusa jako Słońca Wiary, co tłumaczy umieszczenie w nim relikwi”; por. też Mango, *Constantine's Column*, s. 3-4.

²⁸ Por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 38.

²⁹ Por. Malalas, s. 320: „ὅπερ ηαλκούργημα εἰς τὸ Ἰλιον ἐστηκός, πόλιν τῆς Φρυγίας”.

³⁰ Por. Malalas, s. 79: „ἐν οἷς χρόνοις ἐβασίλευσε τῆς Φρυγίας ὁ Τρώος, ὃς ἐγένετο πατὴρ Ἰλίου καὶ Γανυμήδους. Οὗτος ἔκτισε πόλεις δύο, τὴν Τροίαν εἰς ὄνομα Ἰδίου”; zob. C. Mango, *Constantine's Column*, s. 4.

³¹ Por. Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. C. De Boor, *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Lipsiae 1904, 500.

³² Por. Zonaras, *Epitome historiarum* XIII 3, 25-26, ed. M. Pinder – Th. Büttner-Worbst, III, Bonn 1897, 180.

³³ Por. *Chronicon Paschale*, s. 528; zob. wyżej n. 22.

³⁴ Por. Michael Glykas, *Annales*, ed. I. Bekker, CSHB, Bonn 1836, 464.

³⁵ Por. Georgios Cedrenus, *Historiarum compendium*, ed. I. Bekker, t. 1, CSHB, Bonn 1838, 518.

wspominał nawet o rozpoczęciu tam prac budowlanych. Posąg mógł zostać wykonany właśnie wtedy, a po zmianie decyzji co do lokalizacji nowej siedziby władcy przeniesiony w nowe miejsce do Konstantynopola³⁶.

Statua przypominała zapewne wizerunek *Sol Invictus*, widniejący na monetach. Jeśli wyobrażała cesarza Konstantyna, to najprawdopodobniej w stroju wojskowym³⁷. Postać z Kolumny miała na głowie koronę zdobioną siedmioma promieniami słonecznymi, w których z czasem dopatrzono się gwoździ Męki Pańskiej³⁸. W lewej ręce ponadto trzymała glob spiszowy³⁹, zwieńczony uskrzydłą Wiktorią, a wedle Nikefora Kaliksta – krzyżem, w którym podobno znajdowała się relikwia Krzyża Świętego⁴⁰. Jak się jednak wydaje, Kalikst mógł opisywać któryś z kolejnych globów. W wyniku bowiem trzęsień ziemi dwa pierwsze z nich spadły w latach 477⁴¹ i 869⁴². W prawej ręce natomiast owa postać trzymała włócznię (λόγχη), jak to poświadczają Jan Malalas⁴³, Teofanes⁴⁴ i Kedren⁴⁵ lub berło (σκήπτρον), jak utrzymywała Anna Komnena⁴⁶. W ikonografii posąg wieńczący Kolumnę najczęściej trzyma włócznię. Odpowiada to przekazowi Filostorgiusza, wedle którego Konstantyn włócznią wyznaczył obwód miasta (τὸ δόρυ τῇ χειρὶ φέροντα)⁴⁷. Wspomniany atrybut miał odpaść od posągu w czasie trzęsienia ziemi w 541 r., jak chce Teofanes⁴⁸, lub w 554 r. wedle świadectwa Malalasa i Kedrena⁴⁹.

W relacji Anny Komneny mieszkańcy Konstantynopola nazywali posąg Antheliosem lub Aneliosem i na nic zdążyli wysiłki zastąpienia tej nazwy

³⁶ Por. Mango, *Constantine's Column*, s. 4. W przekonaniu Gilberta Dagrona (*Naissance d'une capitale*, s. 38) pochodzenie posągu nie jest sprawą obojętną. Połączenie tradycji apollonistycznych dynastii z Troją, jako pierwotnym miejscem kultu posągu, mogłoby świadczyć o woli Konstantyna zjednoczenia tego, co hellenistyczne z tym, co rzymskie.

³⁷ Zdaniem Sarah Basset (*The urban image*, s. 68) przedstawiony na posągu Konstantyn był nagi.

³⁸ O siedmiu promieniach pisał Jan Malalas (s. 320), a za nim Jerzy Mnich (*Chronicon*, s. 500), natomiast o promieniach jako gwoździach, którymi ukrzyżowany był Chrystus – wspominają Pseudo-Kodyn (*Patria Constantinopoleos* 45, s. 174) i Zonaras XIII 3; zob. też Mango, *Constantine's Column*, s. 3 oraz tenże, *Constantine's Porphyry Column*, s. 109.

³⁹ Por. Anna Komnena, *Alexiada* XII 4, 5, ed. Leib, s. 66.

⁴⁰ Por. Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE VII 49, PG 145, 1325 CD.

⁴¹ Por. Theophanes, *Chronographia*, 126: „ἔπεσε δὲ καὶ ἡ σφαῖρα τοῦ ἀνδριάντος τοῦ Φόρου”.

⁴² Por. Leo Grammaticus, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonn 1842, 254.

⁴³ Por. Malalas, s. 487: „ἐν αὐτῷ δὲ τῷ φόβῳ ἔπεσεν ἡ λόγχη, ἣν ἐκράτει τὸ ἄγαλμα τὸ ἐν τῷ φόρῳ Κωνσταντίνου”.

⁴⁴ Por. Theophanes, *Chronographia*, 222: „ἔπεσε δὲ καὶ ἡ λόγχη, ἣν ἐκράτει ὁ ἀνδριὰς ὁ ἐστὼς εἰς τὸν φόρον τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου”.

⁴⁵ Por. Georgios Cedrenus, *Historiarum compendium*, s. 656.

⁴⁶ Por. Anna Komnena, *Alexiada* XII 4, 5, s. 66: „σκήπτρον μὲν κατέχων τῇ δεξιᾷ, τῇ δὲ λαίᾳ σφαῖραν ἀπὸ χαλκοῦ κατασκευασθεῖσαν”. Kiedy jednak Anna Komnena tworzyła swe dzieło, od ponad czterdziestu lat posąg już nie było na kolumnie.

⁴⁷ Por. Philostorgius, HE II 9, GCS 21, 21; zob. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 38, przyp. 6.

⁴⁸ Por. Theophanes, *Chronographia*, s. 222

⁴⁹ Por. Malalas, s. 487; Georgios Cedrenus, *Historiarum compendium*, s. 656.

imieniem cesarza Konstantyna⁵⁰. Michał Glykas informuje o zniszczeniach, jakich dokonało uderzenie pioruna w 1079 r., kiedy to rozprute zostały trzy żelazne obręcze⁵¹, najprawdopodobniej te, które za panowania Teodozjusza II w 416 r. miały wzmocnić Kolumnę⁵². W dniu 5 kwietnia 1106 r. gwałtowny wiatr południowy strącił na ziemię posąg⁵³, powodując ofiary śmiertelne⁵⁴, co ludzie niezyczliwi panującemu wówczas cesarzowi Aleksemu Komnenowi potraktowali jako zły znak, zapowiadający rychłą śmierć władcy. Cesarz Manuel I Komnen (1143-1180) monument ów odrestaurował. Na szczycie ułożono wówczas dziesięć rzędów kamieni, spojonych betonem, i położono marmurowy blok, prawdopodobnie nadając mu kształt kapitelu korynckiego. Zwieńczenie Kolumny stanowił jednak odtąd nie posąg, ale krzyż⁵⁵. Cesarz umieścił też pod kolumną okolicznościowy napis: „Manuel, pobożny władca, odrestaurował to dzieło boskie zniszczone przez czas”⁵⁶. Zagrożoną trzęsieniami ziemi Kolumnę związano w XVIII wieku metalowymi obręczami.

Kolumna ustawiona została na wysokim piedestale osadzonym z kolei na szerokiej kwadratowej platformie o boku 8,35 metra⁵⁷. Datowany na 1561 r. rysunek Melchiora Lorichsa sugeruje, iż cokół kolumny ozdobiony był reliefem określanym jako *aurum coronarium*. Żadne inne świadectwa jednak tego nie potwierdzają⁵⁸. Wedle Nikefora Kalista do cokołu Kolumny przylegały z każdej strony łuki, które otwierały się na Forum Konstantyna⁵⁹. Raymond Janin był przekonany, że pod jednym z tych łuków mieściło się małe oratorium – kaplica św. Konstantyna⁶⁰, dokąd przybywały każdego roku uroczyste procesje⁶¹. Wcześniej długo sądzono, że oratorium owo znajdowało się w ba-

⁵⁰ Por. Anna Comnena, *Alexiada* XII 4, 5, ed. Leib s. 66: „Ἐλέγετο δ' οὖν εἶναι οὗτος Ἀπόλλωνος ἀνδριάνς, Ἀνθήλιον δέ, οἶμαι, οἱ τῆς Κωνσταντίνου οἰκῆτορες αὐτὸν προσηγόρευον. Ὁν ὁ μέγας ἐν βασιλεῦσι Κωνσταντίνος ἐκεῖνος καὶ τῆς πόλεως καὶ πατὴρ καὶ δεσπότης εἰς τὸ αὐτοῦ μετέθηκεν ὄνομα, Κωνσταντίνου αὐτοκράτορος ἀνδριάντα αὐτὸν προσειπὼν. Ἐπεκράτησε δὲ ἡ ἀρχῆθεν τεθεῖσα προσηγορία τῷ ἀνδριάντι καὶ ἦτοι Ἀνήλιος ἢ Ἀνθήλιος ὑπὸ πάντων ἐλέγετο”; zob. też Ps-Codinus, *Patria Constantinopoleos* 132, s. 257.

⁵¹ Por. Michael Glykas, *Annales*, s. 617.

⁵² Por. *Chronicon Paschale*, ed. Dindorf, s. 573.

⁵³ Por. Anna Comnena, *Alexiada* XII 4, 5, ed. Leib, s. 66. W przekonaniu Raymonda Janin (*Constantinople*, s. 83) razem z posągiem strącone zostały trzy bębny, czemu jednak zaprzecza Cyryl Mango (*Constantinopolitana*, s. 310), dowodząc, że nie ma po temu żadnych podstaw źródłowych.

⁵⁴ Miało wówczas zginąć około 10 osób, por. Mango, *Constantine's Porhyry Column*, s. 108.

⁵⁵ Por. Mango, *Constantinopolitana*, s. 312.

⁵⁶ Por. Janin, *Constantinople*, s. 83: „Τὸ θεῖον ἔργον ἐνθάδε φθαρ χρόνῳ καινεῖ Μανουὴλ εὐσεβῆς αὐτοκράτωρ”.

⁵⁷ Por. Mango, *Constantine's Porhyry Column*, s. 104.

⁵⁸ Por. tenże, *Constantinopolitana*, s. 308-311.

⁵⁹ Por. Nicephorus Callistus, HE VII 49.

⁶⁰ Por. Constantinus Porphyrogenetus, *De cerimoniis aulae byzantinae* I 1, 24, ed. J. Reiske, t. 1, Bonn 1829, 29-30.

⁶¹ Por. tamże I 10, 3.

zie kolumny, jednak badania wykazały, że była ona litej konstrukcji⁶². Według Cyryla Mango kaplica, zbudowana prawdopodobnie w okresie ikonoklazmu, przylegała do cokołu Kolumny od północnej strony. Wspomniane zaś łuki zostały dobudowane dopiero przy okazji renowacji Kolumny po katastrofie 1106 r., kiedy to wiatr wiejący z południa strącił posąg, wyrządzając wiele szkód i najprawdopodobniej uszkodził także kaplicę, która nie została już odbudowana. Po X wieku kaplica Konstantyna nie jest już w źródłach wzmiankowana. Najprawdopodobniej dlatego, że w tym czasie cesarz Konstantyn przestał już być uważany za patrona miasta i cesarstwa, gdyż rola ta została zarezerwowana dla Bogurodzicy (Θεοτόκος)⁶³.

Przypuszcza się także, że pierwotnie przy piedestale Kolumny znajdował się ołtarz sytuowany na modłę antyczną nad *mundusem* (wyobrażeniem wejścia do świata podziemnego), gdzie zwykle składano ofiary bogom podziemnym. Wedle tradycji pod bazą kolumny miała być zakopana archaiczna statua Pallas zwana Palladium⁶⁴ wywieziona w tajemnicy z Rzymu przez Konstantyna⁶⁵. U jej źródeł leżało zapewne przekonanie, że władca chciał w ten sposób zapewnić Konstantynopolowi szczęśliwy los. Tym samym obydwie miasta w czasie swojej prosperity miały być pod opieką tej samej bogini. Być może upadek Starego Rzymu, który nastąpił w V wieku, nasunął współczesnym myśl o utracie przezeń opieki Pallas na rzecz Konstantynopola-Nowego Rzymu. Podkreślano przez to również ciągłość istnienia Rzymu w jego nowej formie, za jaką uważano miasto Konstantyna, a także nawiązywano do wyboru miejsca na nową stolicę, którą miała być początkowo Troja⁶⁶.

Opowiadano też, że w cokole, w statule lub na szczycie kolumny ukryto różne przedmioty magiczne i relikwie. Jan Diakrinomen wspominał o złotych monetach z wybitą na nich podobizną Konstantyna, które były symbolem prosperity⁶⁷. Tradycja chrześcijańska mniej lub bardziej późna dorzuciła informacje

⁶² Por. Janin, *Constantinople*, s. 81.

⁶³ Por. Mango, *Constantine's Porphyry Column*, s. 109-110.

⁶⁴ Por. Procopius Caesariensis, *De bello Gothico* I 15, 14 w: *Procopii Caesariensis opera omnia*, t. 2, ed. G. Wirth – J. Haury, Leipzig 1963, 82: „Κωνσταντῖνον Βασιλέα ἐν τῇ ἀγορᾷ, ἢ αὐτοῦ ἐπώνυμός ἐστι, καταρύξαντα θέσθαι”; Malalas, ed. Dindorf, s. 320: „ὁ δὲ αὐτὸς Κωνσταντῖνος ἀφελόμενος ἀπὸ Ῥώμης κρύφα τὸ λεγόμενον Παλλάδιον ξόανον, ἔθηκεν αὐτὸ εἰς τὸν ὑπ' αὐτοῦ κτισθέντα φόρον ὑποκάτω τοῦ κίονος τῆς στήλης αὐτοῦ, ὥς τινες λέγουσι τῶν Βυζαντίων ὅτι ἐκεῖ κεῖται”; *Chronicon Paschale*, ed. Dindorf, s. 528: „ὁ δὲ αὐτὸς Βασιλεὺς Κωνσταντῖνος ἀφελὼν κρυπτῶς ἀπὸ Ῥώμης τὸ λεγόμενον Παλλάδιον”; Hesychius Illustrius, *Patria Constantinopoleos* 41, s. 17-18 (wstawka z XI wieku); Ps-Codinus, *Patria Constantinopoleos* 45, s. 174; Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 30; A. Alföldi, *On the foundation of Constantinople, a few notes*, JRS 37 (1947) 11; Ch. Diehl, *De quelques croyances byzantines sur la fin de Constantinople*, ByzZ 30 (1929-1930) 192-196.

⁶⁵ Por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 39; Basset, *The urban image*, s. 69-70.

⁶⁶ Por. Sozomenus, HE II 3.

⁶⁷ Por. Joannes Diakrinomenus, *Parastaseis* 56, ed. Th. Preger, t. I, Lipsiae 1901 (reprint Leipzig 1989), 56-57: „Πολλὰ οὖν ὁ Διακρινόμενος ἄνωθεν τοῦ κίονος φάσκει πράγματα

o świętych relikwiach: fragmencie Prawdziwego Krzyża (*Vera Crux*), koszach z rozmnożenia chleba, wazie ze świętym olejem (krzyżmem), rękojeści siekiery Noego, skale, z której na polecenie Mojżesza miała wytrysnąć woda, gwoździach z Męki Pańskiej, czy relikwiach świętych, drewnie z krzyży dwu łotrów oraz naczyniach z perfumami⁶⁸. W ten sposób Kolumna w świadomości społecznej stała się sama w sobie *sacrum*.

Tradycja zachowała trzy dedykacje późnego pochodzenia, które miały zostać umieszczone u podstawy kolumny. Pierwszą pogańską: „Konstantynowi, który promienieje jak Słońce (Helios)”⁶⁹; drugą inspirowaną *Vita Constantini* Euzebiusza⁷⁰ i tekstem Sozomena⁷¹: „Tobie Chryste Boże powierzam miasto”⁷²; trzecią najbardziej literacką: „Tobie Chrystusowi, który jesteś stwórcą i panem świata, Tobie poświęcam to miasto, które jest Twoje, tak jak berło i władza Rzymu. Zachowaj je i zbaw od wszelkich nieszczęść”⁷³. Jak zatem widać wspomniana statua była postrzegana przez autorów źródeł zarówno jako monument chrześcijański, jak i pogański. Przedstawianie Chrystusa jako boga Słońce oraz skierowane doń wspomniane dedykacje, stały się podstawą sugestii, że kolumna była zwieńczona posągami samego Chrystusa⁷⁴. Niewykluczone, że chrześcijanie zaczęli widzieć w niej sakralny monument dzięki przekonaniu opinii społecznej o zdeponowaniu w niej świętych dla nich relikwii.

Porfirowa Kolumna odegrała ważną rolę w ceremonii fundacji Konstantynopola, przebiegającej w dwu etapach⁷⁵. Uroczystości rozpoczęła solenna procesja, która z Filadelfionu lub z Magnaury udała się na Forum

τεθῆναι, ἔνθα ἡ στήλη ἵσταται, ἐν οἷς καὶ χαραγὴ βασιλικὴ Κωνσταντίνου ἡ λεγομένη σωτηρικός, χίλια κεντηνάρια”.

⁶⁸ Por. Socrates, HE I 17; Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. C. De Boor, s. 500; *S. Andreae Sali Vita* 224, PG 111, 868; Hesychius Illustrius, *Patria Constantinopoleos* 41, s. 17; M. Guidi, *Un Bios di Constantino*, Rome 1908, 37, 15-22; A. Frolov, *La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine*, „Revue de l'Histoire des Religions” 127 (1944) 77, przyp 1 i 2; A. Kazhdan, „Constantin imaginaire” *Byzantine legends of the ninth century about Constantine the Great*, „Byzantion” 57 (1987) 233.

⁶⁹ Por. Leo Grammaticus, *Chronographia*, ed. I Bekker, s. 87: „Κωνσταντίνω λάμποντι Ἡλίου δίκην”; Georgios Cedrenus, *Historiarum compendium* I, s. 518.

⁷⁰ Por. Eusebius, *Vita Constantini* III 48, GCS 7, 98.

⁷¹ Por. Sozomenus, HE II 3, 7, Sch 306, 240.

⁷² Por. Nicephorus Callistus, HE VII 49, 19-20, PG 145, 1325: „Σοὶ, Χριστέ ὁ θεὸς παρατίθημι τὴν πόλιν αὐτήν”.

⁷³ Por. Georgios Cedrenus, *Historiarum compendium*, s. 565: „Σὺ, Χριστέ, κόσμου κοίρανος καὶ δεσπότης, Σοὶ νῦν προσηῶς τήνδε τὴν δούλην πόλιν, Καὶ σκῆπτρα τάδε καὶ τὸ τῆς Ῥώμης κράτος· Φύλαττε αὐτήν, σῶζε τ’ ἐκ πάσης βλάβης”.

⁷⁴ Na temat kojarzenia kultu Chrystusa z kultem solarnym zob. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, 125-126. Sugestie kojarzące posąg z Chrystusem odrzuca Cyryl Mango (*Constantine's Column*, s. 6).

⁷⁵ Por. Michael Glykas, *Annales*, s. 617; Zonaras, *Epitome historiarum* XIII 3, 26-27; Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 37; Janin, *Constantinople*, s. 77-80.

Konstantyna, by umieścić tam na kolumnie wspomnianą statuetkę oraz święte relikwie⁷⁶. Uroczysty orszak złożony był z chrześcijan, którym przewodzili kapłani, intonując pobożne pieśni i powierzając Konstantynopol opiece Boga słowami modlitwy: „Zachowaj to (miasto) w pomyślności aż do końca czasów, Panie” oraz recytując *Kyrie eleison*⁷⁷.

Drugi etap ceremonii fundacji, zwany *pompa circensis*, mający miejsce w dniu 11 maja 330 r., był na polecenie samego cesarza Konstantyna powtarzany corocznie w dzień, w którym świętowano na hipodromie rocznicę założenia miasta⁷⁸. Drewniany posąg pokryty złotem, będący najprawdopodobniej repliką statui z Kolumny Porfirowej, wprowadzany był uroczystie na rydwanie na teren hipodromu⁷⁹. Wyobrażona w nim postać w koronie z promieniami w prawej ręce dźwigała, także połączaną, Tyche miasta. Najprawdopodobniej był to glob zwieńczony Wiktoria, a nie personifikacja figuralna Konstantynopola. Posągowi towarzyszył oddział żołnierzy (odzianych w chlamidy i buty *campagi*), z których każdy trzymał w ręce białą świecę. Kiedy wóz, na którym jechał posąg, okrążył hipodrom, zatrzymywał się naprzeciw cesarskiej loży, a cesarz aktualnie panujący powstawał i oddawał głęboki pokłon przed wspomnianą statuą i przedstawieniem Tyche miasta. Na zakończenie uroczystości lud intonował hymny i oddawał cześć owym wizerunkom przez adorację⁸⁰.

⁷⁶ Por. Joannes Diacrinomenus, *Parastaseis* 56, s. 56: „Ἡ στήλη ἡ ἐν τῷ Φόρῳ πολλὰς ὑμνωδίας ἐδέξατο. Ἐν αὐτῇ τὸ πολίτευμα καὶ Ὀλβιανὸς ἑπαρχὸς καὶ οἱ Σπαθάριοι, οἱ κουβικουλάριοι καὶ μόνον καὶ σιλεντιάριοι μετὰ κηρῶν λευκῶν ὀψικεύσαντες, λευκὰς στολὰς ἀμφότεροι περιβεβλημένοι, ἀπὸ τὸ καλούμενον ἀρτίως Φιλαδέλφιν, τότε δὲ Προτεῖχισμα καλούμενον (ἐν οἷς καὶ πόρτα ἦν τὸ πρότερον ὑπὸ Κάρου κατασκευασθεῖσα) ἀνήνεγκαν ἐποχομένην εἰς καρούχαν· ὥς δὲ ὁ Διακρινόμενός φησιν, ὅτι ἐκ τῆς καλουμένης Μαγναύρας. Ἐν οἷς ἐν τῷ Φόρῳ τεθεῖσα καὶ πολλὰς, ὥς προειρηται, ὑμνωδίας δεξαμένη εἰς Τύχην τῆς πόλεως προσεκυνήθη παρὰ πάντων, ἐν οἷς καὶ τὰ ἐξέρκετα· ἔσχατον πάντων τότε ὑψοῦτο ἐν τῷ κίονι, τοῦ ἱερέως μετὰ τῆς λιτῆς παρεστηκότος καὶ τὸ «Κύριε ἐλέησον» πάντων βοῶντων ἐν ῥ' μέτροις”; zob. też Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 39.

⁷⁷ Por. Joannes Diacrinomenus, *Parastaseis* 56, s. 57: „εἰς ἀπείρους αἰῶνας εὐόδωσον ταύτην, Κύριε”. W orszaku brał między innymi udział prefekt Olbanus.

⁷⁸ Por. *Chronicon Paschale*, s. 529: „καὶ ἐποίησεν ἑορτὴν μεγάλην, κελεύσας διὰ θείου αὐτοῦ τύπου τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐπιτελεῖσθαι τὸ γενέθλιον τῆς πόλεως αὐτοῦ”.

⁷⁹ Por. *Chronicon Paschale a. 330*, ed. Dindorf, s. 530 lub PG 92, 712AB: „ποιήσας ἑαυτῷ ἄλλην στήλην ἀπὸ ξοάνου κεχρυσωμένην βασιλεύουσιν ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ τύχην τῆς αὐτῆς πόλεως, καὶ αὐτὴν κεχρυσωμένην, κελεύσας κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν τοῦ γενεθλιακοῦ ἱππικοῦ εἰσιέναι τὴν αὐτὴν τοῦ ξοάνου στήλην διριγευομένην ὑπὸ τῶν στρατευμάτων μετὰ χλανιδίων καὶ καμπαγίων, πάντων κατεχόντων κηροὺς λευκοὺς, καὶ περιέρχεσθαι τὸ ὄχημα τὸν ἄνω καμπτόν, καὶ ἔρχεσθαι εἰς τὸ σκάμμα κατέναντι τοῦ βασιλικοῦ καθίσματος, καὶ ἐπεγείρεσθαι τὸν κατὰ καιρὸν βασιλέα καὶ προσκυνεῖν τὴν στήλην τοῦ αὐτοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου καὶ αὐτῆς τῆς τύχης τῆς πόλεως”; zob. też Malalas, s. 322, Joannes Diacrinomenus, *Parastaseis* 38 i 56, s. 42 i 56; Ps-Codinus, *Patria Constantinopoleos* 42, 49 i 87, s. 172-173, 177-178 i 195-196.

⁸⁰ Por. Joannes Diacrinomenus, *Parastaseis* 56, s. 56-57; Ps-Codinus, *Patria Constantinopoleos* 49, s. 177.

Tak więc w ceremonii *pompa circensis* wóz z posągiem odbywał swój triumfalny bieg, wyruszając z *carceres*, okrążając spinę i zatrzymując się przed trybuną cesarską.

Autor *Kroniki Wielkanocnej* określił ów wóz mianem ὄχημα⁸¹, zaś w kronice *Parastaseis* wskazano na jego solarny charakter, nazywając go ἡλίου ὄχημα⁸². Podobnego terminu użył też Pseudo-Kodyn⁸³, dla którego posąg wieńczący kolumnę na Forum Konstantyna wyobrażał Apollona⁸⁴. Według Gilberta Dagróna Konstantyn-Helios z Porfirowej Kolumny stał się w hipodromie woźnicą powożącym wozem solarnym⁸⁵.

Ceremonia ta według jednych źródeł miała przetrwać do czasu panowania Juliana (361-363), kiedy to cesarz miał polecić zakopać ów złocony posąg z powodu krzyża, który go zdobił⁸⁶. Pseudo-Kodyn natomiast raz wiąże jej zniesienie z Julianem⁸⁷, innym razem z Teodozjuszem Wielkim⁸⁸, a Jan Malalas († 578) zapewniał, że wspomniana ceremonia miała miejsce jeszcze w jego czasach⁸⁹. Wydaje się prawdopodobne, że rzeczywistym powodem zniesienia wspomnianej ceremonii adoracji mógł być fakt uznania jej za nazbyt pogańską⁹⁰. Przypuszczalnie przetrwały z niej jedynie zabawy i rozdawnictwo żywności, czego mamy potwierdzenie jeszcze w X wieku⁹¹.

Jak zatem widać Porfirowa Kolumna wraz z posągiem, a od czasu panowania Manuela Komnena (1143-1180) z krzyżem, który ją zastąpił, pozostawała w toku dziejów Cesarstwa Bizantyńskiego symbolem Konstantynopola i jego fundacji oraz boskiej opieki nad miastem. W dodatku we wczesnym Bizancjum, przypuszczalnie, łączyła w sobie idee pogańskie i chrześcijańskie, stając się sacrum jednocześnie dla pogan i chrześcijan. Niezwykle interesujące musi się zatem wydawać, w jaki sposób przedstawili ją konstantynopolitańscy historycy kościelni w połowie V wieku – Sokrates i piszący po nim Hermiasz Sozomen.

Sokrates w swojej *Historii kościelnej* nawiązuje do Porfirowej Kolumny dwukrotnie. Pierwszy raz, kiedy opisuje okoliczności odnalezienia relikwii Krzyża Świętego przez Helenę, matkę Konstantyna Wielkiego⁹²; po raz drugi

⁸¹ Por. *Chronicon Paschale* a. 330, s. 530.

⁸² Por. Joannes Diacrinomenus, *Parastaseis* 38, s. 42.

⁸³ Por. Ps-Codinus, *Patria Constantinopoleos* 42, s. 172.

⁸⁴ Por. tamże 45, s. 174.

⁸⁵ Por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 307: „Le Constantin-Helios de la colonne de porphyre devient à l'Hippodrome le conducteur du char du Soleil”.

⁸⁶ Por. Joannes Diacrinomenus, *Parastaseis* 38, s. 42.

⁸⁷ Por. Ps-Codinus, *Patria Constantinopoleos* 42, s. 173.

⁸⁸ Por. tamże 87, s. 196.

⁸⁹ Por. Malalas, s. 322.

⁹⁰ Por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 90.

⁹¹ Por. Constantinus Porphyrogenetus, *De ceremoniis* I 70.

⁹² Por. Sokrates, HE I 17. Relikwie Krzyża Świętego zostały odnalezione najprawdopodobniej

zaś, kiedy przedstawia okoliczności śmierci herezjarchy Ariusza⁹³. W pierwszym przypadku wspomina o Kolumnie jako miejscu złożenia relikwii drzewa Krzyża Świętego⁹⁴. Cesarz, otrzymawszy je od matki, i przekonany, że nie zginie miasto, w którym owa świętość będzie przechowywana, miał polecić ukryć ją w Porfirowej Kolumnie⁹⁵. W drugim przypadku, w relacji Sokratesa, Ariusz, oszukawszy cesarza Konstantyna co do wyznawanej przez siebie wiary, pyszniąc się swym triumfem, przemierzał z cesarskiego pałacu drogę, na której zwykle władcy celebrowali swe zwycięstwa⁹⁶. Kiedy znalazł się na Forum Konstantyna, „tam gdzie stoi kolumna z porfiru”⁹⁷, jak zaznaczył Sokrates, dopaść go miały straszliwe bóle brzucha, które doprowadziły do jego śmierci poprzez wypadnięcie wnętrzności; swój żywot miał Ariusz zakończyć w latrynie na tyłach Forum.

Przekaz historyka na temat Kolumny jest zatem z jednej strony bardzo oszczędny w słowach, a z drugiej bardzo wymowny. Kolumna dzięki relikwiiom Krzyża Świętego stała się sacrum, o czym przekonał się sam herezjarcha. Oszukał władcę, ale Boga oszukać nie zdołał, i został zdemaskowany w chwili, kiedy w swej pysze zbliżył się do świętości, jaką już wtedy stanowiła Kolumna. Co ciekawe, w dziele Sokratesa monument ów pojawia się wyłącznie w opowiadaniach o legendarnym charakterze. Sokrates odwoływał się więc już w tym czasie do legendy związanej z Kolumną-sacrum. Musiał zdawać sobie z tego sprawę. Pisząc bowiem o ukrytej w niej relikwii Krzyża Świętego, dodał, że ów szczegół zamieścił na podstawie relacji ustnej, a „wszyscy niemal mieszkańcy Konstantynopola utrzymują, że jest ona zgod-

w latach dwudziestych IV wieku, jednak tradycja łącząca ich odkrycie z Heleną jest kilkadziesiąt lat późniejsza, zob. J.W. Drijvers, *Helena Augusta. The mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross*, Leiden – New York – København – Köln 1992, 89 i 93; S. Borgehammar, *How the Holy Cross was found. From the event to medieval legend*, Stockholm 1991, s. 31-53. Na temat milczenia Euzebiusza na temat wspomnianych relikwii zob. Drijvers, *Helena Augusta*, s. 83-89; H.A. Drake, *Eusebius on the True Cross*, JEH 36 (1985) 1-22 oraz Borgehammar, *How the Holy Cross was found*, s. 116-117.

⁹³ Por. Socrates, HE I 38.

⁹⁴ Relikwie Krzyża Świętego zostały rozdyskrebowane do różnych miejscowości *Imperium Romanum* (Por. Drijvers, *Helena Augusta*, s. 89-92), według Cyryla Jerozolimskiego (*Catechesis* X 19, PG 33, 685B) zostały rozlokowane na całym świecie.

⁹⁵ Por. Socrates, HE I 17, Sch 477, 180: „Ὅπερ δεξάμενος καὶ πιστεύσας τελείως σωθήσεσθαι τὴν πόλιν, ἔνθα ἂν ἐκεῖνο φυλάττηται, τῷ ἑαυτοῦ ἀνδριάντι κατέκρουσεν, ὃς ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ἐν τῇ ἐπιλεγομένῃ ἀγορᾷ Κωνσταντίνου ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ καὶ μεγάλου κίονος ἵδρυται”, zob. tłum. Kazikowski, s. 111. Relikwie Krzyża Świętego odnaleziono w latach dwudziestych IV wieku, a więc w czasie gdy stawiano Porfirową Kolumnę. Umieszczenie w niej wspomnianych relikwii z chronologicznego punktu widzenia było więc możliwe. Jednak oprócz Sokratesa wspomina o tym tylko Jerzy Mnich (*Chronicon*, s. 500).

⁹⁶ Jednak w odwrotnym kierunku niż czynili to władcy.

⁹⁷ Por. Socrates, HE I 38, Sch 477, 180: „ἐπεὶ δ' ἐγένοντο πλησίον τῆς ἐπιλεγομένης ἀγορᾶς Κωνσταντίνου, ἔνθα ὁ πορφυροῦς ἵδρυται κίων”, zob. tłum. Kazikowski, s. 149.

na z prawdą⁹⁸. Niewykluczone, że wspomnianej relikwii przypisywano rolę, jaką pełniła pogańska Tyche miasta, skoro w przekonaniu Konstantyna, wedle Sokratesa, zapewniać miała trwanie Konstantynopola i to wieczne. Miasto bowiem, w którym przechowywana była rzeczona relikwia, miało nie zginąć. Porfirowa Kolumna miała to samo znaczenie w oczach pogan i chrześcijan z innych jednak powodów. W przekonaniu tych pierwszych gwarantować ją miało Palladium i wyobrażenie Tyche, wieńczące kulę trzymaną przez posąg, a w świadomości drugich – zapewniać ją miały relikwie Krzyża Świętego.

Jak do tej legendy odniósł się Sozomen, wedle wielu badaczy poprawiający i reinterpretujący *Historię kościelną* Sokratesa?⁹⁹ Otóż Sozomen o Porfirowej Kolumnie nie wspomniął ani razu. Nie nawiązał do niej także wtedy, kiedy informował o odnalezieniu relikwii Krzyża Chrystusa¹⁰⁰, ani wówczas, kiedy pisał o śmierci Ariusza¹⁰¹. W pierwszym przypadku jego relacja zbieżna jest z przekazem Sokratesa. Odnalezienie drzewa Krzyża Świętego miało miejsce dzięki Bożej pomocy, w krótkim czasie po zakończeniu soboru w Nicei, kiedy w Jerozolimie przebywała matka cesarza Helena¹⁰². W cudowny sposób, przy udziale Makarego, biskupa Jerozolimy, odróżniono też Krzyż Chrystusa od krzyży łotrów, dzięki uzdrowieniu umierającej kobiety. Obydwaj też, i Sokrates i Sozomen, podkreślali, że część relikwii przechowywana jest w Jerozolimie w srebrnej skrzyni, a inną część Helena przesłała Konstantynowi, podobnie jak gwoździe z Męki Pańskiej. Różnice między dwoma relacjami dotyczą szczegółów. W przekazie Sokratesa matka cesarza udała się do Jerozolimy na skutek otrzymanych we śnie proroczych widzeń, w tekście natomiast Sozomena przybyła tam w czasie, gdy jej syn postano-

⁹⁸ Por. Socrates, HE, I 17: „Τοῦτο μὲν οὖν ἀκοῇ γράψας ἔχω· πάντες δὲ σχεδὸν οἱ τὴν Κωνσταντινούπολιν οἰκοῦντες ἀληθὲς εἶναι φασιν”, zob. tłum. Kazikowski, s. 111.

⁹⁹ Zwracano na to uwagę wielokrotnie, zob. G.F. Chesnut, *The first Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977, 205; G. Sabbah, *Introduction*, w: Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, SCh 477, 59; F. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983, 32; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Cambridge 1993, 206; T. Urbainczyk, *Observations on the differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, „Historia” 46 (1997) 355-356. W przekonaniu P. Janiszewskiego (*Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w IV i V wieku*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, red. E. Wipszycka, t. 3, Kraków 2000, s. 153) Sozomen „chciał stworzyć konkurencyjne dla Sokratesa dzieło, bliższe kanonom klasycznej literatury i gustom klasycyzujących środowisk intelektualnych Konstantynopola”. Na temat różnic między dziełami Sokratesa i Sozomena por.: P. van Nuffelen, *Un héritage de Paix et de Piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven – Paris – Dudley 2004, passim.

¹⁰⁰ Por. Sozomenus, HE II 1.

¹⁰¹ Por. tamże II 30.

¹⁰² Dla Sozomena bliższe prawdy było bowiem, że to sam Bóg bezpośrednio udzielił w tej sprawie wskazówek, choć historyk nie wykluczał także, że stosowne informacje przekazał pewien Hebrajczyk. Legenda *Inventio Crucis*, której powstanie datuje się na lata 415-450, utożsamiała go z Judą-Cyriakiem, por. Borgehammar, *How the Holy Cross was found*, s. 146-161.

wił wzniesić w Jerozolimie świątynię blisko Golgoty, a celem jej pielgrzymki była gorliwość religijna – chęć pomodlenia się i zwiedzenia miejsc świętych. Odnalezienie drzewa Krzyża Świętego było jedynie jej wielkim pragnieniem. Tak więc w dziele Sokratesa Helena w poszukiwaniach relikwii odgrywa rolę aktywną, nakazując wykonać stosowne prace, podczas gdy u Sozomena jest tylko świadkiem ich odnalezienia w czasie prac podjętych z polecenia władcy. Wedle Sokratesa kobieta uzdrowiona przez dotknięcie Krzyża była mieszkanką Konstantynopola, a w przekonaniu Sozomena należała do elity Jerozolimy. Przy jej uleczeniu asystowała zaś Helena, o czym Sokrates wprost nie wspomina. Kwestia uzdrowionej kobiety wydaje się być z pozoru mało istotnym szczegółem. W Jerozolimie zapewne jednak ludzi ciężko chorych nie brakowało. To, że w relacji Sokratesa uzdrowiona zostaje kobieta – mieszkanka Konstantynopola, ma swoją wymowę. Jak można przypuszczać, w ten sposób Sokrates chciał wyrazić wiarę w znaczenie relikwii Krzyża dla przyszłości stolicy, skoro ratunek przy objawieniu prawdziwego Krzyża Chrystusa znalazła właśnie jej mieszkanka. W dodatku wydaje się także, że jej płeć nie jest tu obojętna. Personifikacje miast były bowiem płci żeńskiej. Być może zatem w tej uzdrowionej widział Sokrates symbol samego miasta? Sozomen poglądów swojego poprzednika w tej materii nie podzielał. Najprawdopodobniej różniło go z Sokratesem podejście do Porfirowej Kolumny, bo do relikwii Krzyża również i on odnosił się z wielką atencją. Co do istoty podawanych faktów obydwaj historycy są zgodni, różnią ich jedynie szczegóły, w tym najistotniejsze dotyczące roli matki cesarza i właśnie umieszczenia relikwii w Porfirowej Kolumnie.

Ciekawe, że Sozomen, podobnie jak Sokrates, poczuwał się do tego, aby swój przekaz na ten temat uwiarygodnić, podając źródła przedstawionych informacji. Wskazywał więc, że pozyskał je od ludzi dokładnie zorientowanych, którzy przez pokolenia przekazywali je sobie z ojca na syna oraz z pisemnych relacji, jakie miał do dyspozycji. Znamienne też, że Sokrates zamieścił podobne wyznanie na temat pochodzenia opisywanych przez siebie faktów, jednak w innym miejscu, niż uczynił to piszący po nim Sozomen. Sokrates bowiem stosowny *passus* wprowadził bezpośrednio po informacji o umieszczeniu relikwii Krzyża świętego w Porfirowej Kolumnie, gdy Sozomen, pomijając czy też odrzucając ów fakt, zakończył w ten sposób swoją relację na temat odnalezienia Krzyża Chrystusa, tak jakby chciał użyć swych słów dla przeciwwagi świadectwa Sokratesa i to w sprawie Kolumny. Jak zatem można przypuszczać, pominięcie informacji o złożeniu relikwii w Kolumnie Konstantyna nie było przypadkowe.

Jeśli zaś chodzi o opis śmierci Ariusza, to i tym razem obydwaj przekazy zgodne są w swej istocie. Herezjarcha zakończył swój żywot w podobny sposób¹⁰³. O ile jednak Sokrates wskazuje wyraźnie na Forum Konstantyna jako na

¹⁰³ Sozomen (HE II 29) wskazuje na różne interpretacje zgonu Ariusza.

miejsce, w którym zaczęła się agonია, by ostatecznie zakończyć ją na tyłach placu, o tyle Sozomen nie określa położenia latryny, gdzie Ariusz miał dokonać swego życia. Chcąc natomiast uwiarygodnić swą relację, zacytował obszerny fragment autorstwa Atanazego, biskupa Aleksandrii, w którym również miejsce śmierci herezjarchy nie zostało skonkretyzowane¹⁰⁴. Można przypuszczać, że to właśnie kwestia owego miejsca skłoniła historyka do przytoczenia dość długiego cytatu z dzieła Atanazego, który cieszył się wówczas wielkim autorytetem, mimo że na ogół Sozomen rzadko odwoływał się w swojej *Historii* do cytatów¹⁰⁵.

Całkowite milczenie Sozomena na temat Kolumny musi zastanawiać tym bardziej, jeśli zgodzimy się z tezą, że historyk ów pisał swą *Historię* z dziełem Sokratesa w rękę. Zadziwia także i dlatego, że to Sozomen, w przeciwieństwie do Sokratesa, zwracał uwagę na aspekt religijny fundacji Konstantynopola. To on pisał o Konstantynopolu jako o mieście Chrystusa nieznanym pogańskich kultów¹⁰⁶. To w jego relacji Konstantyn działał na polecenie samego Boga, który wybrał Byzantion na miejsce pod nową stolicę. Cesarz posłuszny jego głosowi powiększył obszar miasta, otoczył je murami, rozbudował, zasiedlił ludnością sprowadzoną m. in. ze „Starszego Rzymu” i nadał nazwę „Nowego Rzymu” – Konstantynopola. Wysiłki władcy, aby zrównać we wszystkim nową stolicę z italskim Rzymem¹⁰⁷, zostały uwieńczone powodzeniem również za łaską Bożą, bowiem dzięki niej rozrosła się do tego stopnia, że liczbą mieszkańców i bogactwem przewyższyła dawną. Bóg zaś wspierał zapal cesarza i poprzez swe objawienia potwierdzał świętość wybudowanych przezeń kościołów. Tak więc, w ujęciu Sozomena, nowa stolica zrównana w prawach ze starą, stała się współuczestniczką jej pierwszeństwa, godnością dorównującą pierwszej¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Por. Sozomenus, HE II 30, SCh 306, 364-368, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 139-141; relacja Sokratesa i Sozomena o śmierci Ariusza zależy od źródeł atanazjańskich: *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* 18-19, oraz od jego *Epistula ad Serapionem de morte Aarii*.

¹⁰⁵ Por. S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, 272.

¹⁰⁶ Por. Sozomenus, HE II 3. Przeczy temu pierwsza ceremonia fundacji miasta mająca charakter pogański z roku 324 (zob. na ten temat Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 29-47 i 373) oraz inne źródła: Zosimus, *Historia nova* II 31, 2-3, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887; Hesychius Illustris, *Patria Constantinopoleos* 15-16; 41. M. Salamon (*Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku*, Katowice 1975, 78) zwrócił uwagę, że pogląd o braku tradycji pogańskiej wschodniej stolicy był konsekwencją jej założenia przez chrześcijańskiego władcę, a sama idea w kolejnych wiekach przyczyniła się do wzrostu napięcia między dwoma biskupstwami stołecznymi.

¹⁰⁷ Por. Sozomenus, HE II 3, 6, SCh 306, 240: „ἐν πᾶσι δὲ δεῖξαι σπουδάσας ἐφάμιλλον τῇ παρὰ Ἱταλοῖς Ῥώμῃ τὴν ὁμώνυμον αὐτῇ πόλιν οὐ διήμαρτεν”, zob. tłum. Kazikowski, s. 85.

¹⁰⁸ Por. Sozomenus, HE II 3, 1-2, SCh 306, 236: „ἦν ἴσα Ῥώμῃ κρατεῖν καὶ κοινωνεῖν αὐτῇ τῆς ἀρχῆς κατεστήσατο”. Według F. Dvornika (*Bizancjum a prymat Rzymu*, przekł. M. Radożycka Warszawa 1985, 30-31) przeniesienie rezydencji cesarskiej na Wschód dodało bodźca rozwojowi idei piotrowej w Rzymie.

Jak można zatem przypuszczać, milczenie Sozomena na temat Porfirowej Kolumny nie było przypadkowe. Tym bardziej, że wiemy skądinąd, iż w innych kwestiach pomijał niewygodne dla swoich koncepcji fakty¹⁰⁹. Najprawdopodobniej więc nie wspomniał Porfirowej Kolumny z powodu jej podwójnego charakteru, dzięki któremu i chrześcijanie i poganie mogli w niej widzieć swój sakralny monument. Jak się wydaje, z tego samego powodu Euzebiusz z Cezarei nie pisał o niej w swojej biografii cesarza Konstantyna¹¹⁰. Być może Sozomen odrzucał przekaz o relikwiach Krzyża Świętego umieszczonych w Kolumnie stojącej na Forum Konstantyna. Świadczyłoby to również o tym, że nie wszyscy w połowie V wieku widzieli w niej obiekt kultu chrześcijańskiego, a zatem jakaś część mieszkańców Konstantynopola nie podzielała przekonania o ukrytych tam relikwiach Krzyża Chrystusa.

LA COLONNE DE PORPHYRE A CONSTANTINOPLE ET SA LEGENDE AU DEBUT DE BYZANCE

(Résumé)

La colonne de porphyre à Constantinople qui a été créée pendant les règnes de Constantin le Grand dans les années 324- 330, occupe une place extraordinaire dans l'histoire de la capitale orientale d'Imperium Romanum. Elle est devenue même le symbole légendaire de la ville.

Mesurant 37 mètres d'hauteur et finie par la statue de l'empereur Constantin-Helios, la colonne devait comporter des reliques de grande valeur pour les chrétiens. Elle constituait aussi un point important dans les célébrations des victoires de l'empereur. De plus, les habitants de la ville croyaient que la colonne pourrait leur assurer la délivrance dans le cas de la destruction de leur monde. Les débuts de la légende de la colonne de porphyre apparaissent avec le début de Byzance. Dans cet article, je voudrais présenter ce que constituait cette tradition et établir si la conscience de l'importance particulière de la colonne existait déjà au début de Byzance. En ce temps- là, le monument liait les idées païennes et chrétiennes, étant le *sacrum* aussi bien pour les uns que pour les autres.

Il est très intéressant de voir comment la colonne a été présentée par les historiens d'église de Constantinople au milieu du V^{ème} siècle: Socrate et Sozomène. Dans son "Histoire ecclésiastique", Socrate a mentionné la colonne deux fois: d'abord dans la description de la découverte des reliques de la Sainte Croix par Hélène, la mère de Constantin le Grand, et puis quand il présentait les circonstances de la mort de l'hérésiarque Arius. Dans le premier cas, Socrate décrit la colonne comme un lieu où on a mis les reliques de la Sainte Croix: l'empereur qui les a reçues de sa mère, étant convaincu que la ville où se trouverait cette sainteté ne pourrait pas déperir, a ordonné de les cacher dans sa propre statue. Dans le

¹⁰⁹ Jak chociażby w przypadku papieżstwa, por. Bralewski, *Obraz papieżstwa*, passim.

¹¹⁰ Por. Mango, *Constantine's Column*, s. 6.

deuxième cas, comme écrit Socrate, l'hérésiarque Arius après avoir trompé l'empereur au sujet de sa foi, est soudain mort dans les environs de la colonne de porphyre. L'attitude de l'historien est donc évidente: Socrate trouve que la colonne est devenue le *sacrum* grâce aux reliques.

Et comment se réfère à cette légende Sozomène, l'historien qui, selon nombreux spécialistes, a corrigé et réinterprété l'œuvre de Socrate? Alors Sozomène n'a pas écrit un seul mot sur ce sujet. Comme on peut le supposer, le silence de celui-ci sur le thème de la colonne n'était pas accidentel. Le plus probable est, qu'il ne l'a pas mentionnée à cause de son double caractère, grâce auquel elle pouvait constituer le monument sacré tant pour chrétiens que pour païens. Il est aussi possible que Sozomène ait rejeté l'histoire des reliques de la Sainte Croix cachées dans la statue de l'empereur sur la colonne. Cela peut prouver qu'au milieu du V^{ème} siècle la colonne n'était pas l'objet du culte chrétien pour tous, alors une partie des habitants de Constantinople ne croyait pas à l'histoire des reliques de la Croix de Jésus-Christ y placées.

Ryszarda M. BULAS
(Lublin, KUL)

WYSOKIE KRZYŻE IRYJSKIE A GROBOWCE EDESSY

W literaturze przedmiotu funkcjonuje teza o egipskiej proveniencji wielu aspektów kultury i sztuki iryjskiej. Już w latach 30-tych XX wieku A.K. Porter wskazywał na kulturowe relacje między Irlandią i chrześcijańskim Egiptem.¹ Do tematu tego wrócili m.in. F. Henry, A.R. Richter i inni². Temat wpływów bizantyjskich, czy generalnie wschodnich, w sztuce Wysp Brytyjskich nie posiada całościowego opracowania, choć pojawiają się liczne wzmianki na ten temat. Na relacje kulturowe i artystyczne między Wyspami Brytyjskimi a bizantyjskim Wschodem wskazywali m.in.: F. Henry, H. Richardson, M. Werner, K. Weitzmann³. W ostatnich artykułach ja także starałam się wskazać na tego rodzaju inspiracje⁴.

W niniejszym artykule chciałbym skierować się ku tezie o możliwych inspiracjach płynących do Irlandii z syryjskiego Wschodu oraz do hipotezy Hilary Richardson o armeńsko – gruzińskim wzorcu dla krzyży celtyckich⁵

¹ Por. A.K. Porter, *The crosses and culture of Ireland*, New Haven 1931; tenże, *An Egyptian legend in Ireland*, „Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft” 5 (1929) 25-38.

² Na koptyjskie i nubijskie inspiracje w sztuce iryjskiej wskazują M. Werner, *The Madonna and Child Miniature in the Book of Kells*, part I-II, „The Art Bulletin” 54 (1972) 2-13, 129-139; F. Henry, *Irish art during the Viking Invasions (800-1020 A.D.)*, London 1967, 78- 81; H. Richardson, *The Jewelled Cross and its canopy*, w: *From the Isles of the North. Early medieval art in Ireland and Britain*, ed. C. Bourke, Belfast 1995, 177-186; A.R. Richter, *Egyptians in Ireland*, „Rice University Studies” 62 (1976) 65-87; P.O. Scholz, *Christlicher Orient und Irland*, w: *Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag*, hrsg. P.O. Scholz – R. Stempel, Köln 1987, 387-443; *The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*, ed. E. Poppe – B. Ross, Dublin 1996.

³ Por. Henry, *Irish art*, s. 78-81, F. Henry, *The Book of Kells. Reproductions from the manuscript in Trinity College Dublin*, London 1977, 183-185; Richardson, *The Jewelled Cross*, s. 177-186; Werner, *The Madonna and Child Miniature*, s. 2-13, 129-139; K. Weitzmann, *Various aspects of Byzantine influence on the Latin countries from the sixth to the twelfth century*, DOP 20 (1966) 4-5.

⁴ Por. R. Bulas, *Irlandia a Bizancjum. Ikonografia „Trzech Hebrajczyków w piecu ognistym” na krzyżach celtyckich*, VoxP 28 (2008) t. 52, 61-75; też, *Bizancjum a sztuka Anglosasów (VII-XI wiek)*, w druku.

⁵ Por. H. Richardson, *Observations on Christian art in Early Ireland, Georgia and Armenia*, w: *Ireland and Insular art, A.D. 500-1200*, ed. W. Ryan, Dublin 1987, 129-137; też, *The Concept of the High Cross*, w: *Irland und Europa: die Kirche im Frühmittelalter / Ireland and Europe. The*

– tym razem jednak, nie w kwestii symboliki, lecz ich plastycznej szacie. Richardson opowiada się za wspólną tradycją, nawiązującą do faktu odnalezienia drzewa krzyża świętego, kultu krzyża i jego wywyższenia, szeroko rozpowszechnionych na chrześcijańskim Wschodzie, szczególnie w Armenii, Syrii i Palestynie⁶; przedmiotem zainteresowań autorki jest jednak przede wszystkim tradycja ikonograficzna. W swoich artykułach sugeruje ona możliwość inspiracji dla krzyży celtyckich w armeńskich i gruzińskich khatchkarach i stelach⁷. Mimo, iż – jak pisze – na pozór nie wiele mają wspólnego, są częścią podobnego dziedzictwa, nie tylko duchowego, ale także artystycznego. Zwraca ona uwagę m.in. na formułę dekorowanego z wszystkich stron „dużego kamienia”, podobną ikonografię biblijną oraz główny temat obu – Wywyższenie krzyża⁸.

W mojej rozprawie poświęconej wysokim, kamiennym krzyżom Irlandii, które powstały między VII a XII wiekiem⁹, skupiłam się na ich symbolice, na rekonstrukcji struktury przekazu treści i na pochodzeniu idei na nich wyrażonej. Dziesięć lat temu pisząc swoją rozprawę nie byłam przekonana do tezy H. Richardson odnośnie interpretacji symbolicznej¹⁰. Główną ideę krzyży uznałam za dzieło irlandzkich mnichów i irlandzkiej mentalności, a za generalną ideę krzyży celtyckich uznałam *axis mundi* rozumiany jako duchowa drabina do nieba, inicjacja prowadząca do doskonałości. Interpretacja ta bliższa wydaje się być klimatowi czasów (VII-IX), w których wykształca się idea krzyża celtyckiego, z jednej strony nowo tworzącej się „post celtyckiej” kultury chrześcijańskiej, z drugiej, nowego rozdziału w dziejach Kościoła Celtyckiego w Irlandii. Wskazałam jednocześnie na hermetyczno-judaistyczne a nawet mitraickie inspiracje widoczne zarówno w dominacji ikonografii starotestamentowej jak w strukturze symboliki zwierzęcej¹¹.

W pełni zgodna byłam jednak z tezą H. Richardson, że krzyże celtyckie wyrastały z podobnego do kultury syryjskiej klimatu religijnego (tereny Syrii, Kapadocji, Armenii i północnej Mezopotamii) późnego antyku i wczesnego

Early Church, ed. P. Ni Chathain – M. Richter, Stuttgart 1984, 127-134; H. Richardson – J. Scarry, *An Introduction to Irish high crosses*, Dublin 1990, 26.

⁶ O kulcie drzewa krzyża świętego zob. J.P. Mahé, *Kościół armeński w latach 611-1066*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, red. G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, Warszawa 1999, 391-392; Richardson, *The Jewelled Cross*, s. 177-186.

⁷ Por. Richardson, *Observations on Christian art*, s. 129-137; też, *The Concept of the High Cross*, s. 127-134; R. Bulas, *Krzyż armeński – khatchkar*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 87-98.

⁸ Por. Richardson, *Observations on Christian art*, s. 135-137.

⁹ Por. R. Bulas, *Symbole pogańskie na celtyckich krzyżach. Mity, symbole, obrazy*, Lublin 2002.

¹⁰ Napisałam w niej (*Symbole pogańskie*, s. 214), że „teza Hilary Richardson o armeńskim pochodzeniu koncepcji krzyża celtyckiego wydaje się być o tyle słuszna, że zarówno Irlandia, jak Armenia, mimo, że odległe od siebie, «karmiły się tym samym chlebem duchowym», przyswoiły podobne ideały, które ukształtowały tylko im właściwy charakter chrześcijaństwa. Jednak kształt krzyża celtyckiego, jego formuła i szczegóły ikonograficzne należy uznać za oryginalny «irländzki twór»”.

¹¹ Por. Bulas, *Symbole pogańskie*, s. 204-220.

średniowiecza. Wśród czynników wskazujących na te podobieństwa wskazałam przede wszystkim duży czynnik starotestamentowy w dekoracji krzyży¹². Niewątpliwie znaną cechą wspólną Irlandii i Syrii była także duża popularność pism i samej postaci antiocheńskiego pisarza, Teodora z Mopsuestii¹³. Możemy także sugerować pewną inspirację syryjsko-perską szkołą w Nissibis dla klasztornych szkół Irlandii, czy to bezpośrednio, czy poprzez znajomość tekstów Kasjodora, który był admiratorem tej szkoły i znał prawdopodobnie jej statut¹⁴. C. Nordenfalk postawił także tezę o wpływie syryjskiego *Diatessaronu* Tacjana, na miniaturstwo irlandzkie¹⁵. W iryjskiej litanii z IX wieku – opublikowanej przez C. Plummera – pojawiają się imiona armeńskie¹⁶.

Dziś chciałbym skłonić się także ku tezie o możliwości istnienia na Wschodzie inspiracji plastycznej dla krzyży iryjskich. Zwracam uwagę nie tyle na ikonografię, ile na plastyczny sposób jej organizacji na krzyżu. Sceny na nich zostały umieszczone w prostokątnych ramach bądź zbliżonych do prostokątu kwaterach (*pannaux*), którymi podzielono płaszczyzny krzyża. Niektórzy z badaczy zwracają uwagę na ten typ organizacji przestrzeni, wskazując na tradycje celtyckiego menhira, który często podzielony był także na kwatery¹⁷. P. Harbison natomiast, w swej monumentalnej pracy poświęconej krzyżom celtyckim, łączy tradycję plastyczną krzyży z kulturą karolińską. Sugeruje, że charakter kompozycji krzyży może wynikać z faktu, że naśladowały one malarstwo kościoła w Munstair oraz freski kaplicy pałacowej w Ingelheim, których ściany podzielone były także na obszerne kwatery; wskazuje także na Santa Maria Antiqua w Rzymie¹⁸.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na podobny system podziału i kompozycję scen w mozaikach pokrywających ściany rodzinnych grobowców przedchrześcijańskiej, syryjskiej Edessy, datowanych na III wiek¹⁹.

¹² Por. H.J.W. Drijvers, *East of Antioch. Studies in early Syriac Christianity*, London 1984 (Variorum Reprints), XVI, 35-43 (The persistence of pagan cults and practices in Christian Syria).

¹³ Por. R.L. Ramsay, *Theodor of Mopsuestia in England and Ireland*, „Zeitschrift für celtische Philologie” 8 (1912) 452-497; M. McNamara, *Psalter Text and Psalter Study in the Early Irish Church (A.D. 600-1200)*, „Proceedings of the Royal Irish Academy” (= PRIA) 73C (1973) 255-276 (The influence of Theodore of Mopsuestia on Irish Exegesis).

¹⁴ Por. R. Macina, *Cassiodore et l'école de Nisibe. Contribution à l'étude de la culture chrétienne orientale à l'aube du Moyen-Âge*, „Muséon” 95 (1982) 131-166; P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie zachodniej (V-VIII w.)*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, 174-180.

¹⁵ Por. C. Nordenfalk, *The Diatessaron Miniatures Once More*, „The Art Bulletin” 55 (1973) 532-546; tenże, *An illustrated Diatessaron*, „The Art Bulletin” 50 (1968) 119-140. W przygotowaniu jest artykuł pt. „Sztuka Irlandii a syryjski *Diatessaron*. Typ ikonograficzny ewangelisty”.

¹⁶ Por. C. Plummer, *Irish litanies*, London 1925, 56-57.

¹⁷ Por. Richardson, *Observations on Christian art*, s. 129; F. Henry, *La sculpture les douze premiers siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1933, 133.

¹⁸ Por. P. Harbison, *The high crosses of Ireland*, vol. I, Bonn 1992, 315-316; 326-327.

¹⁹ Z grobowców tych pochodzą także znane mozaiki ukazujące Orfeusza oraz feniksa na piedestale por. J.B. Segal, *The Sabian mysteries. The planet cult of ancient Harran, w: Vanished civiliza-*

Podobieństwa te wydają się potwierdzać sugestie Hilary Richardson o możliwości istnienia inspiracji plastycznej dla krzyży irlandzkich na syryjskim Wschodzie. Wprawdzie Richardson nie zajmuje się tematem kwatrowego podziału krzyży, jednak zamieszcza pewną cenną uwagę: sposób aranżacji scen w sztywne ramy wywodzi z bizantyjskiego, lub sasanidzkiego dziedzictwa, a szczególnie z Syro-Palestyny. Wskazuje przy tym – nie podając jednak przykładów – na syryjskie grobowe obeliski i filary datowane na II i III wiek²⁰. Dziś teza H. Richardson wydaje mi się bardzo prawdopodobna, właśnie wobec analizy formalnej i kompozycyjnej pogańskich grobowców syryjskiej Edessy. Są one świadectwem wielowiekowej tradycji artystycznej, o której świadczy m.in. sztuka manuskryptowa gdzie sceny biblijne ujmowano także często w kwatery otoczone bordiurą. Bizantyjskie zaś wczesne średniowiecze posiada wspaniałe przykłady tego typu tradycji artystycznej, np. IX-wieczne ilustracje do *Homilii* Grzegorza z Nazjanzu, nazwane przez L. Brubaker „egzegezą w obrazach”²¹. Na możliwość wpływu tych bizantyjskich iluminacji na sztuką karolińską, a być może także pośrednio na irlandzką, wskazał już P. Harbison²². Grobowce Edessy potwierdzają tezę Richardson o możliwości istnienia określonej tradycji artystycznej terenów Armenii i Syro-Palestyny w okresie antyku, późnego antyku i wczesnego średniowiecza. Tradycja ta mogła trafić do Irlandii w dobie znacznych kulturowych kontaktów między Wyspami a chrześcijańskim Wschodem.

Literatura poświęcona Edessie (dzisiejsza Urfa) oraz Harrānowi, blisko którego jest położona, jest dziś obfita²³. Teren północno-zachodniej Mezopotamii, „kraju – jak pisze wybitny znawca kultury syryjskiej N. Pigulewska – starej kultury, gdzie wciąż żywe były starożytne tradycje [...], choć poddane wpływom hellenizmu – w niektórych przypadkach pozostały jednak w niezmiennym kształcie. Świadczą o tym chociażby starożytne kultury religijne, które przetrwały w Harrān”²⁴. To właśnie ich mieszkańcy, zwani Sabejczykami,

tions. Forgotten peoples of the ancient world, ed. E. Bacon, London 1963, 208-209; N. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, tłum. Cz. Mazur, Warszawa 1989, il. 1-2. O Sabianach zob. N. Pigulewska, tamże, s. 191.

²⁰ Por. Richardson, *Observations on Christian art*, s. 134.

²¹ Por. L. Brubaker, *Vision and Meaning in Ninth-century Byzantium. Image as exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999, s. XVII.

²² Por. Harbison, *The high crosses of Ireland*, vol. 1, s. 226; vol. 3, s. 755.

²³ Por. J.B. Segal, *Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa*, „*Anatolian Studies*” 3 (1953) 97-119; J.B. Segal, *Some Syriac Inscriptions of the 2nd-3rd Century*, „*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*”, 16 (1954) 13-36; D.S. Rice, *A Muslim Shrine at Harrān*, tamże 17 (1955) 436-448; J.B. Segal, *Two Syriac Inscriptions from Harran*, tamże 20 (1957) 513-522 (= *Studies in Honour of Sir Ralph Turner, Director of the School of Oriental and African Studies, 1937-1957*); J.B. Segal, *New Syriac Inscriptions from Edessa* Author, tamże 22 (1959) 23-40; D.S. Rice, *Medieval Harrān: Studies on its topography and monuments*, „*Anatolian Studies*” 2 (1952) 36-84; Segal, *The Sabian mysteries*, s. 201-220.

²⁴ Por. Pigulewska, *Kultura syryjska*, s. 25-26. Na temat historii Górnej Mezopotamii w późnym

zostali ukazani na kilku odkrytych mozaikach pokrywających ściany i posadzki grobowców, znajdujących się w skalnych jaskiniach okolicy Edessy (il. 1-3)²⁵. Mieszkańcy Harrānu i okolicznych terenów długo byli czcicielami gwiazd i przez „wiele stuleci przekazywali sobie wiedzę tajemną”²⁶. Wiemy, że Edesę odwiedziła Egeria, podczas swej pielgrzymki do Ziemi Świętej²⁷. Mimo, że schryścianizowani przez chrześcijan z Edessy, Sabejczycy przetrwali także czasy muzułmańskie i do XI wieku, kultywowali swoje rytę²⁸.

Elementy wspólne obu grupom zabytków – krzyży irlandzkich i grobowców Edessy – to kompozycja figuralna zamknięta w kwaterze, kwatera ujęta w ozdobną bordiurę, frontalizm w przedstawieniu postaci, zakłócone proporcje postaci (duże głowy) i *horror vacui*. Takie cechy możemy zaobserwować na większości krzyży irlandzkich. Wiele z nich posiada syntetycznie ujętą, ograniczoną zwykle do trzech postaci, kompozycję scen. Szczególnie bliskie wielofiguralnym scenom z grobowców syryjskich są krzyże w Kells (hr. Meath) – krzyż Złamany oraz krzyż Targowy, w Monasterboice (hr. Louth) – Wysoki oraz Muiredacha, w Clones (hr. Monaghan), w Arboe (hr. Tyron) oraz w Donaghmore (hr. Tyron)²⁹. Najczęściej wielofiguralne sceny tych krzyży wstępują na wschodniej stronie krzyża, strona zachodnia zarezerwowana jest zwykle dla trzy osobowych grup. Wyjątkiem są krzyże Kells, gdzie obie strony krzyża posiadają wielofiguralne kwatery (il. 4-7).

Należy zauważyć, że krzyże te występują na dość ograniczonym terenie, w sąsiadujących z sobą hrabstwach (Louth, Meath, Monaghan i Tyron), położonych na środkowym wschodzie Irlandii. Krzyże te należą do najwyższych i najbardziej rozbudowanych ikonograficznie krzyży Irlandii. Można wysunąć hipotezę o „szkole artystycznej” funkcjonującej na terenie tych czterech hrabstw lub o jakiś bliższych relacjach klasztorów, do których krzyże należały, z syryjskim wschodem.

Przedstawiona wyżej przesłanka o powinowactwie plastycznym może także tłumaczyć hermetyczny charakter pewnych aspektów symboliki krzyży

antyku i wczesnym średniowieczu, a zwłaszcza szczególnej roli Syrii i Górnej Mezopotamii w relacjach pomiędzy Cesarstwem Bizantyjskim a imperium Sasanidów w Iranie, oraz w dysputach religijnych późnego antyku, por. T. Gołgowski, *Górna Mezopotamia w okresie późnego antyku*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, II, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2001, 171- 185.

²⁵ Por. Segal, *The Sabian mysteries*, s. 204-204; Pigulewska, *Kultura syryjska*, il. 3-5.

²⁶ Por. Pigulewska, *Kultura syryjska*, s. 191.

²⁷ Por. P. Devos, *Égérie à Êdesse. S. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar*, AnBol 85 (1967) 381-400.

²⁸ Por. Segal, *Two Syriac Inscriptions from Harran*, s. 513.

²⁹ Por. Richardson – Scarry, *An Introduction to Irish high crosses*, Plate 14, 51, 71, 116, 118, 120, 122; P. Harbison, *Irish high crosses with the figures explained*, Drogheda 1994, 46, 70 i 89; H.M. Roe, *The high crosses of Kells*, Dublin 1988; J. Romilly Allen, *Early Christian symbolism in Great Britain and Ireland. The high crosses of Ireland*, London 1887 (repr. 1992), fig. 51, 58, 61 i 79.

celtyckich, który próbowałam wykazać w swej rozprawie. Tereny Harrānu, to także we wczesnym średniowieczu ważny ośrodek hermetyzmu³⁰.

IRELAND AND SYRIA IRISH HIGH CROSSES AND TOMBS OF EDESSA

(Summary)

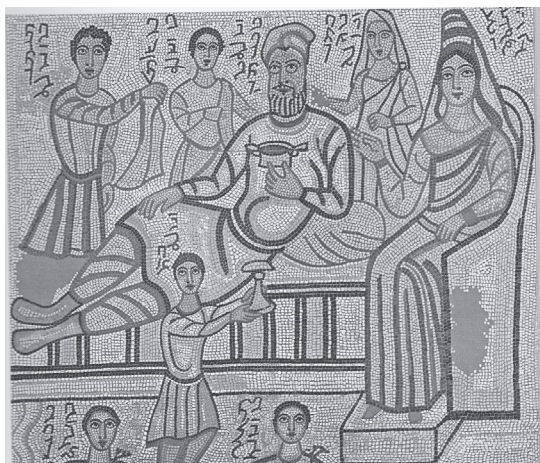
The author in the article refers to a broad discussion on the origin of ideas and artistic inspiration for Celtic crosses. She refers to a Hilary Richardson of the Armenian and Georgian origin of the concept of the Celtic cross, also to the results of her book *The symbols of pagan Celtic crosses. Myths, symbols, images*. In this book she indicates a cultural affinity of Ireland and the Syria. She points to the compositional and iconographic parallels between the Early Medieval Irish crosses and tombs mosaics of Edessa, dated to the III century. Reinforcing the thesis of H. Richardson, indicates the possibility of the existence an artistic tradition, in Late Antiquity and Early Medieval Syria, which is able to reach Ireland. She indicates the Celtic crosses, which have the most parallels with Syrian decoration (monasteries from Arboe, Monasterboice, Kells, Clones). The author concludes that they are grouped only in the Middle East of Ireland, in several counties (Louth, Meath, Monaghan, Tyron).

ANEKS

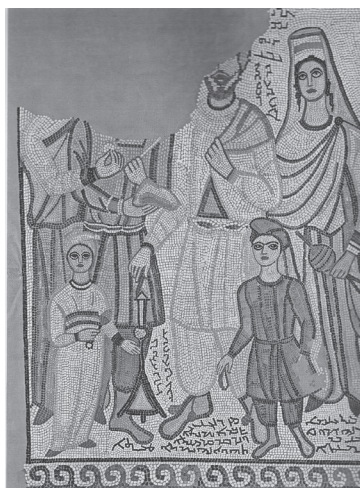


Il. 1. „Portret rodziny” – Moqimu z żoną, córką i trzema synami, Edessa, Syria, pocz. III wieku, według: Segal, *The Sabian mysteries*, s. 205.

³⁰ Zdaniem uczonych, poganie z Harrānu posiadali jeszcze w IX wieku całą kolekcję *Hermetica*, por. H. i R. Kahane, *The Krater and the Holy Grail: hermetic sources of the Perzifal*, Urbana 1965, 114-115.



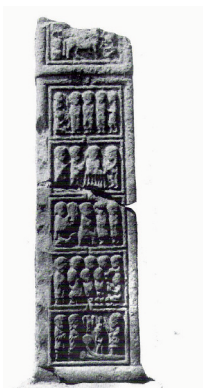
Il.2. „Uczta grobowa”, Edessa, Syria, 277-8 rok, według: Segal, *The Sabian mysteries*, s 205.



Il. 3. „Portret rodziny”, Edessa, Syria, III wiek, według: Segal, *The Sabian mysteries*, s. 204.



Il. 4. Krzyż Targowy z Kells, Irlandia, X wiek, według: Richardson – Scarry, *An Introduction to Irish high crosses*, plate 122.



Il. 5. Krzyż Złamany z Kells (Broken cross), Irlandia, X wiek, według: Richardson – Scarry, *An Introduction to Irish high crosses*, plate 118.



Il. 6. Krzyż Muiredacha z Monasterboice, Irlandia, X wiek, według: Richardson – Scarry, *An Introduction to Irish high crosses*, plate 159.



Il. 7. Krzyż Wysoki (Tall cross) z Monasterboice, Irlandia, X wiek, według: Richardson – Scarry, *An Introduction to Irish high crosses*, plate 162.

Ks. Michał CHŁOPOWIEC
(Wrocław, PWT)

POKUTA W DOKUMENTACH SYNODALNYCH CHRZEŚCIJAŃSKIEJ STAROŻYTNOŚCI

Pokuta nie należała do tematów priorytetowych pierwotnego Kościoła, ponieważ miejsca centralnego nie zajmowało wynagrodzenie za popełnione zło, lecz dochowanie wierności Bogu i wspólnocie wierzących. Brak do końca 1. poł. II wieku jakiegokolwiek dokumentu poświęconego wyłącznie pokucie, i pozostawienie jej jako tematu zupełnie ubocznego podczas pierwszych soborów ekumenicznych w Nicei (325), Konstantynopolu (381), Efezie (431) i Chalcedonie (451), jest tego najlepszym dowodem. W czterech zwłaszcza pierwszych wiekach traktowana ona była głównie jako kara za odstępstwo i niewierność powziętym zobowiązaniom na chrzcie świętym, a dopiero w dalszej perspektywie uwzględniano w niej aspekt miłosierdzia okazywanego grzesznikowi przez Boga. W takiej sytuacji pojednanie (*reconciliatio*), stanowiło rodzaj ustępstwa wobec niewierności członków wspólnoty, pod warunkiem wszakże, że popełniony grzech wydarzył się nie pierwszy być może, ale z pewnością ostatni raz. Wprawdzie intuicja i doświadczenie duszpasterskie papieży Kaliksta, Korneliusza czy biskupa Cypriana wnoszą w rozumienie zobowiązań pokutnych więcej instytucjonalnej wyrozumiałości (w sensie metody podejścia do grzesznika) i bardziej wyważonego traktowania obciążonych ciężką winą członków wspólnoty, to ogólnie rzecz biorąc, dewizą obowiązującą była bezwzględna wierność Bogu i Kościołowi, przynajmniej w ramach wyróżnionej przez Tertuliana grzechowej triady: zabójstwa, cudzołóstwa i zaparcia się wiary. Stanowiskiem reprezentatywnym był więc rygoryzm, choć w przyszłości okaże się on przeszkodą na drodze do pogłębienia związków z Bogiem. Wtedy jednak, rozciągnięty wręcz na przestrzeń stuleci, wydawał się najlepszym i najbardziej skutecznym środkiem do utrzymania kościelnej dyscypliny oraz zabezpieczenia duchowego zdrowia.

Charakteru z gruntu teologicznego nie można się natomiast dopatrywać w uchwałach synodalnych¹, w których nad moralnym przeważał aspekt prawny.

¹ Słowa *concilium* używano wówczas zamiennie na oznaczenie synodów i soborów; różnił je jedynie zasięg. Mogło więc być *concilium* diecezjalne, prowincjonalne czy ekumeniczne znaczeniowo dzisiaj odpowiadające soborowi. Wraz ze wzrastającym zasięgiem zwiększała się również waga proponowanych w jego uchwałach rozwiązań. Od strony genezy synody ukształtowały się

Ich celem bowiem nie było wprowadzenie norm wartościujących, lecz sformułowanie gotowych dyspozycji z sankcją obowiązywalności. Dlatego ich rozwiązanie nie musiały być identyfikowane z tezami teologicznymi, choć się im również nie przeciwstawiały, pozostając, by tak powiedzieć, na torze równoległym. „Prawne” z „teologicznym” spotykało się w swoistym amalgamacie wszechobecnego wówczas rygoryzmu. Teologia choćby podpowiadała uczestnikom synodu, że grzesznik z zaciągniętą ciężką winą nie może mieć udziału w Ciele Pana i Jego Krwi, synody natomiast określały sposób wynagrodzenia popełnionego grzechu, preferując czyny pokutne rozpoznawalne z zewnątrz.

Eucharystia, z racji swojej pozycji wśród prawd objawiających szczególne miejsce Bożej obecności, była stosunkowo często eksploatowanym polem w zakresie czynienia pokuty. Zakomunikowanie bowiem wierzącemu, że z własnej winy staje się niegodnym uczestnictwa w ofierze eucharystycznej, czy nawet więcej – jakiegokolwiek do niej czynnego dostępu, należy według stopnia religijnej gorliwości do kar duchowych o największym ciężarze. Stosowanie przez Kościół w przypadkach wyższej drastyczności kar dotkliwie odczuwalnych, takich jak „ekskomunika”², nie należy więc do zjawisk nadzwyczajnych, bo stosowano ją relatywnie często³, ale sprawą dyskusyjną pozostają okoliczności i zakres sięgania do niej oraz formułowane wymogi, wyznaczające granice, poza którymi wkracza się na teren najcięższych z kar kościelnych.

Ekskomunika w powyższym kontekście może mieć oblicze okrutne, co z dużą jaskrawością widać przy zakazie udzielania (nawet niezależnie od kary powodowanej przez popełniony grzech) wiatyku umierającym. Człowiekowi znajdującemu się u kresu życia ze zrozumiałych względów przysługuje prawo do przywileju traktowania go z wyjątkową przychylnością i to w możliwie szerokim zakresie. Wiatyk przecież ze swojej natury jest formą liturgicznego pożegnania odchodzących do wieczności (zakładając oczywiście ich dobrą wolę) tym bardziej, że dla pozostających w stanie pokuty nie zastępował on aktu pojednania (*reconciliatio*), lecz spełniał z założenia funkcję umocnienia chorego nadprzyrodzonymi siłami w obliczu zbliżającego się dramatu śmierci. W rzeczy samej ponadto stanowi on wyraz troski Kościoła o swoich członków,

w następstwie spotkań nieformalnych pomiędzy kierującymi wspólnotami kościelnymi na stopniu diecezjalnym, parafialnym czy też zaangażowanych w duszpasterstwo diakonów. Ci ostatni stawali nie rzadko w roli osób towarzyszących biskupowi biorącemu udział w synodzie, a w przypadku nieobecności go zastępowali. Szeroko i z dużą wnikliwością zagadnienie to przedstawia J. Forget, *Conciles*, DThC III 636-643.

² Wzorce takiego postępowania z ludźmi nie dochowującymi wierności, nie są nowe. Jeden z nich odnajdujemy w dziewiątym rozdz. Ewangelii św. Jana, w scenie uzdrowienia ślepego od urodzenia. Groźba postawiona jest tu rodzicom, którzy w przypadku potwierdzenia cudownego znaku, dokonanego przez Jezusa, muszą się liczyć z wyłączeniem ich z synagogi.

³ Por. *Concilium Ancyranum* (314) can. 5, n. 15; *Concilium Antiochenum* (342) can. 2, n. 21; *Concilium Antiochenum Aurelianense* (511) can. 11, n. 58; *Concilium Toletanum* (400) can. 15, n. 33; oraz prawdopodobnie dwa synody, zwołane przez św. Patryka w Irlandii w 450 r., n. 48.

wprowadzonych w największą obiektywnie bliskość Chrystusa, Pana życia i śmierci, obdarzającego nieznanym w wymiarach ziemskich bogactwem łask udzielanych na drodze ku wieczności. Od strony psychologicznej odmówienie ciężko choremu *in extremis* aktu solidarności, odbierane jest więc jako akt uprzedzającego sądu Bożego zamykającego grzesznika w stanie odrzucenia. Decyzja tego rodzaju zostaje więc naznaczona swoistym stygmatem nieodwracalności, gdyż aktów takich nie da się już skorygować, także po stwierdzeniu oczywistego błędu w ocenie. Opisany stan w znacznej mierze wynikał z panującego wówczas statycznego spojrzenia teologii na Eucharystię, widzianej przede wszystkim pod kątem nagrody należnej za życie w stanie łaski, bez dostatecznego uwzględnienia jej strony dynamicznej, ucieleśnionej w obrazie duchowego chleba, pomnażającego siły na drodze ku wieczności.

I. ELWIRA I ANCYRA – MIEJSCA NAJSUROWSZYCH POKUTNYCH ROZSTRZYGNIEĆ SYNODALNYCH

Przedstawiony sposób podejścia bardzo wyraźnie ilustrują dwa synody, jeden na Zachodzie, drugi na Wschodzie – w Elwirze (306) i w Ancyrze (314), posiadające jednak rangę zgromadzeń regionalnych także w odniesieniu do zakresu obowiązywalności postanowień. Zastosowany rygorystyczny urzeczywistniony w najwyższej ze stojących do dyspozycji kar, przejawia się tam na różnych polach i w odniesieniu do różnych osób, stanów i sytuacji, choć zawsze w materii grzechów uznawanych za najcięższe, z kręgu zaparcia się wiary, cudzołóstwa czy zabójstwa. Do takich osób dożywotnio pozbawionych dostępu do Eucharystii, łącznie z zakazem udzielania im wiatyku, w myśl postanowień **synodu w Elwirze** byli: ochrzczeni wierni dorośli, dokonujący w pogańskiej świątyni czynu idolatrii⁴; donosiciele o przestępstwie prowadzącym do wygnania wiernego lub do jego śmierci⁵; dopuszczający się zabójstwa poczętego dziecka⁶; popełniający grzech nieczysty w trakcie odpokutowy-

⁴ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 1, Mansi II 5-6: „Placuit inter eos, qui post fidem baptismi salutaris, adulta aetate, ad templum idololatraturus accesserit, et fecerit, quod est crimen principale (quia est summum scelus, placuit, nec in fine eum communionem accipere”, *ŻMT* 37, 50. Autor przy cytowaniu źródeł posługuje się starym łacińskim tekstem D. Mansi’ego, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1789. Redakcja uzupełnia i podaje również ich lokalizację według nowszego, krytycznego, różniącego się nieco leksykograficznie tekstu łacińskiego z dołączonym przekładem polskim wg A. Baron – H. Pietras: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw t. 1), *ŻMT* 37, Kraków 2006.

⁵ Por. tamże can. 73, Mansi II 17: „Delator si quis extiterit fidelis et per delationem eius aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit, eum nec in fine accipere communionem”, *ŻMT* 37, 60.

⁶ Por. tamże can. 63, Mansi II 16: „Si qua mulier per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facinus occiderit, placuit, nec in fine dandam esse communionem eo quod geminaverit scelus”, *ŻMT* 37, 59.

wania grzechu wcześniej popełnionego⁷. Kanony zaś odnoszące się przede wszystkim do kobiet w kwestii zakazu przyjmowania komunii do końca życia dotyczą: niewiasty opuszczającej bez wcześniej zaistniałej przyczyny swojego męża i oddającej się innemu – w rzeczy samej chodzi o powtórne małżeństwo owdowiałej kobiety⁸; dziewice, które się poświęciły Bogu i złamały przyrzeczenie dziewictwa, a w dodatku wydają się na służbę swych żądz⁹; kobieta trwająca w stanie cudzołóstwa z innym mężczyzną¹⁰; żona akceptująca cudzołóstwo swojego męża¹¹. W kwestii natomiast rodzicielstwa odnosne kanony brzmią: jeśli ktoś swoją córkę wydaje za mąż za kapłana pogańskiego¹²; jeśli ktoś wychowuje pasierbicę i doprowadza ją do kazirodztwa¹³ (w przestępstwo to wlicza się także pederastię)¹⁴. Komunii do końca życia mają być pozbawieni: matka i ojciec czy inni wierni, zajmujący się stręczycielstwem, sprzedający innym ciało lub do tego doprowadzający¹⁵. Podobne w surowości są sformułowania dotyczące kleru. Broniąc stanu duchownego grozi się najcięższą karą tym, którzy nie posiadając dowodów oskarżają fałszywie biskupów, prezbiterów i diakonów o ciężkie przestępstwa¹⁶; najsurowszymi karami zagrożeni są duchowni oddający się rozpucie – skazuje się ich ponadto na degradację, nie dopuszczając również do spełniania funkcji¹⁷; karze podlegają biskupi, prezb-

⁷ Por. tamże can. 7, Mansi II 7: „Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta accepta paenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit, eum nec in fine habere eum communionem”, ŻMT 37, 51.

⁸ Por. tamże can. 8, Mansi II 7: „Feminae, quae nulla praecedente causa, reliquerint viros suos et se copulaverint alteris, nec in fine accipiant communionem”, ŻMT 37, 51.

⁹ Por. tamże can. 13, Mansi II 8: „Virgines quae se Deo dicaverint, si pactum perdiderint virginitatis, atque eidem libidini servierint [...], placuit, nec in fine eis dandam esse communionem”, ŻMT 37, 52.

¹⁰ Por. tamże can. 64, Mansi II 16: „Si qua mulier usque in fine mortis suae cum alieno viro fuerit moechata, placuit, nec in fine dandam ei esse communionem”, ŻMT 37, 59.

¹¹ Por. tamże can. 70, Mansi II 17: „Si cum consentia mariti uxor fuerit moechata, placuit, nec in fine dandam esse communionem”, ŻMT 37, 60.

¹² Por. tamże can. 17, Mansi II 8: „Si quis forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerit, placuit, nec in fine ei dandam esse communionem”, ŻMT 37, 52.

¹³ Por. tamże can. 66, Mansi II 16: „Si quis privignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit, nec in fine dandam esse ei communionem”, ŻMT 37, 59. Dla jasności zaznaczyć w tym miejscu należy, że pojęcie kazirodztwa w tamtym czasie miało zakres o wiele szerszy niż dzisiaj i obejmowało np. poślubienie bratowej czy synowej.

¹⁴ Por. tamże can. 71, Mansi II 17: „Stupratoribus puerorum nec in fine dandam esse communionem”, ŻMT 37, 60.

¹⁵ Por. tamże can. 12, Mansi II 7-8: „Mater vel parens vel quaelibet fidelis si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum placuit eam nec in fine accipere communionem”, ŻMT 37, 52.

¹⁶ Por. tamże can. 75, Mansi II 18: „Si quis autem episcopum vel presbyterum vel diaconum criminibus appetierit probare non poterit, nec in fine dandam ei esse communionem”, ŻMT 37, 61.

¹⁷ Por. tamże can. 20, Mansi II 9: „Si quis clericorum delectus fuerit usuras accipere, placuit, eum degradari et abstinere”, ŻMT 37, 53.

terzy i diakoni w przypadku wyjścia na jaw, że w czasie sprawowania urzędu popełniali cudzołóstwo. Z racji powstałego skandalu oraz przestępstwa mają być pozbawieni komunii do końca życia¹⁸.

Niemal epokową zasługą **synodu w Ancyrze** było wprowadzenie precyzyjnych rozróżnień dotyczących upadłych (*lapsi*), co umożliwiło skategoryzowanie zaciągniętej przez nich winy. Nie sięgał on już wprawdzie do rozwiązań tak radykalnych, jak synod w Elwirze, ale z pozostawioną większą nadzieją nadawał równocześnie pokucie charakter większej uciążliwości, o wymogach rozłożonych na wiele lat. Nie skazuje on już apostatów na dożywotni zakaz przyjmowania Eucharystii, lecz postanawia w stosunku do „tych, którzy nie tylko odstąpili od wiary, lecz stali się także nieprzyjaciółmi ich braci i wywierali na nich przymus lub stali się powodem wywieranego na nich nacisku, żeby pozostawali przez trzy lata pośród *audientes*¹⁹, następne sześć lat między leżącymi krzyżem (*substrati*)²⁰, przez rok brali udział w kulcie do momentu ofiarowania i dopiero by z końcem dziesiątego roku mogli przystąpić do komunii eucharystycznej. Przez cały ten czas ma być obserwowany ich sposób postępowania”²¹, co oznaczało, że okres odbywanej pokuty niekoniecznie musiał się ograniczać do dziesięciu lat.

Podtrzymywane są tam kary o najwyższej randze duchowej, w rodzaju pozbawienia prawa do uczestnictwa w komunii eucharystycznej, ale, co warto podkreślić, ich stosowanie w porównaniu z synodem w Elwirze ograniczało się do stosunkowo wąskiej liczby czynów, uważanych za przestępstwa, mianowicie do trzech: aktu bestialstwa (dokonanego jednak już w wieku bardzo

¹⁸ Por. także can. 18, Mansi II 9: „Episcopi, presbyteri et diacones si in ministerio positi detecti fuerint, quod sint moechati, placuit, propter scandalum et propter profanum crimen nec in fine eos communionem accipere debere”, ŻMT 37, 52.

¹⁹ Do *audientes* należeli na ogół katechumeni przygotowujący się na przyjęcie chrztu świętego. Nie mieli oni prawa uczestniczyć w ofierze Mszy św., a jedynie słuchali nauk.

²⁰ Do *substrati* należeli wierni, którzy się znajdowali na trzecim etapie procesu pokutnego dość precyzyjnie zdefiniowanego na Wschodzie. Dopuszczano ich do środka kościoła, jednak po stronie bema w stosunku do wejścia, a świątynię opuszczali przed ofiarowaniem. Takie wyjaśnienie daje P. Saint-Roch, *La penitence dans les conciles et les lettres des papes des origines a la mort de Gregoire le Grand*, Città del Vaticano 1991, 26.

²¹ Por. *Concilium Ancyranum* can. 9, Mansi II 531: „Quicumque autem non solum a fide dominica deviarunt, sed etiam insurrexerunt in alios, et fratres suos coegerunt, hi annis quidem tribus auditionis locum suscipiant, sex substrationis, alio autem anno sine oblatione communicent, ut decennio expleto, eius quod est perfectum, sint participes. Eorum autem in eo quoque tempore vitam examinare oportet”, ŻMT 37, 65.

zaawansowanym, jak na tamte czasy, bo powyżej pięćdziesiątego roku życia²², usunięcia ciąży²³ oraz umyślnie spowodowanego zabójstwa²⁴.

II. WAŻNIEJSZE ROZSTRZYGNIĘCIA DOTYCZĄCE POKUTY PÓŹNIEJSZYCH SYNODÓW PIERWOTNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Oba wymienione wcześniej synody wyznaczają w dużej mierze linię postępowania synodom późniejszym. Na Wschodzie, w krótkim relatywnie czasie, temat wyłączenia upadłych ze stołu eucharystycznego podejmuje **synod w Laodycei** z ok. 320 r.²⁵, określając szczegółowo sposób ich traktowania, gdy na Zachodzie z kolei motyw ów będzie trwalszy, bo się wręcz z dużą uporczywością przewijał do końca VI wieku – czyli do **synodu w Barcelonie** (599), a najostrzejsze bodaj polecenie zawarte zostało w 15. kanonie **synodu w Toledo** (400), który zabraniał nawet wstępowania do domu, spożywania posiłków, i wręcz rozmawiania z ekskomunikowanym²⁶, dziewicę zaś łamiącą swoje zobowiązania oraz jej współnika skazywał na pokutę dziesięcioletnią²⁷. Dla pełni obrazu przypomnieć w tym miejscu należy, że przytoczone wymogi formułowane były w okresie obowiązywania „pokuty kanonicznej”, wykluczającej możliwość powtórnej *reconciliatio*, co nie pomniejszało z pewnością napięcia powiązanego z wejściem w stan pokutniczy.

Sledząc jednak synody poświęcone pokucie w porządku chronologicznym, w pierwszym rzędzie należy wymienić oba **synody kartagińskie**, zwoływane przez biskupa Cypriana w latach 251-256, dotyczące brzemennych w skutki kontrowersji nad problemem *lapsi*, a stanowiących uboczne pokłosie prześladowań Decjusza. Nie znamy jednak bezpośredniej dokumentacji owych synodów, a więc i treści (wyrażonej w kanonach) podjętych tam po-

²² Por. tamże can. 16, Mansi II 532: „Si qui autem et mulieres habentes et quinquagesimum annum transgressi peccaverunt, in vitae exitu communionem assignantur”, ŻMT 37, 66.

²³ Por. tamże can. 21, Mansi II 533: „De mulieribus, quae sunt fornicatae et foetus in utero perimunt et foetum necatoriis medicamentis faciendis dant operam, prior quidem definitio usque ad vitae exitum prohibeat, et ei quidam assentiuntur”, ŻMT 37, 67.

²⁴ Por. tamże can. 22, Mansi II 534: „Qui voluntarie homicidium fecerint [...] circa exitum vitae communionem digni habeantur”, ŻMT 37, 68.

²⁵ Por. *Concilium Laodicenum* can. 19, Mansi II 568: „Et postquam exierint cathecumeni, eorum qui paenitentiam agunt fieri orationem, et cum ii sub manum accesserint et secesserint, fidelium preces sic ter fieri”, ŻMT 52, 113-114.

²⁶ Por. *Concilium Toletanum I* can. 15, Mansi III 1000-1001: „Si quis laicus abstinetur, ad hunc vel ad domum eius, clericorum vel religiosorum nullus accedat. Similiter et clericus si abstinetur, a clericis evitetur; si quis cum illo conloqui aut convivare fuerit deprehensus, etiam ipse abstineatur. Sed hoc pertineat ad eos clericos, qui eius sint episcopi, et ad omnes qui commoniti fuerint de eo qui abstinetur, sive laico quolibet, sive clerico”, ŻMT 52, 124.

²⁷ Por. tamże can. 16, Mansi III 1001: „Devotam peccantem non recipiendam in ecclesiam, nisi peccare desierit et desinens egerit aptam poenitentiam decem annis [...]. Corruptorem etiam par paena constringat”, ŻMT 52, 124.

stanowień, choć o ich zawartości informuje nas relacja przekazana listownie papieżowi Korneliuszowi przez samego biskupa Kartaginy (*Ep.* 57, 4). Trudno powiedzieć, jaki wpływ na treść powziętych tam postanowień miał czynnik psychologiczny, wygenerowany przez sytuację Cypriana. Był on przewodniczącym zgromadzenia synodalnego, ale równocześnie choć pozostawał przez cały czas korespondencyjnie w kontakcie ze swoją diecezją, stolicę jednak biskupią opuścił w okresie trwających tam prześladowań, co nie mogło zostać niezauważone, narażając go tym samym na zarzut tchórzostwa. Niemniej, przyjęte przez synod stanowisko, równie dobrze mogło być owocem prowadzonych pomiędzy uczestnikami debat. Jedno jest pewne, że powzięte tam uchwały brzmią znacznie łagodniej, niż można by było sądzić po opiniach wyrażanych przez Cypriana wcześniej. W liście pisanym wiosną 251 r. informował on papieża Korneliusza:

„Zdecydowaliśmy po przeprowadzonej debacie, że ci, którzy w okresie nieprzyjaznych działań podczas prześladowań zostali złamani przez przeciwnika, upadli i splamili się przez zabronione ofiary, będą przez długi czas odprawiać pełną pokutę, i że ci, którzy stanęli wobec niebezpieczeństwa z racji stanu swego zdrowia, otrzymają pokój [= pojednanie – przyp. M. Ch.] w chwili śmierci. Nie byłoby bowiem słuszne [...] zamykanie Kościoła przed tymi, którzy do jego drzwi pukają, ani odrzucanie tych, którzy płaczą i proszą o przebaczenie w nadziei zbawienia, przez pozostawianie ich na drodze do Pana bez komunii i pokoju”²⁸.

Przyjęte więc przez synod stanowisko wydaje się być jasne, choć jednośna zgoda nie została osiągnięta bez wahań, czemu wyraz w kwestii pojednania *in extremis* daje sam Cyprian. Zdecydowanego charakteru nabiera ono właściwie dopiero w obliczu grożącego przedłużania się prześladowań. Cyprian relacjonuje papieżowi:

„Lecz ponadto widzimy, że zbliżają się nowe nieprzyjemne działania [...]. Biorąc tę konieczność pod uwagę byliśmy zdania, że ci, którzy nie oddalili się od Kościoła Pana i którzy nie przestali czynić pokuty, płakać i prosić Pana o przebaczenie od pierwszego dnia ich upadku, powinni otrzymać pokój oraz zostać uzbrowani i wyekwipowani na nieuchronną walkę”²⁹.

²⁸ Cyprianus, *Epistula* 57, 1, 1, PL 3, 854-855 lub CCL 3B, 301: „Statueramus quidem pridem [...] participato invicem nobiscum concilio, ut qui in persecutionis infestatione supplantati ab adversario et lapsi fuissent, et sacrificiis se illicitis maculassent, agerent diu poenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent. Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia, Ecclesiam pulsantibus cludi, et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur; quando permiserit ipse et legem dederit, ut ligata in terris, et in coelis ligata essent (Matt. XVI 19), solvi autem possent illic, quae prius in Ecclesia solverentur”, przekład ten i inne – autora, zob. też ŻMT 37, 9, lub PSP 1, 163.

²⁹ Tamże 57, 1, 2, PL 3, 855, CCL 3B, 301-302: „Sed enim cum videamus diem rursus alte-

W ten sposób zaistniała rzeczywistość narzuciła spojrzeniu na komunię eucharystyczną uwzględnienie nie tylko aspektu nagrody za okazywaną wierność, ale także charakteru sakramentu, posiadającego odniesienie do dnia powszedniego:

„Nie chorym, lecz mocnym, nie umierającym, ale żywym, komunია powinna być udzielana³⁰ [...] nie dajemy pokoju dla życia w rozkoszach, lecz pod bronią; nie dajemy również pokoju dla odpoczynku, lecz na walkę”³¹.

Wspomniany wcześniej, a obradujący pół wieku później **synod w Ancyrze**, zaliczany, jak wspomniano do najostrzejszych w swoich decyzjach, okaże się przy całej swojej surowości bardziej łagodny w sprawie *lapsi*, niż jego kartański poprzednik. Można szukać różnych takiego stanu rzeczy uzasadnień, ale najbardziej przekonującym wydaje się być upływający czas, który podawane przez Cypriana racje zdeaktualizował, a rany zadane w prześladowaniach już uległy zbliznieniu pozostawiając w pamięci jedynie wspomnienia. Nowe prześladowania już nie groziły, a na dawne było można spojrzeć z dystansu, przeanalizować przyjmowane postawy, zróżnicować je i ocenić moralnie.

Odpowiedzi na stawiane pytania zależne były w pierwszym rzędzie od zdefiniowania, kto zasługuje na miano *lapsi*. W 3. kanonie synod ten w związku z powyższym nieco przy okazji określił upadłych jako tych „którym siłą włożono do rąk kadzidło lub zmuszono do wzięcia daru składanego (bożkom), i którzy wbrew temu wytrwale deklarowali, że są chrześcijanami”, w konkluzji jednak stwierdzając, że nie mogą zostać pozbawieni komunii”³².

Nie należy w tym miejscu również zapominać, że uczestnicy synodu w Ancyrze reprezentują Kościół Wschodni, gdzie w ocenie popełnionego zła i nawrócenia większą niż na Zachodzie rolę odgrywają aspekty psychologiczne stanowiące nierzadko podtekst przeprowadzanej argumentacji (co w odniesieniu do *lapsi* występuje ze szczególną wyrazistością). Nie tyle sam akt decyduje o ciężarze popełnionego zła, lecz stopień wykazanego zaangażowania. Inaczej mówiąc, nie rzucenie kadzidła świadczy o apostazji, lecz stopień jej akceptacji. W 4. kanonie synod na przykład stwierdza, że ci, którzy jakkolwiek nie zostali do tego zmuszeni siłą, to jednak działali pod naciskiem

rius infestationis appropinquare coepisse [...]. Necessitate cogente censuimus, eis qui de Ecclesia Domini non recesserunt, et poenitentiam agere et lamentari ac Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse; et eos ad praelium, quod imminet, armari et instrui oportere”, ŻMT 37, 9.

³⁰ Tamże 57, 2, 2, PL 3, 856, CCL 3B, 303: „nec morientibus, sed viventibus communicatio a nobis danda est”, ŻMT 37, 9.

³¹ Tamże 57, 3, 2, PL, 3, 857, CCL 3B, 304: „Pacem non deliciis, sed armis damus; pacem non ad quietem, sed ad aciem damus”, ŻMT 37, 10.

³² *Concilium Ancyranum* can. 3, Mansi II 514: „Iis qui vim afferebant thus in manus immitentibus, vel cibo aliquo per necessitatem suscepto, se tamen esse christianos perpetuo fatentes [...], a communione non arceri”, ŻMT 37, 63.

ofiarując i spożywając mięso ofiarowane bożkom, nie czynili wszakże tego radośnie i z użyciem najlepszych szat, mają swój grzech przed dopuszczeniem do komunii odpokutowywać łącznie w przeciągu sześciu lat³³. Znowu synod nie chce wszystkiego pozostawiać sztywności przepisu, ale sugeruje reagowanie na postawę całościową „penitenta” oraz wylewane przez niego łzy (*lacrimas fundentes*), zalecając biskupom spojrzenie z dużą łaskawością tak, aby wziąć pod uwagę całe ich życie. Dopiero wieloaspektowa analiza zachowań poszczególnych jednostek – jakbyśmy to dzisiaj określili – stwarza możliwość obiektywnej oceny, ale wtedy przysługują biskupowi szersze prerogatywy zarówno w wydłużaniu, jak i w skracaniu czasu pokuty³⁴.

Obiektywnie surowe, ale w porównaniu z synodem kartagińskim łagodne sankcje nakłada zgromadzenie w Ancyrze na „upadłych”, zastraszonych bądź to groźbą utraty majątku, bądź koniecznością opuszczenia kraju. Różnica w traktowaniu ich i tych przymuszanych do czynów ofiarniczych siłą, jest bardzo niewielka, bo żądana dla nich pokuta różni się zaledwie długością jednego roku, gdyż ma trwać przez sześć lat³⁵.

Wydaje się jednak, że bardziej niż psychologia, przebija w następnych dwu kanonach chęć zaproponowania ludziom obciążonym brzemieniem *lapsi* nowego początku. Najpierw bowiem za błąd, jedynie formalny, uznano postawę chrześcijan zaproszonych na święta pogańskie, i spożywających mięso ofiarowane bożkom nie przez siebie przyniesione. Błąd w takim rozumieniu polegał jedynie na braku odwagi do odmówienia uczestnictwa, dlatego kara wyznaczona jest relatywnie krótka (dwa lata), a w dodatku pozostawiona decyzji biskupa posiadającego prawo do jej skrócenia lub wydłużenia w oparciu o poświadczone sprawdzenie zachowanie³⁶. Więcej jeszcze psychologicznego ciężaru niesie ze sobą kanon ósmy³⁷ oceniający zachowania tych, którzy

³³ Tamże can. 4, Mansi II 515: „De iis qui vi sacrificaverunt, et praeterea ad idola pransi sunt, quicumque abducti, quidem et laetiore habitu acceperunt, et veste sumptuosiore uti sunt, et parati prandii, non aegre id ferentes, participes fuerunt, visum est anno audire, tribus autem annis substerni ac supplices esse, soli autem orationi duobus annis communicare, et tunc ad id quod est perfectum accedere”, ŻMT 37, 63.

³⁴ Tamże can. 5b, Mansi II 515: „Statuimus autem ut episcopi, modo conversationis examinato, potestatem habeant vel utendi clementia, vel plus temporis adiiciendi”, ŻMT 37, 64.

³⁵ Tamże can. 6, Mansi II 515: „De iis, qui supplicii minis, et bonorum ablationis, vel exterminationis tantum cesserunt, et sacrificaverunt, et ad praesens usque tempus poenitentiam non agerunt, nec conversi sunt [...] visum est ad magnum usque diem eos ad auditionem admitti, et post magnum diem tribus annis esse supplices et substerni, et post alios duos annos communicare sine oblatione, et sic ad id quod perfectum est venire, ut totum sexennium impleant”, ŻMT 37, 64.

³⁶ Tamże can. 7, Mansi II 515: „De iis qui in festo ethnico, in loco gentilibus deputato, conviati sunt, et proprios cibos attulerunt et comederunt; visum est, cum bennio substrati fuerint, esse recipiendos. An unumquemque autem cum oblatione recipere oporteat, est episcoporum examinare, et aliam vitam in unoquoque inquirere”, ŻMT 37, 64.

³⁷ Tamże can. 8, Mansi II 518: „Qui autem bis vel ter sacrificaverunt per vim, triennio substernantur duobus autem annis sine oblatione communicent et septimo perfecte suscipiantur”, ŻMT 37, 64.

wielokrotnie składali ofiary bożkom: skazuje ich na karę stosunkowo surową, bo aż na siedem lat pokuty, ale jest ona i tak łagodna w porównaniu z dokonującymi takiego czynu po raz pierwszy i jedyny, skazanych na pokutę tylko o rok krótszą. Niepodobna bowiem, żeby uczestnicy synodu nie dostrzegali tego, co podpowiadało codzienne doświadczenie, że większe zło tkwi w czynie popełnionym kilkakrotnie, niż w grzechu jednorazowym, jako że ten ostatni, bywa dokonywany z przyczyn niekoniecznie świadczących o złej woli, lecz nierzadko konsekwencji chwilowej słabości, przeszacowania własnych sił czy nawet popełnionego błędu.

Nie dziwi również, że najsurowsze pokuty stosowano wobec ludzi popełniających czyny noszące piętno zdrady, głównie wobec zapierających się wiary i przyjmujących wrogą postawę wobec wierzących współbraci lub wręcz nakłaniających ich do podobnie wrogich zachowań³⁸. Pokuta u nich jest rociągnięta na dziesięć lat, z pośrednim zastrzeżeniem, że zostają naznaczeni piętnem ludzi niepewnych, którym najbezpieczniej jest po prostu nie ufać³⁹.

Zaznaczający się wyraźnie kierunek ku coraz dalej idącemu łagodzeniu nakładanej pokuty w sprawach dotyczących zaparcia się wiary, jako konsekwencji prześladowań (co stanowi przejaw szerszej tendencji), widać jeszcze dokładniej w porównaniu z uchwałami Soboru Nicejskiego, dla którego prześladowania stanowiły przecież stosunkowo świeżą ranę, nie tylko z decyzji Dioklecjana, ale także Licyniusza (posiadał on władzę cesarską w latach 308-324). Ten ostatni nękał długo i w sposób bolesny chrześcijan swoimi zarządzeniami, przechodząc z czasem do otwartych prześladowań,

³⁸ Tamże can. 9, Mansi II 518 : „Quicumque autem non solum desciverunt, sed etiam insurrexerunt, et fratres suos coegerunt, et causae fuerunt ut cogerentur, ii annis quidem tribus auditionis locum suscipiant, sex substationis, alio autem anno sine oblatione communicent, ut decennio expleto, eius quod est perfectum, sint participes. Eorum autem in eo quoque tempore vitam examinare oportet”, ŻMT 37, 65. Treść tego kanonu, podobnie zresztą jak analogicznego postanowienia synodu w Elwirze, łatwiej jest zrozumieć, łącząc go choćby z dekretami (było ich cztery) cesarza Dioklecjana. Trzeci z nich zawierał polecenie zwolnienia więźniów zgadzających się na wzięcie udziału w pogańskich libacjach i składaniu ofiar. Innym zaś groziła nie tylko kara śmierci, ale i zsyłka do kopalń o warunkach podobnych do dzisiejszych obozów koncentracyjnych. Można sobie wyobrazić dramaty rozbijanych rodzin, rodziców wpływających na swoje więzione dzieci w celu ich odzyskania czy namowy kochających się par małżeńskich bądź narzeczeńskich, gdzie jedna ze stron nie wytrzymując nacisku namawiała do podobnego kroku partnera. Nie należy także zapominać, że niewolnicy byli własnością swoich panów i korzystający z tego prawa właściciel zmuszał niejednokrotnie swoją własność do zmiany przekonań zgodnych z jego wolą, por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 185-189.

³⁹ Jeżeli jest tu mowa o pokucie najsurowszej, to odnosi się ona jedynie do *lapsi*, a nie do nadawanych pokut w ogóle. W oczach uczestników synodu w Ancyrze, obrzydliwszymi czynami niż nawet zdrada, były grzechy bestialstwa (can. 16: „qui rationis expertia animalia inierunt vel ineunt”) i dobrowolne zabójstwo (can. 22: „voluntariis caedibus”) łącznie z usunięciem ciąży (can. 21: „foetus in utero perimunt et foetuum necatoriis medicamentis faciendis dant operam”), dlatego okres pokutowania za nie mógł się tam wydłużać nawet do końca życia.

w imię zemsty za przyjazną ich postawę wobec Konstantyna, politycznego rywala Licyniusza. Faktu więc, że Sobór Nicejski zajął się problemem *lapsi* z łagodniejszym nań spojrzeniem, nie można wiązać z przedawnioną pamięcią o doznanych krzywdach, lecz raczej z trendem powolnego przechodzenia od rygoryzmu do patrzenia bardziej realistycznego. Otóż w 11. kanonie Sobór wprowadzie wyraża swoje rozczarowanie niegodnym zachowaniem owych chrześcijan, podkreślając niezasłużoną przez nich łagodność ze strony Kościoła, wszakże „tym, którzy okazali się słabi podczas tyranii Licyniusza i nie byli do tego popychani koniecznością lub konfiskatą mienia czy jakimkolwiek innym grożącym im niebezpieczeństwem”, będą traktowani z dużą oględnością⁴⁰. Zauważmy, że Sobór nawet nie sugeruje klasyfikacji owych *lapsi*, co przecież na synodzie w Elwirze i w Ancyrze odgrywało decydującą rolę przy określaniu wielkości pokuty.

Kościół jednak pierwotny stanął przed poważniejszymi zagrożeniami w kwestii zaparcia się wiary, niż niebezpieczeństwa wynikające z niewierności, wymuszone prześladowaniami. Te bowiem w ostatecznym rozrachunku, przy całym dramatyzmie pozostawionego pokłosa, spełniały także rolę pozytywną, gdyż stawiając trudne wymagania oczyszczały wspólnotę z jednostek najbardziej chwiejnych, podnosząc tym samym stopień zdecydowania w wyznawanych przekonaniach, a również prześwietlały prawosć intencji, stanowiąc swoiste *katharsis* indywidualne i społeczne. Poza tym w łagodzeniu skutków negatywnych prześladowań niemałą rolę odgrywa przecież ograniczony czas ich trwania.

Bardziej jest złożona ocena tych, którzy nie zapierając się wiary, w wyznawaniu swoich przekonań stanęli poza granicami ortodoksji. Powstała sytuacja zacierała wtedy ostrość granic, utrudniając tym samym oceny jednoznaczne i zmuszając do formułowania innych, przystających do nowej sytuacji, warunków przyjęcia, w przypadku wyrażonej chęci powrotu do Kościoła macierzystego, czy też przejścia (w sensie członka sekty tam już wychowanego) z „Kościoła heretyckiego” do katolickiego.

Również zaliczani byli do kategorii *lapsi* (wiele lat później, w 517 r. poświadczają to jeszcze synod w Epaone), chociaż w innym znaczeniu, niż miało to miejsce u ludzi zapierających się wiary wskutek prześladowań. Powstający w związku z nimi problem nie był wprowadzić nowy, lecz trzeba było w zestawieniu z dziejącymi się wydarzeniami znaleźć możliwie adekwatne wzorce od strony wymogów pokutnych.

Kierunek rozwiązań miały wskazać podobieństwa, bliskoznaczności czy nawet identyczności pomiędzy obu rodzajami *lapsi*, lub różnice, obu tym kategoriom nadające odrębność, różnicując je tym samym w wymogach pokut-

⁴⁰ Por. *Concilium Nicaenum* can 11, Mansi II 667: „De iis, qui sine necessitate, vel sine facultatum suarum ablatione, vel sine ullo periculo, vel aliquo eiusmodi, transgressi sunt, quod sub Licinii tyrannide factum est, synodo visum est, et si humanitate indigni sunt, clementia tamen et benignitate in eos uti”, ŻMT 24, 37.

nych. Wybrano rozwiązanie drugie, z najbardziej przekonującym argumentem, że popełniony grzech ma w obu przypadkach inną jakość, gdyż czyn apostazji skierowany jest bezpośrednio przeciwko Bogu, kiedy adresatem zła wyrządzonego herezją jest Kościół.

Rozważając sprawę odstępstw od wiary o podłożu apostazji, chrześcijanami chcącymi powrócić na łono Kościoła po odwróceniu się od wyznawanych herezji, pierwszy zajął się synod w Elwirze. Podejmowane tam decyzje, o niezwyklej surowości w stosunku do ludzi wypierających się wiary, wobec błędzących w wierze przyjmują jednak ton relatywnie złagodzony. Przede wszystkim w kanonie 22. synod opowiada się za przyjęciem ich pokuty⁴¹, stawiając jednak żądanie odbycia przez tego rodzaju grzeszników wynagrodzenia obiektywnie długiego, bo trwającego aż dziesięć lat, ale przecież wyraźnie mniej wymagającego, w porównaniu z pokutami zadawanymi przez inne synody, o których była mowa wyżej.

Nie wydaje się, aby heretycy stanowili szczególny przedmiot zainteresowania synodów odbywających się później. Godną wzmianki uchwałę przynosi zwołany ponad sto lat później synod w Milewie (416), który akceptując powtórne przyjęcie heretyków na łono Kościoła, nakłada równocześnie na biskupów obowiązek zbadania, „gdzie i z jakiego powodu przyjmowali u tychże heretyków pokutę” i uwzględnienia tego faktu w podejmowanej decyzji o sposobie odbywania pokuty aktualnie⁴².

Spośród stosunkowo licznych schizm (czy herezji) tamtego czasu, na czoło w uchwałach synodalnych zdaje się wybijać montanizm i nowacjanizm – schizmy reprezentujące w zakresie wynagrodzenia pokutnego tendencje rygorystyczne⁴³. Odniósł się do nich afrykański synod w Telepte (418)⁴⁴ rozważając problem powtórnego chrztu, a także odbywający się ćwierć wieku później synod w Arles (443)⁴⁵, żądający przed dopuszczeniem nowacjan do komunii, dokonania przez nich uprzednio ciężkiej pokuty. Stojący jednak na przejściu pomiędzy starożytnością a średniowieczem synod w Epaone (517) potępił su-

⁴¹ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 22, Mansi II 9: „Si quis de catholica Ecclesia ad haeresim transitum fecerit, rursusque recurrerit, placuit, huic paenitentiam non esse denegandam, eo quod cognoverit peccatum suum. Qui etiam decem annis agat paenitentiam. Cui post decem annos praestari communio debet”, ŻMT 37, 53.

⁴² Por. *Concilium Milevitanum* can. 23, Mansi IV 326: „Placuit ut quicumque conversus ab haereticis, dixerit se apud eos paenitentiam accipere, unumquemque catholicus episcopus requirat, ubi et ob quam causam apud eosdem haereticos paenitentiam suscepit, ut cum documentis certis hoc ipsum sibi approbaverit, pro qualitate peccati sicut eidem episcopo catholico visum fuerit tempus paenitentiae vel reconciliationis dicernat”, ŻMT 52, 234.

⁴³ Obie schizmy pod kątem ich rygorystycznych roszczeń przedstawiłem w artykule pt. *Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty*, „Teologia i Moralność” 3(2008) 191-207.

⁴⁴ Por. *Concilium Theleptense* can. 8, Mansi IV 379: „Venientes a Novatianis vel Montensibus per manus impositionem suscipiantur”, ŻMT 52, 243.

⁴⁵ Por. *Concilium Arelatense* can. 9, Mansi VII 879: „Novatianum in communionem recipi non debere, nisi suscepta paenitentiae credulitate praeteritum damnet errorem”.

rowość stosowaną dotychczas wobec heretyków, a biorąc pod uwagę napotykane wcześniej trudności przy podejmowanych próbach pojednania i wyrażając z tego powodu żal, zredukował okres trwania ich pokuty do dwóch lat, nakazując winnym podejmowanie w tym czasie co trzeci dzień postu, częste chodzenie do kościoła, zajmowanie miejsca pomiędzy pokutnikami i opuszczanie zgromadzenia eucharystycznego razem z katechumenami⁴⁶

Wszystkie więc synody były zgodne co do konieczności karania „wielkich grzeszników” i wykluczania ich ze zgromadzenia eucharystycznego (uwzględniano jedynie niewielki wprawdzie, choć zauważalny w tamtym kontekście przywilej przysługujący ochrzczonej, opuszczania miejsca sprawowania Najświętszej Ofiary nie w pierwszej kolejności, lecz po katechumenach⁴⁷), ale uściślanie zasięgu ekskomuniki i określanie jej treści leżało w gestii zgromadzeń synodalnych, których stanowiska niekoniecznie musiały być identyczne. Największą karą zagrożone były grzechy przeciwko przykazaniom pierwszemu, piątemu i szóstemu. Synod w Elwirze nie wahał się przecież (jak wyżej ukazano) odbierać na okres dożywotni winnym dużych wykroczeń prawa uczestniczenia w Eucharystii, a nawet *in articulo mortis*, prawa do otrzymania wiatyku. Na taki sposób podejścia wywarła z pewnością swój wpływ stojąca pod znakiem millenaryzmu epoka, czy mentalność ukształtowana przez ideologię mesjanistyczną. Nie bez znaczenia był także przeważający wówczas, jednostronnie statyczny sposób rozumienia Eucharystii, z przypisywaną jej rolę bardziej nagrody niż wydarzenia zbawczego. Ale można tam przede wszystkim dostrzec dążenie do znalezienia skutecznych metod duszpasterskich, służących pogłębianiu związków człowieka z Bogiem, w czym przyznawano pokucie miejsce uprzywilejowane. Uważano po prostu, że posiadanym oczekiwaniom najlepiej odpowiedzą środki najbardziej radykalne, których skuteczność zakwestionowała jednak w dużej mierze praktyka. Dlatego progresywnie na oczywistości zyskiwała dzisiaj dla nas niepodważalna prawda, że formowanie wnętrza ludzkiego nie dokonuje się metodą zmian rewolucyjnych, lecz wymagającej czasu ewolucji. Stąd też żądania, naznaczone ekstremalną surowością, z upływem czasu przesunęły się ku podejściu bardziej zróżnicowanemu, z akcentem położonym na dynamizowanie ludzkiego wnętrza.

⁴⁶ Por. *Concilium Epaonense* can. 29, Mansi VIII 559: „Lapsis, id est qui in catholica baptizati praevericatione damnabili post in haerese transierunt, grandem redeundi difficultatem sanxit antiquitas. Quibus nos annorum multitudinem breviata paenitentiam biennii conditione infra scripte observationes inponimus, ut praescripto biennio tertia die sine relaxatione ieiunent, ecclesias student frequentare, in paenitentium loco standi et orandi humilitatem noverent, etiam ipsi, cum catecuminis procedere commonentur, absceantur”.

⁴⁷ Por. *Concilium Laodicenum* can. 19, Mansi II 568: „Et postquam exierint catecumeni, eorum qui poenitentiam agunt fieri orationem, et cum ii sub manum accesserint et secesserint, fidelium preces sic ter fieri”, ŻMT 52, 113.

PENITENCE IN SYNODAL DOCUMENTS OF CHRISTIAN ANTIQUITY

(Summary)

Theology of penance, the deed, was shaped by theologians and legislation, which mainly, in the first epoch, led to punishment. The nature of foreseen reward was (relatively) exactly defined by the quantity and quality. Obligatory resolutions were defined to current law and community, therefore undertaken resolutions were not necessarily in the scope of defined requirements, that is why, in general, rarely obligated the church. Resolutions of two synods taken place in Elwir and Ancyra, introduced in the first part of the article, deemed to have the most severe requirements, without references from synods from other provinces. The second part of the article shows decisions, undertaken by synods in concrete uses, in chosen fields of life and individual states. Over the centuries, formulated sanctions, as an example, showed a progressive appeasement of penitential achievement, even if such process was not at a uniform rate.

Ks. Bogdan CZĘSZ
(Poznań, UAM)

ZWYCIĘSTWO CHRYSTUSA NAD GRZECEM I SZATANEM W UJĘCIU ŚW. LEONA WIELKIEGO

Leon Wielki należy do Ojców Kościoła, którzy w sposób doskonały łączą sztukę kaznodziejską z wiedzą teologiczną. Kaznodzieja i teolog równocześnie, to charakterystyczny rys tego wybitnego Papieża. On sam przyznaje, że poczuwa się do spełnienia „kaznodziejskiego obowiązku” zdając sobie sprawę z tego, że wierni oczekują od niego odpowiedniego pouczenia¹. Zarówno funkcja Biskupa Rzymu, jak i zamęt spowodowany herezjami, zwłaszcza monofizytyzmem, zmuszał tego Pasterza Kościoła do zabierania głosu i kompetentnego wyjaśniania prawd wiary.

Nazywa się go Teologiem Wcielenia, co ma swoje uzasadnienie w zdecydowanym głoszeniu przez niego nauki o dwóch naturach w Chrystusie, choć w równej mierze można go uważać za czołowego znawcę chrystologii i soteriologii, w ramach której poczesne miejsce zajmuje jego oryginalnie ujęta teologia Wniebowstąpienia Pańskiego². Wszystko wskazuje na to, że dla naszego Ojca Kościoła tajemnica paschalna Chrystusa stanowi kontynuację dzieła Wcielenia.

Nauka o działaniu szatana wobec człowieka pozostaje niejako w bocznym nurcie zainteresowań Leona Wielkiego. Trudno w jego nauczaniu jednoznacznie wyodrębnić demonologię, tym niemniej jednak trzeba zauważyć, że dane o szatanie, szkodzącym człowiekowi, stanowią istotny segment jego soteriologii. Pragniemy w sposób szkicowy zarysować poniżej pewne elementy nauki naszego Ojca Kościoła o szatanie pokonanym przez Chrystusa, które to elementy można odnaleźć zwłaszcza w jego soteriologii.

1. Człowiek w niewoli szatana po grzechu prarodzców. Leon Wielki naucza wyraźnie, że panowanie szatana nad człowiekiem rozpoczęło się w momencie popełnienia grzechu przez Adama i Ewę: grzech ten rozerwał więź człowieka z Bogiem. Dało to początek dramatowi, który zaowocował wypędzeniem z raju, a także wtargnięciem śmierci jako skutku grzechu. Leon

¹ Por. *Sermo* 72, 1, PL 54, 387, tłum. K. Tomczak, POK 24, Warszawa 1957, 344.

² Por. B. Czesz, *Teologia Wniebowstąpienia Pańskiego w nauczaniu kaznodziejskim Ojców Kościoła*, w: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa Księdza prof. Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin 2007, 633-647.

ukazuje łączność całej ludzkości z grzechem Adama: grzech Adama jest obecny w każdym człowieku³. Stoi on jednak na stanowisku, że to właśnie szatan był główną przyczyną tragicznej decyzji człowieka. Adam, bowiem został uwikłany w więzy niewoli przez szatana:

„Uwikłał w nie pierwszego człowieka i całe jego potomstwo podstępny sprawca grzechu, który z tego tytułu rościł doń sobie pretensje, że grzech pierworodny [całe jego potomstwo] poddaje mu się w niewolę”⁴.

W innym miejscu Leon nazywa szatana duchem, który „ugodził w nas śmiertelnie zatrutym pociskiem swej nienawiści”⁵ i dodaje, iż „chełpił się szatan, że człowiek na skutek jego podstępów postradał uposażenie łask Bożych”⁶.

Słowa te wyraźnie wskazują na szatana, jako sprawcę popełnionego przez człowieka grzechu pierworodnego.⁷ Nasz Autor przedstawia grzech pierworodny jako dzieło szatana:

„Wróg rodzaju ludzkiego zadał nam śmiertelną ranę w samym naszym zarodku, aby zgubić całą ludzkość”⁸.

Mimo tego nie można mu odnośnie do zagadnienia grzechu pierwszych rodziców przypisywać jakichkolwiek poglądów deterministycznych. Wskazanie na szatana, jako na sprawcę grzechu nie przekreśla bowiem – zdaniem Leona – rzeczywistej winy człowieka. Nasz autor wyraźnie mówi o udziale człowieka w grzechu pierworodnym i nie waha się nazywać go wprost grzechem Adama:

„Nie można powiedzieć, że całkiem niezasłużenie stary nasz wróg nadęty pychą rościł sobie prawo do człowieka i trzymał go niewinnie w tyrańskiej niewoli, skoro człowiek sam pozwolił odwieść się od przykazania Bożego, a pełnił jego wolę”⁹.

W powyższym zdaniu Papież wyraźnie wskazuje na akt wolnej woli ze strony człowieka, który decyduje o jego współwinie. Dlatego też może odpowiedzieć:

³ Por. *Sermo* 16, 5, PL 54, 179, POK 24, 54: „Wie dobrze diabeł, że pierwszego mężczyznę uwiódł przez usta kobiety, i wszystkich ludzi pozbawił raju rozkoszy”.

⁴ *Sermo* 30, 6, PL 54, 233, POK 24, 129; zob. także *Sermo* 87, 1.

⁵ *Sermo* 22, 1, PL 54, 194, POK 24, 75.

⁶ Tamże.

⁷ Leon Wielki nie precyzuje istoty grzechu pierwszych rodziców. Wspomina wprawdzie, że Adama cechowało nieszczęsne pragnienie osiągnięcia dla siebie czci, która przysługuje czystym duchom, por. *Sermo* 25, 5, PL 54, 215, POK 24, 100: „Adam pożył czci aniołów, a sobie właściwą godność utracił”; trudno jednak rozstrzygnąć na ile w tym sformułowaniu mamy do czynienia z formą oratorską, a na ile z określeniem samej istoty przewinienia. Tym niemniej na uwagę zasługuje fakt, że Leon posługuje się pojęciem grzechu pierworodnego na oznaczenie grzechu Adama, zob. *Sermo* 28, 3, PL 54, 223: „originalis praevaricatio”; *Sermo* 30, 6, PL 54, 233: „originale peccatum”.

⁸ *Sermo* 69, 3, PL 54, 377, POK 24, 328.

⁹ *Sermo* 22, 3, PL 54, 196, POK 24, 78; por. *Sermo* 30, 6.

„Kusiciel chciał się, że w udęce swojej znalazł niejaką pociechę, mogąc mieć współnika w przestępstwie”¹⁰.

Wypowiedzi Leona wskazujące na udział wolnej woli człowieka, przy braku jakiegokolwiek nawet przymusu ze strony szatana, uzasadniają użycie przez niego terminu „grzech pierworodny”. Wydaje się, że nasz Autor kwalifikował go jako grzech pychy, co miało się wyrazić w dążeniu pierwszego człowieka do osiągnięcia godności przerastającej jego rzeczywisty stan, wyznaczony mu przez Stwórcę:

„Niebacznie i nieszczęśliwie uwierzył zawistnemu zwodzicielowi i podszeptom jego pychy dając ucho; pozostawione sobie pole do wzrastania we czci chciał raczej zagrabić, niż zasłużyć na nią”¹¹.

Ze względu na kaznodziejski język naszego Autora istnieje trudność w określeniu właściwych proporcji, jakie – w jego mniemaniu – zachodzą między winą człowieka, a rolą szatana. Wydaje się, że kaznodzieja stawia tezę, że oba te czynniki miały miejsce w raju. Grzech pierworodny jest z jednej strony wynikiem kuszenia szatana, z drugiej zaś rezultatem aktu wolnej woli człowieka.

O ile kwestia istoty grzechu pierworodnego nie stanowi przedmiotu głębszego studium Leona, o tyle skutkom grzechu pierworodnego poświęca wiele uwagi. W wielu miejscach stwierdza, że człowiek przez grzech pierworodny znalazł się pod panowaniem szatana, który odtąd „rościł sobie prawo do człowieka i trzymał go niewinnie w tyrańskiej niewoli”¹². Ową zwierzchność szatana nad człowiekiem przedstawia posługując się niekiedy językiem prawniczym. Mówi więc o zaistniałym pakcie lub umowie, którą można nazwać cyrografem (*chirographum humanae transgressionis*)¹³. Użyte przez Leona pojęcie prawa szatana względem ludzi (cyrografu) nie oznacza rzeczywistości nabytych i usankcjonowanych uprawnień szatana, lecz wyraża jedynie dopuszczenie przez Boga możliwości kuszenia człowieka ze strony księcia ciemności. Mówiąc o pakcie ma on na myśli pewien przyczynowy związek, jaki zachodzi pomiędzy upadkiem pierwszego człowieka i jego skutkami dla człowieka. Oznacza to, że pakt ów nie może być rozumiany inaczej, jak czyn, przez którego spełnienie człowiek postawił się zależności od szatana i zaprzędał się w jego niewolę¹⁴.

Skutkiem grzechu pierworodnego – jak to już wcześniej zostało powiedziane – jest śmierć ciała, które na początku obdarzone było warunkowo przymiotem nieśmiertelności. Leon naucza, że człowiek wtedy [...] „z nieśmier-

¹⁰ *Sermo* 22, 1, PL 54, 194, POK 24, 75-76.

¹¹ *Sermo* 24, 2, PL 54, 205, POK 24, 90; zob. też *Sermo* 69, 3.

¹² *Sermo* 22, 3, PL 54, 196, POK 24, 78; zob. także *Sermones* 52, 1 i 40, 2.

¹³ Por. *Sermo* 22, 4.

¹⁴ Por. W. Wojtasik, *Nauka Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Warszawa 1936, 88-100.

telnego daru złupiony, podlegał twardemu wyrokowi śmierci”¹⁵. Według zaś innych słów Papieża:

„Człowiek marł wśród długiego wygnania oraz w proch i popiół się obracał, pozbawiony samej nadziei życia”¹⁶.

Śmiertelność stała się odtąd udziałem wszystkich ludzi:

„Adam powolny diabłu aż do złamania wierności Bogu, w swojej osobie wszystkim wysłużył śmierć”¹⁷.

Grzech pierwszego człowieka ze wszystkimi jego tragicznymi konsekwencjami zaciążył na całym rodzaju ludzkim. W Adamie całe jego potomstwo musiało usłyszeć słowa „ziemią jesteś i w ziemię się obrócisz”¹⁸. Nasz Autor podkreśla powszechne dziedziczenie winy Adama przez cały rodzaj ludzki, bo – jak naucza – „wyrok potępienia [...] z grzechem przeszedł z jednego na wszystkich”¹⁹. Dziedziczenie to odnosi się do wszystkich skutków grzechu pierwotnego, także do śmiertelności. Głębką rysą skażona została cała natura człowieka, który – zamiast odzwierciedlić w sobie dobroć i sprawiedliwość Stwórcy – odwrócił się od Niego i poddał się w niewolę grzechu.

Chociaż nasz Kaznodzieja, nie zwalnia człowieka ze współodpowiedzialności za grzech i jego skutki, to jednak szatana czyni winowajcą śmierci. Nazywa go „auctor mortis”²⁰, a także uważa go za „wynalazcę śmierci” (*inventor mortis*)²¹ i „wykonawcę śmierci (*exactor mortis*)”²². Władzę szatana nad człowiekiem nazywa tyranią²³, i określa ją mianem strasznej, ponieważ nakłada kajdany okrutnej niewoli²⁴.

„Żelazne prawo śmierci”²⁵ – jak głosił Leon – człowiek ściągnął na siebie ulegając kuszeniu szatana i w ten sposób cały rodzaj ludzki został wpędzony w „jarzmo niewoli”²⁶. Nasz Kaznodzieja podkreśla, że „stanowi tej śmiertelnej niemocy nie mogły zaradzić zasługi choćby najświętszych ludzi”²⁷. Człowiek nie był zdolny do samodzielnego podźwignięcia się z upadku. Szatan tryumfował, a jego niewola wydawała się niepokonana.

¹⁵ *Sermo* 22, 1, PL 54, 194, POK 24, 75; por. *Sermones* 24, 2-3; 25, 5 i 69, 3.

¹⁶ *Sermo* 22, 5, PL 54, 197, POK 24, 80.

¹⁷ *Sermo* 25, 4, PL 54, 211, POK 24, 100.

¹⁸ *Sermo* 24, 2, PL 54, 205, POK 24, 90.

¹⁹ Tamże, PL 54, 205, POK 24, 89.

²⁰ Por. *Epistula* 28, 1, PL 54, 757.

²¹ Por. *Sermo* 21, 1, PL 54, 191, POK 24, 72.

²² Por. *Sermo* 61, 4, PL 54, 348, POK 24, 285: „przez którego śmierć weszła na ten świat”.

²³ Por. *Sermones* 22, 3 i 40, 2.

²⁴ Por. *Sermo* 52, 1.

²⁵ Por. *Sermo* 69, 3, PL 54, 348, POK 24, 328.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Sermo* 64, 2, PL 54, 358, POK 24, 300.

Leon zwraca uwagę także na to, że przez grzech pierworodny diabeł pozbawił prarodzica i wszystkich ludzi „rozkoszy raju” (*paradisi felicitatem*)²⁸; spowodowało to rozbitcie harmonii, która istniała między duszą i ciałem, co doprowadziło do powstania głębokiej skazy na ludzkiej naturze i zniszczyło jej pierwotną godność. Nasz Autor głosi, że szatan wręcz, „zakaził człowieka”²⁹. To skażenie nazywa w innym miejscu „śmiertelną raną”³⁰, czy wręcz stanem zepsucia, którym objęty został cały rodzaj ludzki³¹. Leon daje zatem do zrozumienia, że szatan odniósł zwycięstwo nad człowiekiem i ugruntował nad nim swoje panowanie dzięki skutkom grzechu pierworodnego.

Natychmiast jednak podkreśla, że Stwórca nie pozwolił na utrwalenie tego stanu zniewolenia człowieka przez szatana:

„Opatrzność Boża, miłosierdzia pełna, dawno postanowiła zbawić wszystkich ludzi w Chrystusie [...] gniew zastąpiła wyrozumiała łagodność”³².

W innym miejscu precyzuje swoją myśl mówiąc o narodzinach Chrystusa i wskazuje, że ta wielka tajemnica została przez Boga postanowiona przedwiecznie dla zbawienia ludzkości³³. Bóg zatem już od początku zamierzył podźwignąć człowieka z upadku, a wynikało to z Jego dobroci, miłosierdzia i ojcowskiej miłości³⁴. Biskup Rzymu akcentuje, że Bóg wybrał drogę pokory i uniżenia siebie, choć mógł wyrwać ludzkość z niewoli szatana jednym rozkazem swej woli³⁵, albowiem „do zlitowania się nad naszą nędzą nie miał Bóg innej przyczyny, prócz dobroci swojej”³⁶. Takie rozwiązanie jest – zdaniem Leona – dostosowane do rzeczywistości grzeszników:

„Cóż mogło być bardziej odpowiedniego dla uzdrowienia chorych, przywracania [...] życia umarłym nad lekarstwo pokory na rany, zadane pychą”³⁷.

Tłumacząc natomiast sposób, w jaki ten zamiar miał być przeprowadzony oraz jego motywacje, Papież podaje:

„Działaniu Bożemu najwięcej odpowiadało złamać złość i niegodziwość przeciwnika tym, czym on zwyciężył. Więc na tę naturę, która spowodowała powszechną niewolę złożył zadanie odzyskania wolności”³⁸.

²⁸ Por. *Sermo* 16, 5, PL 54, 179, POK 24, 54.

²⁹ *Sermo* 22, 4, PL 54, 197, POK 24, 79.

³⁰ *Sermo* 69, 3, PL 54, 377, POK 24, 328.

³¹ Por. *Sermo* 28, 3.

³² *Sermo* 33, 1, PL 54, 240, POK 24, 240-241.

³³ Por. *Sermo* 30, 1.

³⁴ Por. *Sermo* 22, 1.

³⁵ Por. *Sermo* 63, 1.

³⁶ *Sermo* 66, 1, PL 54, 364-365, POK 24, 308.

³⁷ *Sermo* 25, 5, PL 54, 197, POK 24, 100.

³⁸ *Sermo* 63, 1, PL 54, 353, POK 4, 292-293.

W słowach tych Autor nawiązuje do faktu już wcześniej przez nas omawianego, że natura ludzka popadła w grzech na skutek podszeptu szatana. Odpowiednią rzeczą było więc, aby ludzka natura sprzeciwiła się mu i zrzuciła z siebie jego panowanie, aby człowiek został wydobyty z tego stanu właśnie przez ludzką naturę. Wcielenie Syna Bożego ukazuje się zatem w nauce Leona jako warunek Odkupienia, związanego ściśle z zadośćuczynieniem Bogu i przebłaganiem, którego mógł dokonać jedynie ktoś, kto posiadał równocześnie: świętość i wielkość Boga oraz słabą ludzką naturę³⁹. Syn Boży stawszy się człowiekiem przyjął na siebie wszystkie uwarunkowania ludzkiej natury, włącznie z cierpieniem i śmiercią. Podlegając śmierci pokonał jednak szatana. Nasz Kaznodzieja głosi to słowami, w których daje się odczuć nutę autentycznej radości i szczęścia:

„Syn Boży po wypełnieniu czasu zamierzonego w niezgłębionych wyrokach Bożych przyjął na się naturę ludzką, aby ją pojednać z jej Stwórcą, i aby właśnie tą naturą zwyciężyć jej zwycięzcę – szatana, sprawcę śmierci”⁴⁰.

2. Dzieło Chrystusa – klęska szatana. Wcielenie Syna Bożego jest dla Leona punktem zwrotnym w dziejach człowieka, wpisanych w historię zbawienia. Zmieniło ono radykalnie sytuację człowieka, powodując utratę panowania szatana nad nim. Księżę ciemności bowiem widząc w Chrystusie jedynie człowieka zrodzonego z niewiasty, sądził, że będzie mógł stosować także w stosunku do Niego prawo zwierzchności w takiej mierze, w jakiej czynił to wobec wszystkich ludzi. Nie spodziewał się jednak, że Zbawiciel – jako poczęty z Ducha Świętego – wolny jest od grzechu pierworodnego i jego skutków. Nasz Kaznodzieja opisuje tę sytuację niezwykle plastycznie:

„Gdy miłosierny i Wszechmocny Zbawca [...] moc bóstwa nieodłącznego od swej ludzkiej natury ukrył pod osłoną naszej słabości, zawiodła sromotnie chytryść pewnego siebie wroga. Mniemał on, że dziecię narodzone dla zbawienia rodzaju ludzkiego, podlega mu nie inaczej niż wszystkie dzieci. Widział, że kwili i płacze, że spowijane jest w pieluszki, poddane obrzezaniu, przepisom prawa i składaniu ofiary. Patrzył, jak rozwija się ono stopniowo w miarę lat, nie wątpił, że wzrastać będzie, aż do wieku męskiego. Równocześnie zaś miotał obelgi, nie szczędził zniewag, złorzeczeń, lżeń, bluźnierstw i wymysłów, pieniał się wreszcie ze złości, wszelkich próbując pokus. Wiedząc jak zakaził człowieka, ani na chwilę nie przypuszczał, żeby ten, podległy prawom śmiertelnej natury, był wolnym od grzechu pierworodnego. Coraz tedy natarczywiej nastawał niegodziwy łotr i chciwy poborca na niego, chociaż nie posiadał w nim podstawy do zaczepki. Chcąc wyzyskać wydany

³⁹ Por. *Sermones* 22, 3 i 54, 53.

⁴⁰ *Sermo* 21, 1, PL 54, 191, POK 24, 71.

kiedyś na cały nasz zepsuty rodzaj – wyrok, posunął się wreszcie za daleko, poza swój cyrograf, bo domagał się kary za przestępstwo od Chrystusa, nie znajdując w nim winy. Wtedy upada sam przez się podstępem zdobyty pakt śmiertelności; niesprawiedliwe domaganie się zbyt wiele powoduje utratę całego długu⁴¹.

Leon nie szczędzi szatanowi epitetów, takich jak niegodziwy łotr czy chciwy poborca. Stawia złego ducha na z góry przegranych pozycjach, ponieważ próbował godzić w Chrystusa, który nie był mu w niczym dłużny. Rozwija tezę o zwiedzonej chytrłości szatana⁴², który „kręcił bicz na samego siebie”⁴³, nie wiedząc, że Chrystus – choć podlegał słabości ludzkiej natury – był wolny od więzów grzechu. Papież zaznacza, że przez swoje człowieczeństwo Zbawiciel naprawił całą naturę ludzką, a szatan – dzięki temu – stracił całkowicie prawo dominacji nad wszystkimi ludźmi⁴⁴.

Z powyższych rozważań można wywnioskować, że nasz Autor klęskę szatana i utratę jego praw względem człowieka ukazuje także jako wynik jego własnego błędu i nieporadności. W sposób dobitny stwierdza to mówiąc, że kusiciel stosując rekami oprawców przemoc wobec Chrystusa i wystawiając go na śmierć krzyżową narażał siebie na utratę „zwiezchniczego prawa» nad wszystkimi swoimi niewolnikami”⁴⁵:

„Gdyby, bowiem okrutny i butny wróg mógł przejrzeć plan miłosiernego Boga usiłowałby raczej łagodząco wpłynąć na postawę Żydów zamiast podjudzać w nich nieuzasadnioną nienawiść. [...] Wystawiał Syna Bożego na śmierć, a toć ona postanowiona była na zbawienie wszystkich synów ludzkich”⁴⁶.

Nie sam jednak brak umiejętności szatana odebrał mu władzę nad ludzkością. Wyraźnie bowiem Leon wskazuje przede wszystkim na decydujące znaczenie dzieła Syna Bożego, głosząc z mocą, że to na krzyżu Chrystusa „zniszczona została cała tyrańska przewaga i zawiść szatana”⁴⁷. Przy tej okazji przypomina, że upadek człowieka polegał nie tyle na przejściu pod panowanie szatana, ile na odwróceniu się od Stwórcy, oraz zerwaniu łączności z Bogiem, do którego człowiek miał się przecież – z pomocą Jego łaski – zbliżyć i upodabniać. W tej sytuacji potrzebna była ofiara, która wynagrodziłaby Bogu wyrządzoną zniewagę oraz zmazała winę człowieka. Zadośćuczynieniem tym miała stać się złożona na krzyżu, ludzka natura (*natura humana*)⁴⁸ niepokalana-

⁴¹ *Sermo* 22, 4, PL 54, 197, POK 24, 79.

⁴² Tezę tę głosili także greccy Ojcowie Kościoła.

⁴³ *Sermo* 62, 3, PL 54, 351, POK 24, 290.

⁴⁴ Por. *Sermones* 62, 3; 39, 3; 40, 3; 41, 2 i 42, 3.

⁴⁵ *Sermo* 62, 3, PL 54, 351, POK 24, 290.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ *Sermo* 55, 3, PL 54, 324, POK 24, 253.

⁴⁸ Por. tamże.

nego Baranka, którego krew „zmazywała stary cyrograf nieposłuszeństwa”⁴⁹. Podkreślając obecność na krzyżu ludzkiej ofiary Chrystusa oraz jej ofiarniczy charakter Leon ma na uwadze znamioną cechę tejże natury, jaką jest cierpliwość. Przez nią to bezpośrednio Zbawiciel doznawał swych udręk, chociaż „Jego naturze niedostępnej dla cierpień, najmniejszej szkody nie wyrządzało to, że musiał się połączyć z naturą podlegającą cierpieniom”⁵⁰.

Natura ludzka Zbawiciela ukazywała prawdę o naturze człowieka w ogóle. W tym sensie, że – będąc pełną godności i świętości – była reprezentantką całej ludzkości i że przez nią składali ofiarę wszyscy ludzie. Nasz Autor ukazuje Chrystusa jako – wprowadzie szczególnego – ale uczestnika powszechnej natury ludzkiej. W tym sensie głosi, że w Chrystusie wszyscy zostali ukrzyżowani, uśmierceni, pogrzebani, a także wskrzeszeni⁵¹. Patrzy zatem na mękę i śmierć Chrystusa jako składanie Bogu zadośćuczynienia przez całą ludzką naturę. Ofiara ta bowiem jednała ze Stwórcą wszystkich ludzi, ponieważ „ona postanowiona była na zbawienie wszystkich synów ludzkich”⁵². Leon dodaje:

„Cierpiała bowiem natura taka, co w nas z dawien dawna obciążona była winami, [...] ale w Nim [Chrystusie] bezwinna”⁵³.

Rodzaj ludzki uzyskał dzięki ofierze Chrystusa możliwość „powrotu z dalekiej krainy do swego Stwórcy, poznania na nowo Ojca, stania się wolnym z niewolnika, synem adoptowanym z obcego”⁵⁴. Szatan, został więc pokonany, a zwycięstwo przyszło przez Krzyż. Leon głosi zdecydowanie, że to na krzyżu Chrystusa „zniszczone zostały cała tyrańska przewaga i zawiść szatana”⁵⁵. I dokonuje następującego podsumowania:

„Podwyższony na krzyżu Jezus Chrystus zadał śmiertelny cios temu, przez którego śmierć weszła na ten świat, i rozgromił wszystkie wrogie siły i moce przeciwstawiając się im w ciele, dostępnym cierpieniom. Ze spokojem stawał Pan czoło natarciu prawroga, podczas gdy ten narwał się, występując butnie jako pan wobec poddańczej sobie – w swoim mniemaniu i w tym także wypadku – ludzkiej natury i żądając należnego sobie haraczu nawet od tego, w którym nie mógł znaleźć najmniejszego śladu winy. Tym sposobem ów powszechny i śmierć siejący cyrograf, jakim się zaprzędał, został zniweczony, a Odkupiciel wszedł w prawa do tych, którzy na mocy owego paktu byli niewolnikami (szatana). Gwoździe to owe, którymi przyszyto ręce i nogi Pana, zadały wieczyste rany szatanowi, każn zaś, jakiej pod-

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ *Sermo* 52, 2, POK 24, 239.

⁵¹ Por. *Sermones* 26, 2 i 64, 3; *Epistula* 124, 4.

⁵² *Sermo* 62, 3, PL 54, 351, POK 24, 290.

⁵³ *Sermo* 56, 3, PL 54, 328, POK 24, 258-259.

⁵⁴ *Sermo* 22, 5, PL 54, 197-198, POK 24, 80.

⁵⁵ *Sermo* 55, 3, PL 54, 324, POK 24, 253.

legło ciało Chrystusa, złamała wrogie moce. A uwieńczeniem zwycięstwa Chrystusowego jest to, że wszyscy w Niego wierzący, w Nim i z Nim biorą udział w triumfie”⁵⁶.

3. Kondycja człowieka odkupionego. Stan natury człowieka odkupionego Leon kwalifikuje jako wyżej stojący niż pierwotny. Jest tak dlatego że:

„miłosierny Bóg przez jednorodzonego Syna swojego Jezusa Chrystusa postanowił przyjść z pomocą stworzeniu [...], żeby to drugie niejako stworzenie podniosło się ponad ową godność, jaką miało z pierwszych, właściwych swoich narodzin”⁵⁷.

Równocześnie jednak ostrzega, że człowiekowi, mimo że został już objęty łaską odkupienia, nadal grożą niebezpieczeństwa ze strony księcia ciemności:

„Korzyści tych należy strzec wytrwale, aby w razie, gdyby zapal ostrygł, zadróśny szatan nie wykradł tego, cośmy za łaską Bożą osiągnęli”⁵⁸.

„Ułomna natura ludzka z łatwością w grzech wpada, ponieważ każdy grzech ma w sobie coś pojętego, skorzyśmy do ulegania złudnej rozkoszy”⁵⁹.

Aby nie było wątpliwości, Biskup Rzymu z poczuciem realizmu zaznacza, że ma na myśli naturę człowieka już odkupionego. Nie jest ona niestety wolna od skłonności do zła. Kaznodzieja naucza:

„Natura ludzka tym bardziej do złego jest skłonna, im więcej wrażliwa na wszystko, co zmysłowe, mimo że i odkupiona została i przez chrzest święty odrodzona [...]. Niebezpieczeństwo upadku nigdy jej nie przestanie zagrażać”⁶⁰.

Co więcej, człowiek wciąż podlega pokusom i, chociażby czynił duże postępy w świętości i spełnianiu dobrych uczynków, nie jest wolny od przygotowywanych przez złego ducha zasadzek. Dlatego też nikt nie może być pewien także swego zbawienia.⁶¹ Powinien zatem tym bardziej podejmować trud przetwarzania każdej zastanej sytuacji życiowej i każdego wydarzenia w duchowe dobro. Dotyczy to sytuacji zarówno sprzyjających, jak i – w rozumieniu doczesnym – przeciwnych. Żadne przeszkody nie zwalniają też człowieka z obowiązku podejmowania walki ze słabościami tkwiącymi w nim samym, w jego wnętrzu. Nasz Autor stwierdza:

⁵⁶ *Sermo* 61, 4, PL 54, 348, POK 24, 285.

⁵⁷ *Sermo* 72, 2, PL 54, 390-391, POK 24, 344-345.

⁵⁸ *Sermo* 71, 1, PL 54, 387, POK 24, 338.

⁵⁹ *Sermo* 36, 4, PL 54, 256, POK 24, 160; por. także: *Sermo* 40, 1.

⁶⁰ *Sermo* 18, 1, PL 54, 183, POK 24, 60.

⁶¹ Por. *Sermo* 78, 2.

„«Wewnętrzny człowiek», choć odrodzony już w Chrystusie i wybawiony z więzów niewoli, miewa ciągle rozterki z ciałem; i już podczas gdy powściąga jego żądze, dotkliwie odczuwa jego sprzeczwy»⁶².

Tak więc w człowieku dokonuje się nieustanne zmaganie między ciałem i duszą, tak jak i nieprzerwanie trwa walka człowieka ze światem, a ściślej – ze złem tkwiącym w nim. Stąd też Papież wzywa:

„My najmilsi, wychowani w świetle boskiej nauki *idziemy obecnie w bój*, zdając sobie sprawę z tego, jakie czekają nas zapasy»⁶³.

Wezwanie pójścia na bój opiera nasz Autor na widocznej i oczywistej dla niego sprzeczności celów, dwóch zmagających się w świecie stron:

„Nie zapominajmy, że ci wrogowie nasi uważają wszystko, co dla naszego zbawienia staramy się czynić, za atak przeciwko sobie»⁶⁴.

Przeciwników tych Leon dostrzega nie tylko – i nie przede wszystkim – w ludziach złych, którzy sprzeciwiają się wszelkim szlachetnym poczynaniom prawych. Niegodziwi bowiem – choć ich negatywna rola w świecie jest widoczna – są jedynie narzędziami w ręku rzeczywistych wrogów ludzkości, złych duchów. One to nieustannie czyhają na pobożnych, uderzając podstępnie bądź otwarcie, aby unicestwić dobre zamiary ludzi. Toteż nieustannie trwa konflikt pomiędzy światem dobra a światem tychże duchów, jakkolwiek ulegający im ludzie mają zawsze szanse poprawy i nawrócenia⁶⁵.

Nasz Autor korzystając nadal z porównań militarnych wzywa chrześcijan do zwarcia szeregów i stanięcia w szyku bojowym, aby skutecznie oprzeć się natarciom szatana. Przy tej okazji stara się przybliżyć motywy jego złości, która bynajmniej nie zmniejsza się, lecz właśnie z dziełem odkupienia ciągle wzrasta:

„Chrześcijanie muszą stać w szyku bojowym. Kto dotąd albo oziębły był i gnuśny, albo pochłonięty ziemskimi wyłącznie sprawami, niech teraz przywdziewa duchów zbroję i pobudką niebieskiej trąbki zagrzewa się do walki.

⁶² *Sermo* 90, 1, PL 54, 417, POK 24, 414; por.: *Sermo* 39, 2.

⁶³ *Sermo* 39, 4, PL 54, 265, POK 24, 172.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. *Sermo* 70, 5, PL 54, 383, POK 24, 336-337: „Wprawdzie złe duchy nie mają nad nikim większej władzy, niż na to zezwoli Sprawiedliwość Boża, ona zaś łaskawością swoją albo ich naprawia, albo ćwiczy w cierpliwości; tyle jednak jest chytrego podstępów w działaniu złych duchów, że czyni to wrażenie, jakoby mogły one zupełnie dowolnie już to szkodzić ludziom, już to ich oszczędzać. Potrafią one, niestety, tak niegodziwie i chytrze omamić wielu, że niejedyn bojąc się ich zemsty, stara się ich sobie zjednać. A przecież dobrodziejstwa demonów więcej szkodzą niż zadane rany, choćby najcięższe, i lepiej jest człowiekowi mieć w szatanie wroga, niżli przyjaciela. Mądre przeto dusze, takie, co jednego tylko się boją, jednego miłują, i w jednym Bogu pokładają nadzieję, będą zwalczać swoje żądze i krzyżować swoje zmysły, ani lękając się złych duchów, ani im służąc”.

Boć ten, czyja nienawiść sprowadziła śmierć na ziemię, już płonie. Musi on bowiem patrzeć na to, jak ludzie wszelkich stanów, jak całe narody wchodzi w dziedzictwo Synów Bożych, jak rośnie liczba «odrodzonych» w dziewiczym łonie płodnego Kościoła. Musi patrzeć, jak mu wymyka się z rąk prawo panowania, jak wypędzają go z serc tych, których uważał za swoją własność, jak wydzierają mu mężczyzn i kobiety, starców, młodzieńców, dzieci – tysiącami. Widzi, że ani osobisty, ani pierwotny grzech nie stawia tamy usprawiedliwieniu, ono bowiem nie zależy od czyich zasług, ale jedynie i wyłącznie od hojnej łaski Bożej. Widzi, że nawet odstępcy i zwiedzeni jego chytrymi podstępami oczyszczają się łzami pokuty i korzystają ze środków, jednających z Bogiem, ponieważ klucz Apostolski otwiera im bramy miłosierdzia [...]. Miałby go moc tego Krzyża, na którym Chrystus – sam wolny od grzechu – niósł odkupienie świata, nie brzemień kary za własne winy!”⁶⁶.

Leon daje zatem wyraz niezłomnej wiary, że zło obecne w świecie doczesnym, choć stanowi realne zagrożenie dla człowieka, to jednak ostatecznie zostanie pokonane, a sprawa ludzka będzie wygrana⁶⁷. Oto, bowiem „nawet sam okrutny Herod oddaje nieświadomie przysługę zbawieniu świata”⁶⁸. Chociaż ciągle w dziejach świata i człowieka mamy do czynienia z walką przeciwności, to jednak – zdaniem Biskupa Rzymu – nie jest to starcie sił, które byłyby ze sobą porównywalne. Wynik tego starcia jest bowiem z góry przesądzony, ponieważ szatan został już pokonany przez Chrystusa. Mimo że pewni ludzie poddają się wpływom złych duchów, co może czynić wrażenie, jakoby posiadały one nieskrępowaną możliwość szkodliwego działania, to jednak „nie mają (one) nad nikim większej władzy, niż na to zezwoli sprawiedliwość Boża”⁶⁹.

Kaznodzieja wzywa każdego chrześcijanina do nieustannej, wyostrej czujności. Jest ona konieczna także dlatego, że ugodzone zło nie pozostaje dłużne, przygotowując natychmiast nowy atak:

„Pamiętajmy przede wszystkim, że, im gorliwiej dbać będziemy o zbawienie, tym silniej będą uderzać w nas przeciwnicy”⁷⁰.

„Teraz jednak jeszcze więcej strzec się musisz i działać przezorniej, bo i nieprzyjaciół twój sroższą pałą nienawiścią. Toć teraz właśnie po całym świecie wytrąca się mu z ręki berło zadawnionego panowania”⁷¹.

⁶⁶ *Sermo* 49, 3, PL 54, 303, POK 24, 222.

⁶⁷ Por. *Sermones* 32, 1; 35 i 2; 52, 3; zob. Cz. Bartnik, *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 1972, 180.

⁶⁸ *Sermo* 32, 1, PL 54, 238, POK 24, 136.

⁶⁹ *Sermo* 70, 5, PL 54, 383-384, POK 24, 336.

⁷⁰ *Sermo* 39, 3, PL 54, 264, POK 24, 171.

⁷¹ *Sermo* 40, 2, PL 54, 268-269, POK 24, 175.

Szatan więc, chociaż pokonany przez Chrystusa, nie przestał być wrogiem ludzkości. Jego złość wzrasta w miarę utraty panowania nad ludźmi, a przykłady świętych wzmagają jeszcze jego aktywność. Tryumf Chrystusa bowiem, osiągnie swoją pełnię dopiero w czasie paruzji.

Możliwość ataków szatana na człowieka odkupionego nie oznacza jednak ponownej degradacji natury ludzkiej. Leon wzywając do walki ze złym duchem ma świadomość, że walka ta posiada charakter moralny, mający na celu wewnętrzną przemianę człowieka w takim stopniu, by stał się godnym osiągnięcia zbawienia, bo „od tego, jak postępujemy, zależy wieczna zapłata”⁷². Stąd też uzasadniony jest imperatyw:

„Trzeba umrzeć szatanowi, a żyć Bogu; wziąć stanowczy rozbrat z wszelką nieprawością, aby powstać do życia sprawiedliwego”⁷³.

Współpraca ze strony człowieka z łaskami odkupienia wychodzi naprzeciw planom Boga, który przez Chrystusa dokonał naprawy natury ludzkiej, pokonując grzech i podstęp szatana oraz chce, aby człowiek stał się uczestnikiem boskiej natury (*consors divinae naturae*)⁷⁴.

Jako ukoronowanie myśli Leona na temat zwycięstwa Chrystusa nad grzechem i szatanem oraz wynikających z niego skutków dla człowieka można przyjąć następujące zdanie:

„Syn Boży po to przyszedł na świat, «aby zniweczył dzieła diabelskie» (1J 3, 8) i tak wszczepił siebie w nas i nas w siebie, że zstąpienie Boga w świat ludzki stało się wyniesieniem człowieka w świat Boży”⁷⁵.

CHRISTUS ALS SIEGER ÜBER DIE SÜNDE UND SATAN NACH DEM HL. LEO DER GROSSE

(Zusammenfassung)

Nach dem Leo der Große ist die Herrschaft des Satans über die Menschheit durch Adam's Sünde begonnen. Der Satan war es Urheber der dramatischen Entscheidung des Menschen, weil er den Menschen in die Sklaverei unterjochen wollte. Ihm ist das gelungen. Seit dem ist der Mensch in Satan's Gefangenschaft geraten. Leo sagt auch über Mitverantwortlichkeit des Menschen, obwohl er den Satan als Schuldiger des Todes nennt.

Gott hat nicht zugelassen, dass Sieg des Satan's für immer war. Gott hat Seinen Sohn gesandt, der durch seine menschliche Natur die Schläue des Satans verführt hat. Christus hat ihn auf dem Kreuz besiegt und die Herrschaft über die Menschen

⁷² *Sermo* 71, 1, PL 54, 387, POK 24, 339.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Por. *Sermo* 72, 2, PL 54, 391.

⁷⁵ *Sermo* 27, 2, PL 54, 218, POK 24, 110.

ihm abgenommen hat. Der erlöster Mensch ist noch immer durch Satan verführt und musst mit den Versuchungen kämpfen, aber der Christi triumph ist sicher und wird in der Parusie vollkommen erscheinen.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
(Poznań, WT UAM)

PARALELA: JÓZEF EGIPSKI – CHRYSOSTUSW *KSIĘDZE* *OBIETNIC I ZAPOWIEDZI BOŻYCH QUODVULTDEUSA*

Pośród przyjaciół i uczniów św. Augustyna odnaleźć można niezwykle skromną postać o imieniu Quodvultdeus († 454). Związany ze środowiskiem Afryki Północnej był najpierw diakonem (427-437), później zaś biskupem Kartaginy. Skazany wkrótce na wygnanie przez dowódcę Wandalów Genzeryka, udał się do Neapolu, gdzie prowadził walkę z pelagianami. Quodvultdeus jest autorem mało oryginalnym, za to człowiekiem o głębokiej wierze, o czym można się przekonać zwłaszcza po lekturze jego dzieł. Do najbardziej obszernych i chyba najważniejszych należą *Testimonia*, napisane w Neapolu podczas wygnania w latach 445-451, w XVI zaś wieku nazwane: *Liber promissionum et praedicationum Dei*¹.

Dzieło Quodvultdeusa *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*, chociaż pozbawione głębokich i oryginalnych idei, o czym wspomina jego tłumacz R. Braun² i powtarza to samo we wstępie do polskiego wydania ks. J. Gliściński³, zasługuje na uznanie, chociażby z powodu ciekawego podziału historii zbawienia, zawartej w Piśmie świętym. Wymienia on trzy zasadnicze jej części, które zostały zatytułowane: „Przed Prawem” (I), „Pod Prawem” (II) i „Pod Łaską” (III)⁴. Interesująca jest także sama egzegeza, którą posługuje się Quodvultdeus. Podążając bowiem za swoim mistrzem św. Augustynem, określa Stary Testament jako figurę Nowego. Dlatego też przytaczane i opisywane przez Quodvultdeusa wydarzenia, osoby i rzeczy ze Starego Testamentu są obietnicami i zapowiedziami tego wszystkiego, co zdarzyło się w czasie „Pod Łaską”. Z tego pobieżnego chociażby stwierdzenia wynika, że wspomniany autor interpretuje Biblię przy pomocy typologii. Tak jest w rzeczywi-

¹ Dokładniejsze dane biograficzne Quodvultdeusa por. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, IV, Paris 1986, 637-638; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 385; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 386-387. Dzieła *Sermones; Liber promissionum et praedicationum Dei*, PL 51, 733-854, lub ed. R. Braun, Sch 101-102, Paris 1964, tłum. E. Kolbus, oprac. J. Gliściński: Quodvultdeus, *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*, PSP 59, Warszawa 1994.

² Por. R. Braun, *Introduction*, Sch 101, 25.

³ Por. J. Gliściński, *Wstęp*, PSP 59, 28.

⁴ Więcej informacji na temat struktury dzieła, por. Gliściński, *Wstęp*, PSP 59, 27-28.

stości. W dziele bowiem Quodvultdeusa „znajdują się praktycznie wszystkie figury, jakie podczas lektury ksiąg natchnionych zdołali odkryć chrześcijanie w pierwszych wiekach”⁵.

W niniejszym opracowaniu zajmujemy się ciekawą i oryginalną paralełą Józef Egipski – Chrystus, którą autor *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych* przedstawia w kilku fragmentach swojego dzieła (I 25, 34 - 32, 44). Spróbujemy zanalizować wspomniany tekst Quodvultdeusa, by przekonać się, na ile jest on samodzielny w ukazywaniu figury Józef Egipski – Chrystus, na ile zaś zależny od pisarzy wcześniejszych. Dlatego też będziemy odwoływać się do niektórych Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej, u których można odnaleźć wspomniane porównanie.

I. SPOSÓB PRZEDSTAWIENIA PARALELI: JÓZEF – CHRYSTUS

Zanim przejdziemy do ukazania konkretnych paraleli Józef Egipski – Chrystus, należy najpierw krótko przyjrzeć się metodzie, jaką stosuje Quodvultdeus w odniesieniu do wspomnianych postaci. Omawia on dosyć dokładnie tekst Księgi Rodzaju mówiący o sprzedaniu Józefa przez braci, następnie o jego pobycie w Egipcie i służbie u Potifara, o uwięzieniu i sposobie, w jakim znalazł się na dworze faraona, wreszcie o spotkaniu z braćmi i swoim ojcem Jakubem. W każdym najmniejszym zdarzeniu, i niemalże zdaniu, Quodvultdeus dostrzega Chrystusa; nazywa Go „naszym Józefem”. Należy dodać, że wyrażenie „nasz Józef” pojawia się w tekście, ilekroć Quodvultdeus pragnie wskazać na Chrystusa jako na paralełę do Józefa. Autor *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych*, kiedy interpretuje biblijne opowiadanie o Józefie Egipskim, nie posługuje się słowem typologia, typ czy figura. Oprócz wspomnianego już wyrażenia „nasz Józef” używa natomiast takich terminów, jak: zrealizowało się, symbolizuje, spełniło się, dokonało się, i przy ich pomocy rozwija szeroko paralełę Józef – Chrystus. W niektórych zdaniach można doszukać się także alegorii, zwłaszcza gdy wskazuje na sens mistyczny pewnych wydarzeń.

Wypada również zaznaczyć, że paralela Józef Egipski – Chrystus nie należy do wymyślonych przez Quodvultdeusa. Wcześniejsi już bowiem Ojcowie Kościoła i pisarze starożytności chrześcijańskiej często się nią posługiwali i rozbudowywali jej znaczenie⁶.

⁵ Tamże, PSP 59, 19.

⁶ Zagadnienie to omówił chociażby ks. Ryszard Selejdak w opracowaniu: *Józef Egipski jako figura Chrystusa w dziełach Ojców Kościoła pierwszych czterech wieków*, RT 47 (2000) z. 4, 5-24. Nie uwzględnia jednak Quodvultdeusa, co jest zrozumiałe ze względu na wyraźnie ograniczony w artykule okres, do IV wieku.

II. PARALELE JÓZEF EGIPSKI – CHRYSOSTUS

1. Miłość Jakuba do Józefa. W dziele Quodvultdeusa, w związku z paralelą Józef Egipski – Chrystus, odnajdujemy odniesienie do Osoby i posłannictwa Jezusa. Autor *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych* dostrzega w bliskich relacjach Jakuba z Józefem paralełę relacji Boga Ojca do Syna. Powołując się na biblijny tekst, mówiący o tym, że Jakub kochał Józefa (por. Rdz 37,3), Quodvultdeus stwierdza, że „Bóg Ojciec także mówi o swoim Synu: «To jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie» (Mt 3, 17)”⁷. Mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem typowym dla Quodvultdeusa, mianowicie, kiedy chce wskazać na Chrystusa, w którym coś się zrealizowało, albo jakieś wydarzenie albo osoba jest Jego figurą, wówczas posługuje się konkretnym tekstem z Pisma świętego. Cytat biblijny stanowi dla naszego autora dowód, że podana przez niego interpretacja jest słuszna i prawdziwa.

2. Wzorzysta szata i płaszcz Józefa. Paralełę widzi także Quodvultdeus w pięknej i wzorzystej szacie, jaką Jakub podarował swojemu synowi (por. Rdz 37,3). Można doszukać się w tym wspaniałym darze konkretnego urzeczywistnienia miłości ojca do syna. Quodvultdeus nazywając Chrystusa „naszym Józefem”, odnosi do Niego słowa Psalmu: „Stanęła królowa po prawicy twojej w ubiorze złotym, obleczone w różnobarwności” (Ps 44, 10)⁸. Nasz autor nie przypisuje żadnego głębszego znaczenia szacie Józefa, w odróżnieniu od wcześniejszego Hipolita, który w dziele *O błogosławieństwach Izaaka, Jakuba i Mojżesza* dostrzega w niej figurę wybrania i posłania przez Boga na świat Jezusa, a bracia nienawidzą Józefa z powodu tej szaty, jak Żydzi nienawidzili Chrystusa⁹.

Historia szaty Józefa i związanej z nią zazdrości znajduje swoje dopełnienie w dalszej jego historii. Bracia zdarli ją z Józefa i wrzucili go do studni (por. Rdz 37,23-24). Wypełnienie tego dostrzega Quodvultdeus w słowach psalmisty, który stwierdza: «Umieścili mnie w głębokim dole, w ciemnościach, w cieniu śmierci» (Ps 87, 7). Chrystus, podobnie jak Józef, pozbawiony został swojej szaty przed swoim ukrzyżowaniem. Nasz autor podkreśla, że nie została ona podzielona przez żołnierzy, co oznacza jedność Kościoła, z którego wyłączeni zostali tylko heretycy¹⁰. Podobną figurę znajdujemy u Asteriusza

⁷ Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 25, 34, tłum. E. Kolbus, PSP 59, 66.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. Hippolytus, *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis* 2, ed. M. Brière – L. Mariès, PO 27, Paris 1954, 4-6

¹⁰ Por. Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 26, 36-37, SCh 101, 230-235, PSP 59, 68-69.

Sofisty¹¹, który w rozebraniu Józefa z szat przez braci dostrzega obnażenie Jezusa przez żołnierzy rzymskich¹².

Quodvultdeus zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny element, związany z szatą Józefa. Bracia zanurzyli ją mianowicie we krwi kozła, aby fałszywie zaświadczyć przed ojcem, że Józefa pożarły dzikie zwierzęta. W związku z tym tekstem autorowi *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych* nasuwa się ciekawa paralela, odnosząca się do trzech rodzajów ofiar złożonych przez Abrahama: „baran jest zabijany za Izaaka, kozioł z kóz za Józefa, tłuste cielę, syn jałówki, za utraconego syna, który wrócił do swojego ojca”¹³. Wyjaśnienie tego jest niezwykle oryginalne. Quodvultdeus nawiązuje bowiem do trzech czasów wyobrażonych przez trzy zwierzęta:

„Jałówka trzyletnia – czas przed Prawem, lud swawolny, który nie zna jarzma Prawa; koza trzyletnia – czas pod Prawem, zwierzę, które lud przekraczający Prawo powinien zabić za swój grzech; baran trzyletni – czas pod Bożą Łaską, spełniona ofiara, którą w obrazowej zapowiedzi złożył za swojego syna Abraham, to jest nasz baran trzyletni – Chrystus zapowiedziany w trzech czasach i ofiarowany na ołtarzu z Krzyża za grzech ludu”¹⁴.

Ciekawe w interpretacji Quodvultdeusa jest to, że nie zwraca on właściwie żadnej uwagi na symboliczną wymowę krwi, w której zanurzona jest szata Józefa, tylko na samego kozła. Inni bowiem autorzy, jak na przykład Grzegorz z Elwiry, dostrzegają we krwi kozła splamioną szatę Jezusa Jego krwią w czasie męki¹⁵. Nasz autor przykłada wagę raczej do samej ofiary, i to nie z kozła, o którym mowa w opowiadaniu o Józefie, ale z barana, który stał się ofiarą za Izaaka.

Quodvultdeus rozwija także stosunkowo szeroko element opowiadania mówiący o płaszczu Józefa Egipskiego. Przypomina mianowicie sytuację, kiedy nie chciał on spać z żoną Potifara, u którego służył i zarządzał całym jego majątkiem. Ta zaś chwyciła Józefa za szatę, która podczas jego ucieczki została w jej rękach (por. Rdz 39, 7-12). Quodvultdeus dostrzega w tym zdarzeniu ciekawą i całkowicie nową paralelę odnoszącą się do Chrystusa. Szaty Chrystusa to męczennicy, którzy podobnie jak ich Mistrz, złożyli krwawą ofiarę. Jak Józef Egipski był nakłaniany do grzechu przez żonę Potifara, tak samo postępują poganie względem chrześcijan. Każe się im bowiem składać ofiary bożkom i grzeszyć w duszy. Dlatego nasz autor zadaje pytanie: „czyż nie jest

¹¹ Asteriusz Sofista († ok. 345) był pierwszym propagatorem arianizmu. Pozostawione przez niego dzieła świadczą o jego wielkim talencie oratorskim. Więcej na jego temat por. J.M. Szymusiak, SWP 56.

¹² Por. Asteriusz Sophista, *Homilia in Psalmum XI 5*, w: *Commentatorium in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae*, ed. M. Richard, Osloae 1956, 78-81, cyt. za: Selejidak, *Józef Egipski*, s. 8.

¹³ Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 26, 37, Sch 101, 232, PSP 59, 68.

¹⁴ Tamże I 12, 18, Sch 101, 192-194, PSP 59, 49.

¹⁵ Por. Gregorius Eliberitanus, *Tractatus* 5, 14-15, CCL 69, 37-38.

to Chrystus, którego ciągnie się za szaty?”¹⁶. W męczennikach Chrystus jest więziony, wyganiany, niesprawiedliwie oskarżany i uśmiercany. Quodvultdeus nie ogranicza się tutaj jednak wyłącznie do typologii związanej z Chrystusem i Kościołem, ale stosuje także alegorię moralną. W ucieczce Józefa od żony Potifara i pozostawieniu w jej rękach płaszczu dostrzega duszę, która wyzbyła się tego, co cielesne, dzięki czemu jest zdolna wznieść się do Boga¹⁷.

3. Sny Józefa. Quodvultdeus omawia także szczegółowo dwa sny Józefa Egipskiego. Pierwszy z nich odnosi się do wizji związanego przez niego snopa, któremu kłaniały się snopy związane przez jego braci (por. Rdz 37, 7). Według naszego autora sen ten został zrealizowany w Osobie Chrystusa, który wywyższony został na krzyżu, wszystkich do siebie przyciągnął, aby oddawali Mu pokłon (por. J 12, 32)¹⁸. Wspomniana zatem paralela odnosi się do męki Jezusa. Ciekawą interpretację tego snu Józefa dostarcza także Hipolit. Dla niego snop, wznoszący się do góry, jest figurą Świętego Pierworodnego, którego Ojciec wskrzesił z martwych jako pierwszego z umarłych¹⁹.

Porównywalną do Hipolita interpretację snopa Józefa adorowanego przez snopy braci przedstawia św. Ambroży z Mediolanu. W dziele *O Józefie* czytamy:

„Bez wątpienia w ten sposób zostało objawione przyszłe zmartwychwstanie Pana Jezusa. «Kiedy to jedenastu uczniów zobaczyło Go w Jerozolimie i oddawało Mu pokłon» (Mt 28, 16-17), a wszyscy święci będą Go adorować po swoim zmartwychwstaniu”²⁰.

W odróżnieniu od Hipolita i Ambrożego, którzy dopatrują się we wspomnianej wizji Józefa Chrystusa zmartwychwstałego, Quodvultdeus wspomniany sen Patriarchy wiąże z Chrystusem cierpiącym i ukrzyżowanym, którego także adorują na drzewie krzyża.

Autor *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych* zajmuje się jeszcze innym snem Józefa. Patriarcha widział, jakoby kłaniało mu się słońce i księżyc (por. Rdz 37, 9). Quodvultdeus zobaczył w słońcu Chrystusa „wyniesionego przez zmartwychwstanie”, w księżycu zaś Kościół, „który trwa niewzruszony w niepoknętym porządku, w swojej wierze”²¹.

Wymienione przez Quodvultdeusa paralele: słońce – Chrystus i księżyc – Kościół zupełnie inaczej interpretują wcześniejsi autorzy. Hipolit zwraca uwagę na trzy elementy z drugiego snu Józefa. Według niego gwiazda adorowana przez słońce, księżyc i jedenaście gwiazd to Jezus adorowany na

¹⁶ Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 27, 38-39, Sch 101, 234-239, PSP 59, 69-71.

¹⁷ Por. tamże I 27, 39, Sch 109, 238, PSP 59, 71; zob. PSP 59, 71, przyp. 288.

¹⁸ Por. tamże I 25, 35, Sch 101, 228-230, PSP 59, 66.

¹⁹ Por. Hippolytus, *De benedictionibus* 26, PO 27, 102, cyt. za: Selejdak, *Józef Egipski*, s. 7.

²⁰ Ambrosius, *De Joseph* 2, 7, CSEL 32/2, 75.

²¹ Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 25, 35, Sch 109, 230, PSP 59, 66-67.

Górze Oliwnej przez Maryję, Józefa i jedenastu Apostołów²². Analogiczną interpretację związaną z drugim snem Józefa o adorowaniu go przez słońce, księżyc i jedenaście gwiazd podejmuje cytowany już wcześniej św. Ambroży z Mediolanu. Pisze on, że są to figury Józefa, Maryi i jedenastu apostołów, którzy oddawali Jezusowi pokłon²³.

Sny, jakie miewał Józef, nie przysporzyły mu przyjaciół. Z ich bowiem powodu nienawidzili go jego bracia (por. Rdz 37,11.19-20). Quodvultdeus dostrzega w tej wrogiej postawie zapowiedź odrzucenia Chrystusa przez swój naród. Na potwierdzenie tego przytacza biblijne fragmenty, chociażby: „Nienawidzili Mnie bez powodu” (J 15, 25; Ps 24, 19), a także z Księgi Mądrości: „Chodźcie, zabijmy sprawiedliwego, bo jest nam niewygodny. Chęłpi się, że zna Boga, zwie siebie Synem Bożym” (Mdr 2, 12-13)²⁴.

4. Wizyta Józefa u braci. Autor *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych* dostrzega również wyraźną paralelę w wizycie, jaką złożył Józef swoim braciom, którzy paśli owce (por. Rdz 37, 13-14). Odnosi to do słów wypowiedzianych przez Chrystusa w odniesieniu do swojego posłannictwa: „Nie zostałem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24)²⁵. Mamy tutaj do czynienia z uniwersalnym podejściem do misji Jezusa, który pragnie zbawienia nie tylko Żydów, ale także pogan. Użyta przez Quodvultdeusa paralela nie należy z pewnością do oryginalnych, ponieważ w podobnym duchu wypowiedział się wcześniej św. Ambroży z Mediolanu. On także dostrzegł w odwiedzinach Józefa figurę posłania Jezusa przez Ojca na świat, by zbawił ludzi²⁶.

5. Cierpienia Józefa. Dużo miejsca poświęca Quodvultdeus paralełom odnoszącym się do cierpienia Józefa Egipskiego i Jezusa. Pierwszy wątek, jaki w związku z tym podejmuje autor *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych*, związany jest ze sprzedażą Józefa kupcom izmaelickim za trzydzieści sztuk złota (por. Rdz 37, 27). Dostrzega on w tym wydarzeniu wyraźną paralelę, odnoszącą się do zdrady Chrystusa i sprzedania Go przez Judasza, o czym zaświadczyli prorocy Zachariasz i Jeremiasz oraz Ewangelie (por. Za 11, 12; Mt 27, 9; Mk 14, 11; Łk 22, 5)²⁷. W związku ze sprzedażą Józefa, Quodvultdeus zauważa jeszcze jedną paralelę, mianowicie w fakcie sprzedania go jakiemuś przełożonemu kucharzy faraona (por. Rdz 37,36). Nasz autor dostrzega w tych słowach czerwoną potrawę symbolizującą mękę Chrystusa. Nawiązuje on tutaj do potrawy z soczewicy przygotowanej przez Jakuba swojemu staremu już ojcu i jej znaczenie wyjaśnia w taki sam sposób. Chodziło o Chrystusową mękę

²² Por. Selejdak, *Józef Egipski*, s. 7.

²³ Por. Ambrosius, *De Joseph* 2, 8, CSEL 32/2, 76.

²⁴ Por. Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 26, 36, Sch 101, 230-232, PSP 59, 67-68.

²⁵ Por. tamże, Sch 101, 230, PSP 59, 67.

²⁶ Por. Ambrosius, *De Joseph* 3, 9, CSEL 32/2, 77.

²⁷ Por. Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 26, 37, Sch 101, 232-234, PSP 59, 68-69.

(potrawa z soczewicy) i zabranie przez chrześcijan pierwszeństwa (Jakub) ludowi żydowskiemu, którego zapowiedzią był Ezaw. Konsekwencją tego było utracenie przez Żydów pierwszeństwa, jakie mieli od urodzenia, chrześcijanie zaś uzyskali przez łaskę to, co posiadali w naturze²⁸. Quodvultdeus wątek związany ze sprzedażą Józefa rozwija w jeszcze innym tekście, gdy mówi:

„mamy [...] potrójne sprzedanie Chrystusa: Chrystus został sprzedany w Józefie – przed Prawem (por. Rdz 37, 28), w Samsonie – pod Prawem, Żydom przez Judasza – pod Łaską (por. Mt 26, 15)”²⁹.

Należy wspomnieć także o innych autorach, którzy podejmują wątek sprzedaży Józefa w niewolę. Meliton z Sardes w swojej homilii *Peri Pascha* stwierdza:

„Jeśli więc chcesz oglądać tajemnicę Pana, patrz [...] na Józefa, który został podobnie sprzedany”³⁰.

Taką samą figurę dostrzega Grzegorz z Elwiry, który zaznacza, że Józef sprzedany w niewolę oznacza Jezusa, w taki sam sposób sprzedanego przez Żydów³¹.

Ciekawą i oryginalną typologię odnoszącą się do cierpień, jakie poniósł Jezus, odnaleźć można w jeszcze innym wątku związanym z Józefem Egipskim. Quodvultdeus zatrzymuje uwagę czytelnika nad uwięzieniem wspomnianego Patriarchy, oskarżonego o niegodne zamiary wobec żony swojego chlebobdawcy Potifara (por. Rdz 39, 6-23). Można by rzec, że wszystkie szczegóły z tego biblijnego opowiadania posiadają dla naszego autora głębokie znaczenie i odczytane zostały, podobnie jak wcześniejsze teksty, w duchu chrystologicznym. Życzliwość okazywana Józefowi przez nadzorcę więzienia, co przekładało się w powierzeniu mu władzy nad więźniami (por. Rdz 39, 21-23), jest najpierw nawiązaniem do snu Józefa o poddaniu się mu „nieba w postaci słońca, gwiazd i księżyca, ziemi jako snopów oraz podziemia więziennego”³². Następnie Quodvultdeus przechodzi do Chrystusa, by uświadomić, że i Jemu, zgodnie z tym, co mówił św. Paweł, wszystko zostało poddane i przed Nim „zgięło się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych” (Flp 2, 10)³³.

Nasz autor przypomina jeszcze jeden ważny element opowiadania związanego z uwięzieniem Józefa. Oprócz niego znalazło się także w więzieniu dwóch dworzan faraona – podczaszy i nadworny piekarz (por. Rdz 40, 1-3). Quodvultdeus nazywa ich eunuchami faraona³⁴. W ich osobach dostrzega on dwóch złoczyńców ukrzyżowanych wraz z Jezusem (por. Łk 23, 33. 39-43). Podobnie jak pod-

²⁸ Por. tamże I 20, 27 i I 27, 38, SCh 101, 212-214 i 234-236, PSP 59, 58-59 i 69.

²⁹ Tamże II 22, 43, SCh 102, 396-398, PSP 59, 145-146.

³⁰ Melito Sardensis, *Homilia de Pascha* 59, SCh 123, 92, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 320.

³¹ Por. Gregorius Eliberitanus, *Tractatus* 5, 14-15, CCL 69, 37-38.

³² Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 28, 40, SCh 101, 238-240, PSP 59, 71.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże, PSP 59, 72.

czaszy został zwolniony z więzienia przez faraona, tak samo Chrystus jednego ze złoczyńców uwolnił „przez niezasłużoną łaskę”. Quodvultdeus używa tutaj wyrażenia *indebita (Dei) gratia*. Takie sformułowanie zastosował św. Augustyn w polemice antypelagiańskiej³⁵.

Należy dodać, że wcześniej od Quodvultdeusa, Asteriusz Sofista wypowiedział się w podobny sposób o dwóch eunuchach uwięzionych z Józefem. Są oni dla niego figurami dwóch złoczyńców, spośród których jeden został zabrany przez Chrystusa do królestwa niebieskiego³⁶.

6. Zwolnienie Józefa z więzienia. Paralela Józef Egipski i Jezus obejmuje także tajemnicę zmartwychwstania. Zwolnienie Józefa z więzienia po prawie trzech latach (por. Rdz 41, 1) symbolizuje powstanie Chrystusa spośród umarłych w trzecim dniu. Podobnie jak Józef stanął wówczas przed faraonem, aby wyjaśniać mu znaczenie snu (por. Rdz 41, 14), tak samo „cały świat widzi zmartwychwstanie Chrystusa” i słucha Jego zbawiennych rad³⁷. Po tym wydarzeniu Józef otrzymał władzę nad całym Egipcie i przy pomocy sług zaczął gromadzić zboże dla przetrwania siedmiu chudych lat (por. Rdz 41, 41-49). Podobnie było z Chrystusem, który po swoim zmartwychwstaniu powiedział, że dana Mu jest „wszelka władza na niebie i na ziemi” (Mt 28, 18) oraz rozesłał apostołów, aby szli i nauczali wszystkie narody (por. Mt 28, 19). Józef zaczął budować spichlerze w Egipcie, aby pomieścić zebrane zboże, następnie zaś otworzył je dla wszystkich głodnych (por. Rdz 41, 56). Chrystus natomiast poprzez apostołów i uczniów budował Kościoły na całym świecie i zaspakajał duchowy głód człowieka swoim słowem i Ciałem³⁸. Józef uzyskał dla faraona całą ziemię egipską (por. Rdz 47, 20), w Chrystusie Bóg pojednał ze sobą cały świat (por. 2Kor 5, 19)³⁹.

W podobny sposób tłumaczą niektóre epizody związane z wyjściem Józefa z więzienia inni autorzy. Cytowany już wcześniej Asteriusz Sofista, podobnie jak Quodvultdeus, dostrzega w opuszczeniu więzienia przez Józefa figurę opuszczenia grobu przez Jezusa⁴⁰.

7. Przybycie braci Józefa do Egiptu. Dla Quodvultdeusa ważne i symboliczne stało się także przybycie braci Józefa do Egiptu w celu zakupienia zboża oraz cały dialog, jaki toczył się pomiędzy nimi (por. Rdz 42, 3-13).

³⁵ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 1, CCL 48, 414, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, II, Warszawa 1977, 120; zob. też PSP 59, 72, przyp. 297.

³⁶ Por. Asterius Sophista, *Homilia in Psalm* 11, 5, ed. M. Richard, s. 80, cyt. za: Selejdak, *Józef Egipski*, s. 8.

³⁷ Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 29, 41, Sch 101, 240, PSP 59, 72.

³⁸ Por. tamże, Sch 109, 240-242, PSP 59, 72-73.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. Asterius Sophista, *Homilia in Psalm* 11, 5, ed. M. Richard, s. 77-78, cyt. za: Selejdak, *Józef Egipski*, s. 8.

We wspomnianym przybyciu dostrzega on przyjście do Chrystusa tych, którzy Go ukrzyżowali. Jak bracia szukali pożywienia u Józefa, tak u Jezusa szukali zaspokojenia głodu duszy. Bracia padli przed Józefem na twarz, ale go nie poznali. Przed Chrystusem ci, którzy Go ukrzyżowali także padli na twarz i nie rozpoznali w Nim Mesjasza. Paralełę dostrzega nasz autor również w Beniaminie, którego zażądał od braci Józef oraz w Symeonie służącym jako swoisty za niego zastaw. Według Quodvultdeusa pierwszy z nich oznacza św. Pawła, drugi natomiast św. Piotra. Symeon bowiem został związany i pozostał w więzieniu, Piotr natomiast skrępowany strachem uwolniony został przez miłość⁴¹. Św. Pawła widzi w Beniaminie także św. Ambrożego z Mediolanu⁴².

Autor *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych* dostrzega również liczne paralele do Chrystusa w tekstach mówiących o poznaniu Józefa przez braci. Otrzymali oni zboże i zwrot za nie pieniędzy (por. Rdz 42,25), co oznacza łaskę Chrystusa, która nie pochodzi z uczynków, ale jest darem Boga. Quodvultdeus przypomina także drugie przyjście braci do Józefa, tym razem już z Beniaminem, jak obiecali Józefowi (por. Rdz 43,15). Nasz autor dostrzega w tym wydarzeniu przychodzących do Chrystusa w dzień Zielonych Świąt Żydów i przyjmujących wiarę w Niego, po tym jak stali się świadkami uleczenia przez Piotra człowieka chromego od urodzenia (por. Dz 4, 4) i poprzez całe nauczanie św. Pawła (por. 1Kor 15, 9). Quodvultdeus wspomina, że Józef na widok Beniamina rozplakał się (por. Rdz 43, 29-30), co odnosi do Jezusa, który nawrócił Pawła prześladowającego Kościół. Józef polecił wprowadzić swoich braci, ponieważ chciał z nimi ucztować (por. Rdz 43, 16). Jest to – zdaniem naszego autora – paralela odnosząca się do Chrystusa, który przez proroka zaprasza, aby z Nim spożywać chleb i wino. Patriarcha dał również podarki swoim braciom (por. Rdz 45, 22). Gest ten – według Quodvultdeusa – przedstawia Chrystusa przekazującego uczniom Ducha Świętego. Józef polecił włożyć swój kielich do worka ze zbożem przeznaczonego dla Beniamina (por. Rdz 44, 2-12), aby poddać ich ostatniej próbie. Autor *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych* dostrzega tutaj kielich męki Chrystusa, który odnaleźć można w ciele św. Pawła, jego bowiem figurą jest Beniamin (por. Ga 6, 17). Józef objawił się braciom, stwierdzając: „Ja jestem Józef, wasz brat. Czy mój ojciec żyje jeszcze?” (Rdz 45, 3). Chrystus także objawia się swoim braciom (por. Ps 21, 23) i mówi o Ojcu, który jest w niebie (por. Mt 6, 9). Patriarcha dodaje odwagi braciom i przekonuje ich, aby się nie obawiali kary za swój występki, ponieważ posłał go do Egiptu sam Bóg (por. Rdz 45, 5). O Chrystusie zaś św. Jan mówi, że Syn został posłany na świat przez Ojca, aby człowiek żył dzięki Niemu (por. 1J 4, 9)⁴³.

Józef wyszedł na spotkanie swojego starego już ojca Jakuba, kiedy ten przybył do Egiptu. Ojciec widząc syna powiedział, że teraz może już umrzeć

⁴¹ Por. Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 30, 42, Sch 101, 242-246, PSP 59, 75.

⁴² Por. Ambrosius, *De Joseph* 8, 44 - 9, 46, CSEL 32/2, 103-105.

⁴³ Por. Quodvultdeus, *Liber promissionum* I 31, 43, Sch 101, 246-250, PSP 59, 75-77.

(por. Rdz 46, 27-30). Paralelę do tego zdarzenia dostrzega Quodvultdeus w scenie ofiarowania Chrystusa w świątyni (por. Łk 2, 25-32). Starzec Symeon to Jakub, który widząc Chrystusa powiedział, że może odejść z tego świata, ponieważ jego oczy ujrzwały zbawienie (por. Łk 2, 30). Sam zaś Chrystus, tak jak kiedyś Józef, wyszedł naprzeciw Symeonowi (Jakubowi)⁴⁴.

Podsumowując podjętą analizę tekstu Quodvultdeusa odnoszącego się do paraleli Józef Egipski – Chrystus, należy stwierdzić, że nie był to temat nowy. Pojawiał się bowiem już w II wieku, np. u Melitona z Sardes. Widać natomiast u poszczególnych autorów rozbudowaną typologię. Chodziło im zwłaszcza o interpretację tekstów związanych z Józefem Egipskim zmierzającą w kierunku chrystologicznym. Autora *Księgi obietnic i zapowiedzi Bożych* cechuje z pewnością pewna oryginalność. Chociaż w ukazywaniu niektórych figur jest wierny interpretacji podanej przez wcześniejszych Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej, to w kilku przypadkach można mówić u niego o pewnej samodzielności i rozwoju idącym w kierunku wypracowania nowych elementów, dotychczas jeszcze nieznanymi. Należą do nich chociażby takie paralele, jak: płaszcz Józefa w ręku żony Potifara – Chrystus cierpiący w prześladowanych chrześcijanach; słońce ze snu Józefa to Chrystus, księżyc – oznacza Kościół; spotkanie Jakuba z Józefem – spotkanie Symeona z Jezusem; dary przekazane przez Józefa braciom – dar Ducha Świętego od Chrystusa dla wierzących w Niego.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę wymienione chociażby wyżej paralele Józef Egipski – Chrystus, to należy uczciwie powiedzieć, że Quodvultdeusa można zaliczyć do oryginalnych i kreatywnych pisarzy antyku chrześcijańskiego.

PARALLELE: JOSEPH EGYPTIEN – CHRIST DANS LE *LIVRE DES PROMESSES ET DE PREDICTIONS DE DIEU* DE QUODVULTDEUS

(Résumé)

Dans cette présente étude, nous souhaitons nous pencher sur une étude concernant un parallèle intéressant et original sur: Joseph d'Egypte – Christ, qui Quodvultdeus, l'auteur du *Livre des promesses et de prédictions de Dieu* présente dans plusieurs passages de son œuvre. Il faut admettre ici que ce sujet n'était pas nouveau, puisqu'il avait déjà paru dans le deuxième siècle; il était traité par Mélicon de Sardes. En ce qui concerne l'inscription de certaines figures, Quodvultdeus est fidèle à l'interprétation donnée par les Pères de l'Église et des écrivains de l'antiquité chrétienne. Pourtant, dans certains passages, nous pouvons indiquer

⁴⁴ Por. tamże I 32, 44, SCh 101, 250-252, PSP 59, 77.

une certaine autonomie entreprise par Quodvultdeus. Cette autonomie permettait au développement de nouveaux éléments qui n'étaient pas connus à l'époque. Il s'agit notamment des parallèles suivants: la tunique de Joseph dans les mains de la femme de Putiphar - la souffrance du Christ dans les chrétiens persécutés; le soleil du rêve de Joseph - Jésus-Christ; la lune – signifie l'Eglise; la réunion de Jacob et de Joseph – rencontre de Siméon avec Jésus; les dons offerts par Joseph aux frères – don de l'Esprit du Christ pour tous ceux qui croient en Lui. Si nous prenons en considération les parallèles mentionnés ci-dessus, Joseph d'Egypte – Christ, il faut admettre que Quodvultdeus est un auteur originale et créatif de l'antiquité chrétienne.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.
(Roma, Angelicum)

ZARYS ZBAWCZEGO DIALOGU POMIĘDZY BOGIEM A CZŁOWIEKIEM W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA OD II DO V WIEKU

Najstarsze rozważania Ojców Kościoła na temat zbawczego znaczenia dziejów pojawiły się jako odpowiedź na zagrażający Kościołowi błąd gnozy. Dualizm bowiem filozofii pogańskiej, który podkreślał całkowitą transcendentę Boga względem materialnego świata, oraz jego rozumienie czasu, pojętego jako zdradliwy obraz wieczności, połączył się z eschatologią żydowską, wstrząśniętą zburzeniem Jerozolimy i znalazł ujście w gnozie, która częściowo zazębiła się z chrześcijaństwem pierwszych wieków.

Odbudowanie wielkości politycznej Izraela przez Mesjasza wydaje się zwykłą ułudą. Jedynie więc powrót do stanu czystości pierwotnej może, jak myśleli gnostycy, zapewnić wybawienie. Historia nie przebiega linearnie czy cyklicznie, lecz jest tylko ślepym zaułkiem. Należy więc oprzeć się na religii wewnętrznej, odłączonej od tego świata, który jest tylko narzędziem przewrotnego, złego Boga ciemności, który ten materialny świat uczynił¹. W oparciu o tę naukę pojawiła się herezja doketyzmu i odrzucenie prawdy o wcieleniu Słowa Bożego.

W niniejszym artykule ukażemy zarys rozumienia historii zbawienia w nauczaniu niektórych najstarszych, bardziej charakterystycznych, Ojców Kościoła, którzy działali na przestrzeni od II do V wieku, a w szczególności: św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Justyna, św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana, św. Ambrożego, św. Hieronima i św. Augustyna z Hippony.

1. Św. Ignacy Antiocheński. Jest on jednym z pierwszych Ojców Kościoła, który zdecydowanie przeciwstawia się błędowi doketów i mocno podkreśla prawdę przyjęcia przez Słowo Boże prawdziwego ciała ludzkiego, w którym wiodło ono ziemskie życie, przecierpiało męki i zmartwychwstało: wszystkie te wydarzenia miały dla nas wartość zbawczą. Człowiek więc nie preegzystuje względem czasu, jak nauczali gnostycy, lecz jest powołany, aby żyć w tymże czasie, uświęcać się w nim, realizować i osiągnąć zbawienie².

¹ Por. G. Jossa, *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965, 60-61.

² Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Epheseos* 7, 2; *Epistula ad Magnesios* 11; *Epistula ad Trallianos* 9, 1-2; 10-11, 1; *Epistula ad Philadelphenos* 8, 2; *Epistula ad Smyrnaeos* 1-3; zob. także

Prorocy Starego Testamentu zapowiadali przyjście Mesjasza, a ich proroctwa znalazły wypełnienie w zbawczych tajemnicach, których dokonało wcielone Słowo Boże. Prorocy oczekiwali i pokładali nadzieję w tej nowej erze, która cechowała się wyjątkową łaską Chrystusa³. Era ta została zapoczątkowana wcieleniem, śmiercią i zmartwychwstaniem Pana, który poprzez te zbawcze wydarzenia odkupił człowieka i cały wszechświat oraz dał nam sposobność osobistego skorzystania z tegoż odkupieńczego zbawienia⁴.

2. Św. Justyn. Dla św. Justyna filozofa, osoby wykształconej, która potrafi także cenić prawdziwe wartości kultury świeckiej, teologia historii nabiera nowego znaczenia, które nie wyklucza nawet zadania, jakie w procesie zbawienia odgrywa także władza świecka⁵. Dla niego bowiem bieg różnych wydarzeń dziejowych, jest tylko splotem między działaniem Boga i wolną odpowiedzią na nie człowieka. Walka pomiędzy odwiecznym Słowem Bożym a szatanem cechowała cały okres, który poprzedził wcielenie Zbawiciela. Teraz jednak pełnia władzy znajduje się w mocy chwalebego Pana, który kieruje czasami obecnymi i ostatecznymi⁶. On to prowadzi ludzkość, pozostawiając jej jednak zdolność i możliwość wyboru pomiędzy dobrem a złem. Może się to dokonać dzięki rozumowi i wolnej woli, które ludzie otrzymali od Boga w darze⁷.

Także struktury świeckie, które nie podlegają już bezpośrednio władzy Szatana, uczestniczą w zbawczym замыśle Boga. Chrześcijanie natomiast ani nie pragną osiągać świeckich zaszczytów politycznych, ani nie żywią do nich niechęci, jak to widać na podstawie ich dokładnego wypełniania obowiązków obywatelskich i szacunku, jaki okazują władzy świeckiej⁸. Oczekują oni jednak dóbr nadprzyrodzonych. Nie mogą jedynie zgodzić się na bałwochwalstwo i wymóg oddawania cesarzom czci boskiej⁹. Ci, którzy kierują państwem, powinni zapewnić obywatelom ład i pokój¹⁰, pamiętając o sądzie ostatecznym, ponieważ upadli aniołowie, którzy sprzeniewierzyli się Bogu, nie zaprzestają niszczycielskiego dzieła i próbują ustawicznie burzyć to, co jest dobre także w świeckich strukturach państwa¹¹.

Jossa, *La teologia della storia*, s. 120-121; C. Fauci, *Il senso della vita, il destino dell'uomo. La teologia della storia nelle Epistole ed Omelie di Gregorio Magno*, Napoli 2000, 15-18; B. Degórski, *Zbawczy dialog Boga z ludźmi w pismach św. Gaudentego z Brescji*, Rzym 2001, 25-26.

³ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphenos* 5, 2; zob. także Degórski, *Zbawczy dialog Boga*, s. 26-27.

⁴ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* 9, 1-2.

⁵ Por. Jossa, *La teologia della storia*, s. 169-176.

⁶ Por. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 32, 3.

⁷ Por. tenże, *Apologia* I 28, 3.

⁸ Por. tamże I 11, 1-2.

⁹ Por. tamże I 17, 2-3.

¹⁰ Por. tamże I 3, 2.

¹¹ Por. tamże I 68, 2.

3. Św. Ireneusz z Lyonu. Największym przeciwnikiem heretyckiej gnozy wśród najstarszych Ojców Kościoła był św. Ireneusz – biskup Lyonu w Galii¹². Przecistawiając się błędom gnostyków Walentynian i Marcjonitów, którzy zaprzeczali łączności i ciągłości wydarzeń, św. Ireneusz głosi ciągłość rozwoju historii, która odzwierciedla rozwój natury ludzkiej, w której zauważamy początek, wzrost i wiek dojrzały¹³. Stosunek, jaki zachodzi pomiędzy Starym a Nowym Przymierzem, ukazuje bowiem trwałość wiary w jedynego Boga i ciągłość prawa naturalnego. Zauważa się jednak także nowość życia łaski, która nadeszła wraz z tajemnicą wcielenia Słowa Bożego¹⁴.

Chrystus, który prawdziwie stał się człowiekiem dla naszego zbawienia, rekapitułuje w sobie całość ludzkości, odnawiając jej dzieje poprzez swe zbawcze dzieło odkupienia. Jest nowym Adamem, początkiem odnowionej ludzkości, której przywraca utracone dary łaski i przynosi nową nadzieję radośnego życia z Bogiem¹⁵.

Przecistawiając się determinizmowi heretyckich gnostyków, św. Ireneusz naucza, że odpowiedź człowieka na wezwanie Boga, wynika z jego wolnej woli. Ta wolna wola jednak nie jest jeszcze doskonała, znajduje się *in statu fieri*, gdy ją porównamy z doskonałą wolą Boga. Istnieje ona jednak rzeczywistość i przyczynia się do tego, że bieg dziejów historii ma swój głęboki sens, a nie jest tylko chaotycznym zbiorem nie mających ze sobą związku wydarzeń¹⁶. Słabości i błędy poszczególnych istot zostają zrekompensowane przez życie społeczeństw. Państwo namiast stara się o zachowanie sprawiedliwości, stając się narzędziem opatrności Boga, która jedynie wszystkim kieruje¹⁷.

4. Tertulian. Znajmując się znacznym czasem dla chrześcijanina, Tertulian rozważa szczególnie powiązania, jakie zachodzą pomiędzy wiecznością a czasem jako takim. Według niego wieczność – nieskończoność nie ma ani początku, ani końca. Żadna ponadto rzeczywistość materialnego wszechświata nie należy do wieczności i nie jest nieskończona, ponieważ cały wszechświat został stworzony, a więc miał początek¹⁸. Nawet dusza człowieka nie jest wieczna, aczkolwiek jest nieśmiertelna, ponieważ także i ona ma początek, będąc stworzona przez Boga. Nic więc z rzeczy stworzonych nie jest wieczne. Dopiero po zmartwychwstaniu będą one trwać wiecznie. Zniszczalność przeto trwać będzie aż do czasu zmartwychwstania, potem jednak zostanie pokonana

¹² Odnośnie do rozumienia historii przez św. Ireneusza, por. A. Quacquarelli, *La concezione della storia nei Padri prima di s. Agostino. Parte prima*, Roma 1955, 27-30; Fauci, *Il senso della vita*, s. 18-19; Degórski, *Zbawczy dialog Boga*, s. 27-28.

¹³ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 11.

¹⁴ Por. tamże IV 13 i 16.

¹⁵ Por. tamże III 2.

¹⁶ Por. tamże IV 2.

¹⁷ Por. tamże V 24.

¹⁸ Por. Tertullianus, *De anima* 24; zob. także Degórski, *Zbawczy dialog Boga*, s. 28-30.

przez niezniszczalność, kiedy to śmierć zostanie zniszczona raz na zawsze przez nieśmiertelność¹⁹. Jedynie więc Bóg jest prawdziwie wieczny²⁰.

Dzieje wszechświata obracają się natomiast pomiędzy dwoma punktami odniesienia – Adamem i Chrystusem, którzy wyznaczają dwie zasadnicze chwile historii wszechświata: stworzenie wszechświata i człowieka, oraz wcielenie Słowa Bożego, które zapoczątkowało czasy ostateczne, w których pojawił się Kościół – nowy Izrael, który kierowany przez opatrnościowy plan Boga prowadzi nie tylko wierzących, ale także cały wszechświat, do chwili powtórnego przyjścia Pana i do wiecznego szczęścia²¹.

Cesarstwo rzymskie jawi się jako szczyt postępu socjalnego i kulturalnego całej ludzkości²². Wyznawcy Chrystusa modlą się o pomyślność ziemskiego państwa, aczkolwiek władze świeckie niesłusznie ich prześladują. Chrześcijanie modlą się za cesarzy i cesarstwo, ponieważ – dopóty ono trwa – nie spadną na świat klęski zapowiedziane przez Chrystusa w związku z końcem świata²³.

Cesarstwo rzymskie przyczynia się więc w pewien sposób do utorowania drogi chrześcijaństwu, które może nieść Dobrą Nowinę wszystkim ludziom i tak przyczyniać się do zbawienia całego wszechświata. Niemniej jednak Tertulian zdaje sobie całkowicie sprawę, że świeckie struktury państwa rzymskiego są także pełne grzechu i przewrotności. Wskazuje więc na przyszłe, wieczne królestwo Boże jako na cel człowieka i wszechświata, gdzie obecne, ziemskie życie osiągnie pełnię i będzie na wieki cieszyć się nieustannym szczęściem²⁴. Nieodzownym narzędziem do osiągnięcia tegoż wiecznego szczęścia jest asceza, która pozwala wyzwolić się od ducha tego świata, który należy do szatana, aczkolwiek sam świat został stworzony przez Boga jako bardzo dobry i należy do Pana²⁵.

Niestety, wdzierający się coraz bardziej nawet w szeregi chrześcijan grzech spowodował, iż radykalny i porywczy Tertulian zaczął uważać doczesny czas za nieprzyjaciela Boga, a nie – jak uważał wcześniej – za okres próby i łaski. Kartagińczyk zaczął przeto oczekiwać okresu działania Pocieszyciela, który naprawi oziębłość chrześcijan²⁶.

5. Św. Ambroży. W nauczaniu św. Ambrożego – w czasach, w których chrześcijaństwo stało się już nawet oficjalną religią cesarstwa rzymskiego, Kościół i państwo są ściśle ze sobą związane i postępują zgodnie razem w czasie, aż do ostatecznego szczęścia w przyszłym wieku. Te dwie wielkie insty-

¹⁹ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 58.

²⁰ Por. tenże, *Adversus Hermogenem* 7.

²¹ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 53.

²² Por. tenże, *De anima* 30.

²³ Por. tenże, *Apologeticum* 30 i 32.

²⁴ Por. tenże, *De resurrectione carnis* 19.

²⁵ Por. tenże, *De spectaculis* 15.

²⁶ Por. Quacquarelli, *La concezione della storia*, s. 66-67; Fauci, *Il senso della vita*, s. 21.

tucje ukazują bowiem, że dzieje wszechświata skierowane są ku temu jednemu celowi, osiągnięcie którego staje się sensem dla całej, minionej historii wszechświata.

Kościół skupia w sobie i ukazuje wszystkie okresy zbawienia: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Stopniowo w czasie dokonało się i nadal będzie się dokonywać zjednoczenie wszystkich ludzi i ich przemiana w nowy lud Boga, który żyje i uświęca się w Chrystusowym Kościele²⁷, który wyłonił się z Bożego ludu Starego Przymierza, wzniósł się ponad bezduszne, formalistyczne przestrzeganie Prawa Mojżeszowego, przynosząc całemu światu zbawczą łaskę Chrystusa²⁸.

Biskup Mediolanu stara się przeto oczyszczać wspólnotę wiernych od wszelkiego grzechu i wad. Trudności pochodzą także z zewnątrz, gdyż rozwojowi Kościoła przeciwstawiają się z różnych względów poganie i żydzi, utrudniając chrześcijaństwu posłannictwo uszczęśliwiania świata²⁹. Nawiązuje się więc walka między Kościołem – Mistycznym Ciałem Chrystusa – *civitas Dei*, a jego nieprzyjaciółmi – *civitas diaboli*³⁰.

W obronie Kościoła staje również zjednoczone z nim cesarstwo, które rozszerza się także dzięki misyjnemu posłannictwu Kościoła³¹. Chrześcijanie opierają się na ziemskim państwie. Jego więc zagłada oznaczać by mogła koniec świata. Struktury bowiem społeczne państwa, jeśli zgadzają się z wymogami Prawa Bożego, nie pochodzą od diabła. Państwo współpracuje w sposób organiczny z Kościołem, jest odbiciem potrzeby solidarnej współpracy między ludźmi, co zostało w nich zaszczipione przez Boga³².

Zagrożenie więc cesarstwa ze strony barbarzyńskich Gotów w 378 r. jest więc dla św. Ambrożego znakiem rychłego końca cywilizacji greckorzymskiej³³. Stan taki potwierdzają ponadto szerzące się herezje³⁴, rozpowszechniająca się niesprawiedliwość³⁵ i niemoralność³⁶. Są to przejawy działania Antychrysta (*filius iniquitatis*) zwodziciela czasów ostatecznych³⁷.

Budzi się jednak nadzieja na lepszą przyszłość, ponieważ pojawiają się dzielni cesarze i dobrzy chrześcijanie – Gracjan i Teodozjusz³⁸ – nowy

²⁷ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio Psalmorum* XII 36, 7; tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* IX 29; zob. także Degórski, *Zbawczy dialog Boga*, s. 30-33.

²⁸ Por. tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI 23.

²⁹ Por. tamże VIII 13.

³⁰ Por. tenże, *Expositio Psalmi* 118, 15.

³¹ Por. tenże, *Explanatio Psalmorum* XII 45, 21.

³² Por. tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* V 73.

³³ Por. tamże X 10.

³⁴ Por. tamże X 21.

³⁵ Por. tamże XVIII 18.

³⁶ Por. tamże X 11.

³⁷ Por. tamże X 19.

³⁸ Odnośnie do położenia Kościoła w tych czasach, por. *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In*

Dawid i nowy Samson, którzy pragną, aby Chrystusowa Ewangelia ogarnęła cały świat, także narody barbarzyńskie, jeszcze przed nadejściem końca świata, i aby również Żydzi uznali w Chrystusie zapowiedzianego w Starym Testamencie Mesjasza³⁹. Cała więc ludzkość powinna – zgodnie z tym, co zamierzył Bóg – przyjąć Chrystusa i zjednoczyć się w jego Kościele⁴⁰.

6. Św. Hieronim. Wypracowując naukę na temat dialogu Boga z człowiekiem w czasie, wykorzystał on swoje wielkie zdolności egzegety i filologa biblijnego, łącząc je z doświadczeniem ascetycznego życia mniszego.

W centrum historii znajduje się, według niego, człowiek, którego Bóg obdarzył wielkim darem wolności, dzięki czemu jest on w pełni odpowiedzialny za swoje czyny. Może więc świadomie i wolno wybrać dobro, względnie skierować się ku złu. Ludzie, umieszczeni w czasie, wydają się częstokroć nie zdawać sobie sprawy, iż ich wolne działanie nie zawsze zgadza się z planem Boga; wybierają grzech, lub marnotrawią cenny czas, poświęcając się czczym i bezużytecznym sprawom⁴¹. Powinni natomiast pamiętać, że są przeznaczeni do wiecznego życia z Bogiem i za tym życiem winni tęsknić i szukać go, gdyż dopiero w wieczności człowiek znajdzie odpoczynek i radość. Cieleśne namiętności, którym często ludzie się oddają, są jedynie przypadłościami, które trwają na tej ziemi i to przez bardzo krótki czas. Należy więc za wszelką cenę szukać zjednoczenia z Bogiem, poświęcając się wyrzeczeniom, umartwieniom i wszelkiej ascezie⁴².

Grzech pogrąża człowieka w śmierci, świętość natomiast jednoczy go z Bogiem i zapewnia mu wieczną młodość i radość. Pojawia się wówczas nowy człowiek, który stał się takim dzięki pokucie, umartwieniu i modlitewnemu zjednoczeniu z Panem. Śmierć otwiera przed takim człowiekiem wieczne podwoje niebiańskiej radości. Już więc samo rozpamiętywanie o śmierci przygotowuje go na wieczną radość przebywania z Bogiem. Jest ponadto skutecznym środkiem ascetycznym, który pozwala unikać grzechu i właściwie oceniać przeszłość⁴³.

Należy przeto uwolnić czas od panowania rzeczy przemijających i błahych, a oddać go temu, do którego należy – wiecznemu Bogu. Świat bowiem jest polem bitwy, na którym ustawicznie rozgrywa się walka pomiędzy złem a dobrem,

occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino (396-1996). XXV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana (Roma, 8-11 maggio 1996), SEA 58, Roma 1997, 371-381.

³⁹ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* X 14.

⁴⁰ Por. tenże, *Expositio Psalmi* 118, 12.

⁴¹ Por. Hieronymus, *Epistula* 60, 19.

⁴² Por. Quacquarelli, *La concezione della storia*, s. 167; Fauci, *Il senso della vita*, s. 25; zob. także Degórski, *Zbawczy dialog Boga*, s. 34-35.

⁴³ Por. Hieronymus, *Epistula* 60, 14.

zgodnie z posłannictwem Chrystusa, który przyszedł, aby przynieść miecz, a nie pokój (por. Mt 10, 34), walka pomiędzy sługami Pana a szatana⁴⁴.

Nauka o dwóch państwach – Boga i szatana – ukazuje się coraz wyraźniej. Hieronim podkreśla więc, iż nie wystarczy tylko należeć do państwa Bożego, czyli do Kościoła, jedynie formalnie i zewnętrznie, lecz trzeba żyć Ewangelią na codzień, należąc już na tej ziemi do niebiańskiego Jeruzalem⁴⁵.

Realizm chrześcijański łagodzi u św. Hieronima pokusę pesymizmu spowodowanego nie zawsze właściwym korzystaniem przez człowieka z darów naturalnych i nadprzyrodzonych, które otrzymał od Boga. Hieronim zauważa wyraźnie, że Bóg przeprowadza swój zbawczy plan nawet pomimo niewierności człowieka. Po pierwszym bowiem, materialnym stworzeniu pojawia się nowe stworzenie pełne łaski, która zaczyna się w Nowym Testamencie dzięki wcieleniu Słowa Bożego. Połączenie się Adama z Ewą zostaje teraz przemienione i uświęcone poprzez mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem, śmierć zaś, która została odziedziczona po pierwszych rodzicach w raju, została pokonana, a wyznawcy Chrystusa stają się nieśmiertelni⁴⁶.

Ułudzie millenaryzmu św. Hieronim przeciwstawia realizm wiary w koniec świata, który niezawodnie nadejdzie, kiedy Antychryst – usiłując bezskutecznie już po raz ostatni stać się panem dziejów – zostanie pokonany podczas powtórnego przyjścia Chrystusa⁴⁷.

Rozmiłowany w piśmiennictwie klasycznym i żyjący w cesarstwie rzymskim, które już otwarło się na Chrystusa, św. Hieronim widzi w tymże cesarstwie opatrnościowe zadanie do spełnienia. Jednoczy ono bowiem wszystkie ludy ziemi, przygotowując je do stania się w jedynej wierze Mistycznym Ciałem Chrystusa. Koniec więc cesarstwa będzie znakiem rychłego końca świata⁴⁸.

7. Św. Augustyn. Myśl patrystyczna na temat teologicznego rozumienia zbawczego dialogu Boga z człowiekiem w historii, osiągnęła w nauczaniu św. Augustyna swój szczyt. Pod wpływem zajęcia Rzymu przez barbarzyńskie wojska Alaryka w 410 r., Biskup Hippony rozpoczyna pisać największą apologię chrześcijaństwa – *De Civitate Dei*, która stanowi także głęboką refleksję nad właściwym znaczeniem i pojęciem dziejów wszechświata. Do tej pory, jak mogliśmy zauważyć, Ojcowie zajmowali się głównie ukazywaniem i wyjaśnianiem wagi wcielenia Syna Bożego, określeniem społeczeństwa, które to wcielenie przyjęło, zagadnieniami związanymi z przeszłością, z wzajemnymi powiązaniami między Kościołem a państwem, oraz z ostatecznym losem świata. Św. Augustyn natomiast, posługując się i pogłębiając naukę o „dwóch

⁴⁴ Por. tamże 22, 4.

⁴⁵ Por. tamże 58, 2.

⁴⁶ Por. tamże 123, 11.

⁴⁷ Por. tamże 22, 38; 54, 7; 124, 9.

⁴⁸ Por. tamże 121, 11; 127, 16.

państwach”, którą wypracował donatysta Tychoniusz, przeprowadza zwartą i organiczną refleksję na temat istoty i celu dziejów ludzkości⁴⁹.

Sedno jego nauki w tym względzie znajduje się w poszukiwaniu utraczonej w raju jedności ze Stwórcą, która stanowi podstawę ładu wewnętrznego w człowieku i w społeczeństwie⁵⁰. Dwie przeciwstawiające się sobie miłości zrodziły dwa państwa. Państwo bowiem niebiańskie opiera się na doskonałym i ustawicznym pragnieniu przebywania z Bogiem, na uznawaniu z jednej strony jego wspaniałości i wielkości, a z drugiej – małości i nędzy człowieka. Państwo natomiast ziemskie posiada jedynie pragnienia przyziemne, buntuje się przeciwko wszystkiemu, co jest boskie i niebiańskie, oraz uważa się za ontologicznie samowystarczalne⁵¹.

Zjednoczenie z Bogiem Trójjedynym, uczestnictwo w jego doskonałości⁵² powinno być jedynym celem człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Pana, który jednak może prawdziwie zjednoczyć się z tym Bogiem, względnie jemu się przeciwstawić⁵³. Inaczej mówiąc, państwo Boże polega właśnie na eschatologicznym przylgnięciu ludzi do Boga, na uzyskiwaniu pełni podobieństwa do niego i na doskonaleniu się, jak on jest doskonały. We wcielonym Chrystusie dokonuje się zjednoczenie tego, co zostało rozproszone, a łaska, którą on przyniósł, jest siłą, która łączy rozproszone i upadłe stworzenia, tworząc z nich jedno ciało⁵⁴.

Szatan oddzielił się od Boga z powodu pychy, ukazując wyraźnie, że właśnie brak pokory jest powodem braku jedności z Bogiem i pomiędzy bytami rozumnymi⁵⁵. Państwo bowiem diabła odwraca porządek rzeczy, czyniąc ze stworzonej natury bezwzględną wartość, skazując ją w ten sposób na wieczne niezadowolenie⁵⁶.

Dwa państwa są zasadniczo rzeczywistościami mistycznymi⁵⁷, ponieważ państwo Boże nie utożsamia się całkowicie z działającym na ziemi Kościołem Chrystusowym, a władza państwowa nie może być zawsze uważana za państwo diabła⁵⁸.

Czas, w którym zakorzenione są owe dwie *Civitates*, jest kategorią prowizoryczną, znikomą i mało znaczącą, nieuchwytną. Człowiek nie może więc na prawdę w nim znaleźć swego wiecznego celu i szczęścia. Św. Augustyn

⁴⁹ Por. G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma 1988, 11-28; Degórski, *Zbawczy dialog Boga*, s. 36-39.

⁵⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XIV 13, 1; XIX 6.

⁵¹ Por. tamże XIV 28.

⁵² Por. tamże XIV 25-26.

⁵³ Por. tamże XIV 1, 3.

⁵⁴ Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 26, 13.

⁵⁵ Por. tenże, *De civitate Dei* XI 13.

⁵⁶ Por. tenże, *De Trinitate* XV 24, 44.

⁵⁷ Por. tenże, *De civitate Dei* XV 1, 1.

⁵⁸ Por. tamże XV 2.

ukazuje bowiem *saeculum*, jako czas upadłego stworzenia, które podlega grzechowi⁵⁹. Biskup Hippony porównuje dzieje ludzkości do szybko płynącej rzeki, w nurtach której płynie zarówno grzech, który pochodzi od pierwszych rodziców, jak i dobro, którego udziela Stwórca. Grzech pierworodny spowodował bowiem dwie rzeczywistości: złą, która cechuje się grzechem i karą za ten grzech; dobrą, która daje początek dalszemu dobru – rozmnażaniu się i zachowaniu rodzaju ludzkiego⁶⁰.

Wiekі jednak, które poprzedziły przyjście Chrystusa, podlegały niszczącemu działaniu diabła, skazując człowieka na życie na wygnaniu poza prawdziwą jego ojczyzną⁶¹. Wraz z wcieleniem Słowa Bożego natomiast rozpoczęło się *novum saeculum* – okres łaski i zbawienia, który rozciąga się aż do powtórnego przyjścia Pana na końcu świata⁶².

Filozofowie pogańscy nie zdołali wskazać prawdziwego celu dziejów świata⁶³, ponieważ tylko we wszechmogącym i wszystko wiedzającym, jedynym Bogu i dzięki jego Objawieniu, które nam przekazał, czas znajduje wytłumaczenie⁶⁴. Po przyjęciu więc Chrystusa zaślepienie pogańskie nie może mieć już miejsca i nie znajduje żadnego usprawiedliwienia⁶⁵.

Jasnym dowodem na to, że z nadejściem Chrystusa zapanowała nowa era świata, jest fakt, że nawet świecka władza państwowa oddaje cześć Trójjedynemu Bogu. Ta władza, która najbardziej i najdłużej podlegała władzy diabła i jemu służyła, staje się teraz pokorną, odrzuca bałwochwalczy kult i służy Bogu i ludziom, oraz ochrania Kościół, ułatwiając mu dzieło ewangelizacji⁶⁶.

Władza natomiast państwowa doznaje błogosławionej, Bożej pomocy ze strony chrześcijaństwa, które pozostaje ponad wszelką skulturę polityczną, uważając, by nie stać się w ręku państwa zwykłym *instrumentum regni*⁶⁷.

To nowe, dogodne położenie ludzkości należącej do Chrystusa nie może jednak całkowicie przekreślić specyfiki czasu, do której należą boleści i doświadczenia, wzdychanie do lepszego świata⁶⁸, współistnienie dobra ze złem⁶⁹, które Bóg dopuszcza aż do czasu sądu ostatecznego, kiedy to dobro zostanie wiecznie i ostatecznie nagrodzone, a zło – ukarane. Obecnie natomiast nie jesteśmy w stanie przeniknąć tajników sumień ludzkich, chociaż jednak fakt, że

⁵⁹ Por. tamże XV 1, 1.

⁶⁰ Por. tamże XXII 24.

⁶¹ Por. tamże XIII 14.

⁶² Por. tamże XVII 5, 2.

⁶³ Por. tenże, *De Trinitate* IV 16, 21.

⁶⁴ Por. tenże, *De civitate Dei* XVI 37.

⁶⁵ Por. tamże XVI 2, 1; XVII 5, 2.

⁶⁶ Por. tamże V 24 i 26.

⁶⁷ Por. tamże XIX 17.

⁶⁸ Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 63, 1.

⁶⁹ Por. tenże, *De civitate Dei* I 35.

ktoś znajduje się poza Kościołem z powodu schizmy lub błędnowierstwa jest już znakiem jego potępienia⁷⁰.

Streszczając zatem myśl św. Augustyna, możemy powiedzieć, że na tym świecie człowiek musi stale stawiać czoła niestałościom i trudnościom, jakie niesie skończony czas⁷¹, różnym podziałom, dualizmom, wzdychając ustawicznie do zjednoczenia się w wieczności z Bogiem⁷². Tylko pokorne poddanie się ojcowskiemu działaniu i kierownictwu Boga, zaufanie jego łasce, pośrednictwo Słowa Wcielonego, które wzięło na siebie nasze słabości, otwierają przed człowiekiem bramy wiecznej szczęśliwości⁷³.

IL DIALOGO SALVIFICO TRA DIO E L'UOMO NELL'INSEGNAMENTO
DEI PADRI DELLA CHIESA DAL II AL V SECOLO.
UNO SCHIZZO

(Riassunto)

L'articolo presenta uno schizzo della storia della salvezza secondo l'insegnamento di alcuni più caratteristici Padri della Chiesa, dal II al V secolo, e in particolare: sant'Ignazio di Antiochia, san Giustino, sant'Ireneo di Lione, Tertulliano, sant'Ambrogio, san Girolamo e sant'Agostino d'Ippona.

⁷⁰ Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 6, 14.

⁷¹ Por. tenże, *Confessiones* VII 21, 27.

⁷² Por. tamże XI 14, 17.

⁷³ Por. tamże XI 29, 39.

Ks. Jerzy DUDA
(Warszawa, UKSW)

KONCEPCJA NAUCZANIA I WYCHOWANIA WE WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ SZKOLE ORYGENESA

Orygenes z Aleksandrii (ok. 185-254), jeden z najwybitniejszych teologów wczesnochrześcijańskich, zostawił bez wątpienia swoje niewidzialne piętno na kształcie dzisiejszego Kościoła. Potępiony¹ i zapomniany, odkryty na nowo przez Erazma z Rotterdamu² i wskrzeszony przez teologów XX wieku³, ciągle zachwyca i inspiruje. Adamantios⁴, bo tak go współcześni nazywali, był nie tylko niezrównanym egzegetą, teologiem i mistykiem⁵, lecz również wybitnym pedagogiem, prowadzona zaś przez niego szkoła stała się „kuźnią” męczenników, biskupów i nauczycieli⁶. Pierwszy historyk Kościoła, uważający się za jego ucznia, Euzebiusz z Cezarei († 339), z entuzjazmem opowiada o sławie Scholarchy z Aleksandrii: „Nieprzerwanym szeregiem jedni po drugich, od rana do wieczora przesuwali się przez jego szkołę”⁷. Zaskakuje nieco, że nie tylko chrześcijanie, czy katechumeni przygotowujący się do sakramentu chrztu, poszukiwali mądrości u Orygenesesa, lecz również, jak zauważa

¹ Orygenes został formalnie potępiony na Soborze Konstantynopolańskim II w 553 roku. Jego pisma oraz imię, jako herezjarchy, znalazło się w jednym szeregu z Ariuszem, Eunomiuszem, Apolinarem, Macedoniuszem i obłożone anatematą, por. *Concilium Constantinopolitanum II* can. 11, Mansi IX 395-400 (Canones contra Origenem) lub *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 295: „Kto nie odrzuca Ariusza, Eunomiusza, Macedoniusza, Apolinarego, Nestoriusza i Orygenesesa wraz z ich bezbożnymi pismami i wszystkich innych heretyków, którzy zostali potępieni i odrzuceni [...] niech będzie przeklęty”; S. Longosz, *Orygenizm i spory wokół Orygenesesa*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 395-412; tenże, *Orygenesowskie spory*, EK XIV, Lublin 2010, 857-664 (bibliografia).

² Por. A. Godin, *Erasmie lecteur d'Origène*, Genève 1982, cyt. za: H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 323.

³ Wśród badaczy Orygenesesa znajdujemy nazwiska najwybitniejszych teologów XX wieku, zwłaszcza J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, oraz: H. de Lubac, S. Boulgakov, K. Rahner, czy też kardynał nominat H.U. von Balthasar.

⁴ Przydomek nadany Orygenesowi przez jego współczesnych tłumaczy się zazwyczaj jako „człowiek ze stali”.

⁵ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 93-322.

⁶ Por. H. Pietras, *Orygenes*, Kraków 2001, 13.

⁷ Eusebius, HE VI 15, Sch 41, 109, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 269.

tenże Euzebiusz, „tysiące heretyków i wielu co najznakomitszych filozofów skwapliwie się do niego garnęło, biorąc u niego naukę, nie tylko w teologii, ale także w filozofii pogańskiej”⁸.

Didaskaleion stworzony przez Scholarchę z Aleksandrii, budzi wśród dzisiejszych badaczy starożytności wczesnochrześcijańskiej duże zainteresowanie, jednakże wiele kwestii z nim związanych nie doczekało się do tej pory gruntownego opracowania. Należy przypomnieć, iż działalność Orygenesza była przede wszystkim związana z dwiema instytucjami pedagogicznymi: pierwszą z nich była reorganizowana przez niego szkoła katechetyczna w Aleksandrii⁹, drugą zaś, po jego wypędzeniu, szkoła w Cezarei Palestyńskiej. W niniejszym opracowaniu, ze względu na wąskie ramy artykułu, chcielibyśmy scharakteryzować strukturę oraz koncepcję nauczania i wychowania stosowaną przez Adamantiosa jedynie w *didaskaleionie* w Cezarei Palestyńskiej, świadomie rezygnując z charakterystyki szkoły katechetycznej w Aleksandrii. Pierwszorzędnym źródłem w przedstawieniu tej problematyki jest dla nas *Mowa pochwalna na cześć Orygenesza* Grzegorza Cudotwórcy, który ją wygłosił w chwili swego odjazdu z Cezarei, po pięciu latach odbywanego tam nauczania¹⁰ oraz *Historia Ecclesiastica* Euzebiusza z Cezarei, gdzie prawie cały VI rozdział poświęcony jest Adamantiosowi.

Orygenes w momencie, gdy znalazł się w Cezarei Palestyńskiej był już na tyle znany, iż „garnęło się do niego nie tylko wielu tamtejszych mieszkańców, ale z dalekich nawet stron jego zwolennicy tysiącami opuszczali ojczyznę”¹¹. Te słowa Euzebiusza, mimo retorycznej przesady, świadczą o wielkim uznaniu i popularności Scholarchy. Nie dziwi więc fakt, że sławny „nauczyciel

⁸ Tamże VI 18, Sch 41, 112, POK 3, 271.

⁹ Według świadectwa Euzebiusza z Cezarei, biskup aleksandryjski Demetriusz († 232) powierzył Orygenesowi, mającemu wówczas osiemnaście lat, prowadzenie szkoły katechetycznej. Wykłady prowadzone przez Scholarchę cieszyły się dużą popularnością, co owocowało napływem nowych uczniów. Indywidualna praca naukowa, jak również podjęte przez Adamantiosa dalsze studia świeckie, zmusiły go do przeprowadzenia reorganizacji zajęć. Orygenes powierzył nauczanie katechumenów swojemu uczniowi Heraklesowi, wcześniejszemu studentowi w szkole filozofa Ammoniusza Sakkasa, sam zaś zajmował się uczniami najbardziej zaawansowanymi w nauce, wykładając im, po odpowiednim przygotowaniu, filozofię i egzegezę biblijną, por. Eusebius, HE VI 18, Sch 41, 112, POK 3, 271; zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 31-35.

¹⁰ Grzegorz, nazywany w tradycji Kościoła Thaumaturgos – Cudotwórca, urodził się prawdopodobnie z Neocezarei, w krainie Pontu. Pochodził z pogańskiej rodziny i we wczesnej młodości stracił ojca. Po ukończeniu nauczania podstawowego oraz rozpoczętych studiach z dziedziny retoryki, postanowił studiować prawo w Bejrucie, sławnym w owym czasie ze znakomitej szkoły prawniczej. Wybrał się tam wraz ze swoim bratem Atenodorem. Droga wiodła przez Cezareę, gdzie ich szwagier pełnił funkcję radcy prawnego przy gubernatorze. Szwagier ów, poprosił Grzegorza o pomoc i towarzystwo jego żonie, w bezpiecznym dotarciu do Cezarei. Tam też nastąpiło spotkanie obu braci z Orygenesem, por. Gregorius Thaumaturgos, *Oratio panegyrica in Origenem* 5, 65-72, Sch 148, 120. 124, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 11, 57-58.

¹¹ Eusebius, HE VI 30, Sch 41, 132, POK 3, 285.

Kościoła”¹², przy poparciu miejscowego biskupa Teoktysta¹³, zgromadził wokół siebie uczniów i stworzył *didaskaleion*. Do dnia dzisiejszego trwa jednak naukowa dyskusja na temat jego charakteru i struktury instytucjonalnej. Jedni uczeni widzą w nim pierwszą akademię teologii chrześcijańskiej¹⁴, inni zaś tylko szkołę katechetyczną¹⁵. Ciekawe poglądy w tej kwestii przedstawia H. Crouzel¹⁶, który uważa, idąc za A. Knauberem¹⁷, iż *didaskaleion* Orygenesza był instytucją przypominającą w jakimś stopniu szkołę misyjną, w której nauka była skierowana do młodych pogan sympatyzujących z chrześcijaństwem, nie obligującą ich jednak do przyjęcia chrztu. Crouzel uzasadnia swoje stanowisko między innymi badaniami nad nauką chrystologiczną, zawartą w *Mowie pochwalnej na cześć Orygenesza* Grzegorza Cudotwórcy, zwracając uwagę na to, iż Grzegorz nie przedstawia pełnej doktryny chrześcijańskiej, a tylko te jej aspekty, które daje się wyrazić w kategoriach filozoficznych. Prowadzi to do wniosku, iż Orygenes nauczając filozofii, inspirowanej głównie średnim plato-nizmem, jedynie wprowadzał swych uczniów w chrześcijaństwo, do pełnego zaś poznania prawd wiary oraz przyjęcia chrztu musieliby oni przejść dodatkowo kościelną katechizację. Powyższa argumentacja budzi jednak pewne zastrzeżenia. *Mowa* wygłoszona przez Grzegorza nie ma charakteru kerygmatycznego, lecz jest jedynie podziękowaniem Scholarsze za lata nauki. Jest zatem zrozumiały brak w niej pełnego przedstawienia określonych aspektów doktryny Kościoła prezentowanej przez Adamantiosa. Warto również zauważyć, że *Mowa* miała zapewne charakter publiczny, a zatem forma przekazu była prawdopodobnie dostosowana do szerokiego audytorium, niekoniecznie chrześcijan, z uwzględnieniem obowiązującej jeszcze w owym czasie misteryjności przekazu doktryny.

Istnieją pewne przesłanki wskazujące, iż w strukturze stworzonego w Cezarei *didaskaleionu* mogłyby się znaleźć niejako dwie formy instytucjonalne, odpowiadające swym kształtem charakterowi przekazywanej nauki. Pierwsza z nich nie różniłaby się od istniejących w ówczesnym czasie instytucji naukowych, skierowanych do ludzi, w większości młodych, poszukujących wiedzy i mądrości. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy może być fakt, iż do *didaskaleionu* Orygenesza zostali przyjęci Grzegorz Cudotwórca oraz jego brat Atenodor, którzy prawdopodobnie nie będąc jeszcze chrześcijanami, niejako „z ulicy”, wiedzeni jedynie ciekawością, trafili do jego szkoły, uczestniczyli w otwartych wykładach, spotkali się ze Scholarchą i oczarowani siłą jego argumentacji postanowili studiować filozofię. Grzegorz opisuje do-

¹² Por. Pamphilus, *Apologia pro Origene*. Praefatio, PG 17, 547, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 3, 40.

¹³ Por. Eusebius, HE VI 27, Sch 41, 129, POK 3, 283.

¹⁴ Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, I, Warszawa 1975, 332-335 („Pierwsza Akademia Teologii Katolickiej”).

¹⁵ Por. J. Czuj, *Szkola Orygenesza*, AK 42 (1950) t. 53, 114-129.

¹⁶ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 53; tenże, *L'Ecole d'Origène à Césarée*, BLE 71 (1970) 15-27.

¹⁷ Por. A. Knauber, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*, MThZ 19 (1968) 182-203.

kładnie program nauczania, który przynajmniej we wstępnej swej fazie nie musiał wcale odbiegać od programu studiów filozoficznych, realizowanego w innych instytucjach pedagogicznych. Wydaje się, iż obok formy otwartych wykładów, stosowanej przynajmniej w pierwszym okresie nauki, mających strukturę i program podobny do innych istniejących w tym czasie instytucji naukowych, stworzył Orygenes inną, a mianowicie wspólnotę z najbliższymi uczniami i towarzyszami – prawie zakonną, w której żył, modlił się i pracował. Przesłankę ku takiemu założeniu możemy znaleźć w bardzo osobistych słowach jego ucznia Grzegorza:

„Głęboko poruszony tą miłością, postanowiłem porzucić wszystkie inne sprawy i wszelkie inne studia, które dotąd uznawałem za pożyteczne, wśród nich również moje ukochane prawo, a także moją ojczyznę i krewnych, zarówno mieszkających tutaj, jak i tych, których wcześniej opuściłem. Jedyną tylko rzecz uznałem za godną pożądania i miłości – filozofię, a także jej nauczyciela, tego oto boskiego człowieka”¹⁸.

Grzegorz do chwili przybycia do Cezarei miał już przed sobą wytyczony kierunek studiów, dlatego też zastanawia zmiana jego decyzji. Zafascynowanie filozofią i nauczycielem, nie nastąpiło u niego od razu, lecz po dłuższym czasie początkowego okresu nauczania¹⁹. Dopiero wtedy podjął decyzję o pozostaniu w szkole Orygenesesa. Prawdopodobnie doprowadziło to do konfliktu w rodzinie, skoro Grzegorz napisał słowa o porzuceniu krewnych, mieszkających nie tylko w dalekim Poncie, ale również w tym samym mieście, a więc siostry i szwagra. Być może wybór filozofii, przepowiadanej przez Orygenesesa na tym poziomie nauczania, łączyłby się już z przyjęciem chrztu i właśnie to zdarzenie doprowadziło do niezadowolenia rodziny, związanej ze strukturami państwowymi, niechętnymi przecież „nowej” religii²⁰. Faktem jest, że Grzegorz porzucił nie tylko swoje wcześniejsze plany, lecz również rodzinę, by zamieszkać we wspólnocie osób najściślej związanych ze Scholarchą i tam przez pięć najbliższych lat kontynuować swoją edukację. W retorycznym uniesieniu mówi, że miejsce to stało się dla niego prawdziwym domem, o którym wcześniej nie wiedział, a nauczyciel był jak ojciec, cieszący się szacunkiem i czcią swoich synów²¹. Brak nam niestety źródeł historycznym mogących wiarygodnie scharakteryzować „regulę”, program i rytm dnia tej wspólnoty. Wiemy jednak, iż czas dnia dzielony był na wykłady, czytanie Pisma Świętego, pracę nad tekstami oraz modlitwę²². Prawdopodobnie dopiero na tym etapie nauczania wśród najbardziej zaawansowanych uczniów, Orygenes prowadził wykłady ściśle

¹⁸ Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 6, 84, Sch 148, 128, ŻMT 11, 60.

¹⁹ Por. tamże 6, 78, Sch 148, 126, ŻMT 11, 58.

²⁰ Według W. Jaegera (*Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, 66-81) Orygenes i Klemens Aleksandryjski stali się twórcami filozofii chrześcijańskiej.

²¹ Por. Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 16, 189, Sch 148, 174, ŻMT 11, 76.

²² Por. tamże 16, 196, Sch 148, 178, ŻMT 11, 77.

związane z chrześcijańskim wtajemniczeniem, egzegezą Pisma Świętego oraz wyjaśnianiem prawd wiary. Potwierdzenie faktu istnienia wspólnoty, w której żył i nauczał Orygenes w Cezarei, znajdujemy we fragmencie listu Hieronima do Marceli, w którym autor cytuje urywek listu nawróconego przez Orygenes Ambrożego, który pisze:

„[...] nigdy w obecności Orygenes nie spożył pokarmu bez czytania, że nigdy nie zasnął, jeśli ktoś z braci nie czytał Pisma Świętego. Tak postępował we dnie i w nocy, by i czytanie wspierało modlitwę, i modlitwa czytanie”²³.

Po próbie przedstawienie struktury instytucjonalnej *didaskaleionu* Scholarchy z Aleksandrii, postaramy się przybliżyć jego koncepcję nauczania i wychowania. Głównym założeniem *paidei* w szkole Orygenes, było doprowadzenie ucznia, na drodze ściśle określonego procesu pedagogicznego, do spotkania ze zbawczym Słowem²⁴. Wychowanie filozoficzne, które miało temu służyć, związane było z „nawróceniem”, w pierwotnym tego słowa znaczeniu, czyli na właściwym ukierunkowaniu duszy i zwróceniu się ku temu, co dobre. Widzimy tutaj bardzo wyraźną analogię do teorii *paidei* nakreślonej przez Platona w *Państwie*²⁵. Według Platona kształcenie człowieka, przez właściwe zwrócenie się ku źródłu światła, czyli wiedzy, dążenie do mądrości, nabywanie cnoty filozoficznej, może zaowocować poznaniem teologicznym, a przez to upodobnieniem się do Absolutu²⁶.

Program edukacji w szkole Orygenes rozpoczynał się od indywidualnego rozeznania poziomu intelektualnego i umiejętności ucznia. Zwykle uczniowie posiadali już przynajmniej elementarną wiedzę z dziedziny filozofii, wyniesioną z wcześniejszych lat nauki, jednakże najczęściej była ona dość powierzchowna i chaotyczna. Grzegorz Cudotwórca, z perspektywy kilku lat spędzonych w *didaskaleionie*, przyrównał pracę Scholarchy do dobrego

²³ Hieronymus, *Epistula* 43, 1, ed. I. Hilberg, CSEL 54, 318, tłum. J. Czuj: *Listy*, t. 1, Warszawa 1952, 248.

²⁴ Por. Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 6, 82, Sch 148, 128, ŻMT 11, 59.

²⁵ Por. Plato, *Respublica* VII 518c-e, ed. E. Chambry: Plato, *Oeuvres complètes*, t. 6: *La République*, Paris 1932, 151. Według teorii wychowania, nakreślonej przez Platona w *Państwie*, zdobycie wiedzy polegało na budzeniu zdolności tkwiących w duszy. Dokonuje się to przez proces nawrócenia, czyli zwrotu całej duszy ku jasności spływającej z idei Dobra, która jest prądródłem wszystkiego. Wstępnym etapem tej *paidei* jest matematyka, czyli nauka która pozwala odwrócić duszę od świata widzialnego, ku takiemu, który poznawać można jedynie rozumem. Matematyka pozwala na drodze dialektycznej krytyki doprowadzić do poznania prawd filozoficznych. Nauka dialektyki, jako „umiejętności uzasadniania i wnikiwania w przedstawione uzasadnienie”, należy do najwyższego etapu *paidei*, jest jej zwieńczeniem i szczytem ludzkiej wiedzy, gdyż prowadzi do poznania sensu bytu, a więc również idei Dobra, zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 201, 875-904.

²⁶ Platon jest uznawany za twórcę pojęcia teologii, pojmowanej jako rozumowe, a więc filozoficzne, roztrząsanie najdonioślejszych problemów bytu. Pojęcie teologii, jako wyższej i czystszej formy poznania, jest u niego przeciwstawione religii ludowej, bazującej na mitologicznych wyobrażeniach i związanych z nimi tradycjach i obrzędach, por. Jaeger, *Paideia*, s. 878-882.

rolnika, który ma do czynienia z trudną do uprawy ziemią. Zwykle jest ona dobra, ale zaniedbana, zarosnięta cierniami i ostami, wysuszona i zasolona, kamienista i piaszczysta²⁷. Często przypomina ugór, ziemię zdziczałą, leżącą odłogiem, która, by zaczęła przynosić plony, wymaga wielkiego nakładu pracy, specjalistycznej wiedzy rolnika i jego zaangażowania²⁸. Adamantios świadom takiego stanu rzeczy, w pracy z uczniami zastosował początkowo metodę dialektyczną, zaczerpniętą od Sokratesa²⁹, a powszechnie stosowaną w owym czasie w greckich szkołach filozoficznych³⁰. Polegała ona na dochodzeniu do prawdy na drodze stawiania pytań i szukania odpowiedzi, doprowadzających często do absurdu pierwotne błędne przekonania rozmówcy, na zestawianiu i porównywaniu przeciwstawnych stanowisk lub pokazywaniu wewnętrznych sprzeczności w poglądach, które wydawały się początkowo prawdziwe³¹. Przy istniejącej wielości nauk, dróg i metod zbliżenia się do poznania rzeczywistości krytyka dialektyczna dawała możliwość właściwej oceny ich założeń i twierdzeń oraz ukierunkowania ku poznaniu sensu bytu. Wiedza zatem, jaką dawała dialektyka, pozwalała uchwycić istotę prawd filozoficznych. Orygenes uczył więc swoich uczniów dogłębnej analizy, krytycznego podejścia oraz logicznego wyprowadzania wniosków z przeprowadzonych badań. Grzegorz pisał o tym w sposób następujący:

„Jak rolnik więc otoczył mnie swą umiejętną opieką, badał mnie dokładnie, nie poprzestając na tym, co dla wszystkich było widoczne na powierzchni, lecz wnikał głębiej, sięgając do wnętrza; zadawał pytania i słuchał odpowiedzi, a kiedy dostrzegał w nas coś, co nie było jałowe, nieużyteczne i próżne, kopał, orał, podlewał, spulchniał, wykorzystywał wszystkie swe umiejętności, troskliwie pielęgnował, za pomocą upomnień i zakazów wyrwał i usuwał osty, ciernie, chwasty, wszelkie dzikie rośliny, które rodziła moja niespokojna, nieporządna i lekkomyślna dusza”³².

Zastosowanie metody dialektycznej wymagało od Scholarchy dużej znajomości pedagogiki, delikatności i systematyczności. Niejednokrotnie w wirze dyskusji okazywało się, iż założenia przyjmowane początkowo za prawdziwe, okazywały się fałszywymi, a poglądy nie budzące zaufania, zawierały prawdę³³. Poczucie niewiedzy, zwodniczość poglądów, które przy bliższej analizie okazywały się sofizmatami, deprymowały uczniów³⁴, dlatego też Orygenes z wielką osobistą życzliwością, cierpliwością i dobrocią starał się swoich słu-

²⁷ Por. Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 7, 93, SCh 148, 134, ŻMT 11, 61.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. tamże 7, 97, SCh 148, 137, ŻMT 11, 62.

³⁰ Por. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*, s. 70.

³¹ Por. S. Kamiński, *Dialektyka*, EK III 1255-1256.

³² Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 7, 95-96, SCh 148, 134-136, ŻMT 11, 62.

³³ Por. tamże 7, 102-104, SCh 148, 139, ŻMT 11, 62-63.

³⁴ Por. tamże 7, 98, SCh 148, 136, ŻMT 11, 62.

chaczy właściwie zmotywować, rozbudzając w nich prawdziwie naukową pasję poznania prawdy oraz korzystania z dóbr, które dawała filozofia. Odkrycie własnej niewiedzy, czy błąd poznawczy, były jedynie przygotowaniem „gleby duszy” do przyjęcia zdrowych ziaren słów prawdy. Scholarsze w przekazywaniu wiedzy służyła nie tylko logika argumentacji i kompetencja naukowa, lecz również zaufanie, jakim cieszył się wśród uczniów, i siła przyjaźni³⁵.

Kolejnym etapem kształcenia w *didaskaleionie* Orygenesu były wykłady nauk przyrodniczych, dotyczące poznania otaczającej człowieka rzeczywistości, jego porządku i wspianiałości. Wśród nich ważne miejsca zajmowały nauki matematyczne, a w szczególności lubiana powszechnie przez uczniów geometria i astronomia³⁶. Geometria wymagała myślenia ścisłego o przedmiotach rzeczywistych, a niewidzialnych. Według Platona, poznanie geometryczne zajmuje się dziedziną rzeczywistości istniejącej wiecznie³⁷. Stąd wykorzystanie geometrii stało się doskonałym szczeblem w całokształcie filozoficznej *paidei*. Astronomia zaś, pozwalająca badać zjawiska i prawidłowości zachodzące na nieboskłonie, jest drogą wiodącą ku rzeczywistości Boga. Według relacji Grzegorza Cudotwórcy, Adamantios, w swoich wykładach przedstawiał nie tylko naukę przyjętą od innych uczonych, lecz również własne przemyślenia, poparte jasną i wiarygodną argumentacją. Problematyka, odnosząca się do świata, natury poszczególnych rzeczy, zmian zachodzących w szeroko rozumianym kosmosie, w zamierzeniu Orygenesu miała nie tylko fascynować, lecz także prowadzić do dostrzeżenia w rzeczywistości stworzonej działania Bożej Opatrzności³⁸.

Szczególną dziedziną studiów w *didaskaleionie* Adamantiosa, podobnie jak i w innych szkołach filozoficznych, była etyka, oparta na *boskich „cnotach moralnych”* (τὰς θείας ἀρετὰς τὰς περὶ ἠθους)³⁹. Studia zaś z obszaru aretologii koncentrowały się wokół czterech cnót kardynalnych: roztropności, umiarkowania, sprawiedliwości i męstwa. Orygenes starał się nie tylko przekazać o nich wiedzę, ale bazując na własnych doświadczeniach z dziedziny duchowości, nauczyć swoich uczniów według nich żyć. Zdobycie cnót – uczył Scholarcha – jest potrzebne zarówno dla wewnętrznego pokoju, jak również dla duchowej równowagi. Adamantios, w relacji Grzegorza Cudotwórcy, nabiera cech wytrawnego psychologa, który podejmował wykłady o tematyce związanej z ludzkim charakterem, temperamentem, emocjami oraz sposobem właściwego ich kierowania. Poznanie siebie, własnych namiętności i popę-

³⁵ Por. tamże 6, 81, Sch 148, 128, ŻMT 11, 59.

³⁶ Por. tamże 8, 112-114, Sch 148, 142, ŻMT 11, 64.

³⁷ Por. Plato, *Respublica* VII 527b, ed. E. Chambry, s. 164-165.

³⁸ Wartość nauk przyrodniczych, wśród których szczególne miejsce zajmowała matematyka i znaczenie jej w całokształcie filozoficznej *paidei*, była podkreślana w wielu antycznych szkołach filozoficznych. Na gmachu Akademii Platńskiej miał być umieszczony napis: „Niech tu nie wchodzi nikt nie obeznany z geometrią”, por. Jaeger, *Paideia*, s. 882-892.

³⁹ Por. Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 9, 115, Sch 148, 142, ŻMT 11, 64.

dów, było drogą do przezwyciężenia wewnętrznej dysharmonii i osiągnięcia duchowego pokoju, charakterystycznego dla ludzi świętych i bliskich Bogu⁴⁰. Grzegorz pisze o tym w następujący sposób:

„Starał się, aby nasza dusza, oglądając się jak w zwierciadle, zdołała dostrzec same początki i korzenie zła – całą swą niewiedzę, z której rodzą się w nas nierozumne namiętności, a także aby ujrziała swą część najlepszą, część rozumną, pod której przewodem dusza trwa niewzruszona i nie doznaje żadnej szkody”⁴¹.

Prawda o własnym wnętrzu oraz namiętnościach, rządzących popędami, pozwala człowiekowi właściwie zdiagnozować źródło „złego pierwiastka”, odwrócić się od niego i świadomie odrzucić to, co zniewala, poniża i gnębi. Zdaje się, iż Orygenes próbował zaszczerpić w uczniach ideał apatii (ἀπάθεια), jako beznamiętności cechującej prawdziwego filozofa, tak charakterystyczny dla szkoły stoickiej⁴². Również w *Mowie* Grzegorza znajdujemy bezpośrednie stwierdzenie na ten temat:

„Chciał nas uwolnić od trosk, chciał nas uczynić niewrażliwymi na wszelkie nieszczęścia, powściągliwymi i opanowanymi [...]”⁴³.

W innym miejscu zaznacza, że Orygenesowi zależało na tym, by uczniowie poznając siebie: „odrzucili przyjemności i pożądania, smutki i obawy oraz cały szereg nieszczęść, które za nimi idą”⁴⁴. Wyszczególnione przez Grzegorza afekty: smutek (λύπη), przyjemność (ἡδονή), pożądanie (ἐπιθυμία) i strach (φόβος), są charakterystyczne dla stoickiej doktryny, namiętności zaś postrzegane są w niej jako irracjonalne i nienaturalne⁴⁵. Namiętności, które rodzą się przede wszystkim ze zła i niewiedzy, jak choroba opanowują duszę człowieka, wiążąc ją z rzeczami zewnętrznymi, które nie stanowią prawdziwych wartości. Umiejętność opanowania afektów i zobojętnienie na wszelkie dobra życiowe pozwala filozofowi, według Orygenes, poddać się pod panowanie rozumu, kierować się w postępowaniu rozsądną trzeźwością oraz osiągnąć stan moralnej wolności i niezależności. Z najlepszej części duszy, określanej jako rozumna, rozwijają się boskie cnoty:

„W ten sposób mogą powstać w duszy boskie cnoty: roztropność, która jako pierwsza jest zdolna do rozróżniania poruszeń duszy i dzięki temu do poznania, co jest dobre i co złe w świecie zewnętrznym; powściągliwość, to znaczy

⁴⁰ Por. tamże 9, 116-118, SCh 148, 144, ŻMT 11, 65.

⁴¹ Tamże 11, 119, SCh 148, 144, ŻMT 11, 65.

⁴² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, III, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 428-436; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, I, Warszawa 2001, 132-135.

⁴³ Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 9, 116, SCh 148, 144, ŻMT 11, 65.

⁴⁴ Tamże 9, 120, SCh 148, 144, ŻMT 11, 65.

⁴⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, 358-363.

zdolność dokonywania od początku prawidłowego wyboru; sprawiedliwość, która oddaje każdemu to, co mu się należy; i wreszcie dzielność, która pozwala utrzymać i zachować pozostałe cnoty⁴⁶.

Grzegorz Cudotwórca, omawiając pokrótce poszczególne cnoty, tłumaczył, iż podobną wiedzę można zdobyć również w innych szkołach filozoficznych, jednakże tam jest ona podawana jedynie na sposób teoretyczny. Adamantios zaś, rezygnując z uczonych dywagacji na temat teorii cnót, zachęcał własnym przykładem do postępowania zgodnie z nimi⁴⁷. Starał się być dla uczniów wzorem mędrca (παράδειγμα σοφοῦ), któremu więcej niż na dysputach o namiętnościach, zależało na opanowaniu przez nich sztuki samokontroli, a jeżeli mówił o cnotach, to przede wszystkim dlatego, by jego słuchacze nauczyli się postępować sprawiedliwie, mądrze, powściągliwie i mężnie.

Zasadnicze miejsce w katalogu cnót, przytoczonym przez Grzegorza, zajmowała cnota roztropności (φρόνησις), rozumiana jako wiedza o tym, co należy czynić, a czego unikać, co jest dobre, a co jest dla człowieka szkodliwe. Roztropność daje człowiekowi możliwość spojrzenia w siebie jak w zwierciadło, pozwalając poznać samego siebie, dostrzec Boże podobieństwo i tą drogą kroczyć ku pełnemu z Nim zjednoczeniu⁴⁸. Sprawiedliwość (δικαιοσύνη), postrzegana przez dawnych filozofów jako cnota dająca szczęście, polega na oddaniu każdemu tego, co mu się słusznie należy. Powściągliwość (σωφοσύνη), albo inaczej umiarkowanie, to nic innego, jak utrwalenie w sobie roztropności, zaś dzięki cnocie dzielności (ἀνδρεία), człowiek jest zdolny wytrwać przy obranych wartościach i na nich budować swoje postępowanie. Wolny od strachu, smutku, nacisków czy różnych trudnych sytuacji życiowych człowiek pozostaje niezłomny i szczęśliwy⁴⁹. Orygenes cnotę dzielności wiąże z chrześcijańską wytrwałością w wierze⁵⁰. Według Adamantiosa, wszystkie cnoty rodzą się i mogą być zdobyte tylko dzięki cnocie pobożności. Człowiek będąc pobożnym może zbliżyć się do samego Boga, który jest źródłem wszelkich cnót. Pobożność zakłada uprzednie przewyciężenie w sobie namiętności i zła. Zachodzi zatem pod jej wpływem do swoistego procesu wewnętrznego oczyszczenia, który sprawia, iż umysł upodabnia się do Boga i przy nim trwa⁵¹. Możemy zauważyć, iż w Orygenesowym wykładzie etyki dochodzi do spotkania greckiej myśli filozoficznej ze specyficzną doktryną chrześcijańską, przy czym to właśnie teologia daje pełne uzasadnienie i jest zwieńczeniem aretologii.

Najważniejszym i centralnym zagadnieniem, poruszonym w trakcie studiów w *didaskaleionie* Orygenes, była metafizyczna problematyka, związana z po-

⁴⁶ Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 9, 122, Sch 148, 146, ŻMT 11, 65.

⁴⁷ Por. tamże 9, 124-126, Sch 148, 146, ŻMT 11, 66.

⁴⁸ Por. tamże 11, 141-142, Sch 148, 152, ŻMT 11, 68-69.

⁴⁹ Por. tamże 11, 143-144, Sch 148, 154, ŻMT 11, 69.

⁵⁰ Por. tamże 12, 149, Sch 148, 156, ŻMT 11, 70.

⁵¹ Por. tamże.

znaniem pierwszej przyczyny wszechrzeczy⁵². Punkt wyjścia stanowiły studia filozoficzne, dotyczące w szczególności pism tych mędrców i poetów, które mówiły o Bogu. Adamantios wyłączył jednak ze spisu lektur dzieła ateistów, uważając, iż nie zasługują one na uwagę uczniów. Twierdzenia tych, którzy odrzucają prawdę o istnieniu Boga i rządzącej kosmosem Opatrzności, sprzeciwiają się według niego nie tylko czci Boga oraz powszechnemu przekonaniu, ale również nie są warte naukowej analizy, niosąc w sobie niebezpieczeństwo zepsucia umysłu. Poza tym wyjątkiem, Orygenes zachęcał do studiowania wszystkich innych filozofów, nie preferując, ani nie odrzucając z góry określonej szkoły czy doktryny. Grzegorz Cudotwórca poświadcza, iż studenci mieli niejako obowiązek zapoznania się z nauką wszystkich znanych szkół filozoficznych⁵³. Orygenesowi zależało na tym, by studenci gruntownie badając systemy filozoficzne, nauczyli się krytycznej analizy oraz dedukcyjnej syntezy. Pobieżne studia nad nauką określonej szkoły filozoficznej nie są w stanie właściwie ocenić jej doktryny, zaś liczne sofizmaty w niej zawarte mogą zniewolić umysł do tego stopnia, iż uzna on poglądy fałszywe za prawdziwe, przyjęte zaś pod jego wpływem przekonanie, będzie rzutować na całokształt światopoglądu studenta. Adamantios był świadomy tego, iż błąd poznawczy może odcisnąć się w umyśle niczym pieczęć, zniewalając przekonania i oddziałując na dalsze studia⁵⁴. Niebezpieczeństwo pobłądzenia w gąszczu doktryny może być również wynikiem świadomego działania nauczyciela, który fanatycznie zapatrzonny we własne odkrycia, zwodzi swoich zwolenników, nie chcąc uznać logicznej argumentacji i wniosków badawczych innych filozofów. Jako przykład Grzegorz podaje w swojej *Mowie* relacje, zachodzące prawdopodobnie pomiędzy szkołą platońską, a stoicką⁵⁵. Orygenes postępował zupełnie inaczej:

„Nasz mistrz nie prowadził nas do jednego tylko systemu filozoficznego i nie pozwalał zatrzymać się przy jednej szkole, lecz oprowadził nas po wszystkich, każąc nam poznać wszystkie systemy filozofii greckiej. Sam zaś kroczył na czele jak podczas wędrówki i jeśli pojawiała się gdzieś jakaś trudność, tajemnica albo niebezpieczeństwo, prowadził nas za rękę”⁵⁶.

W takim sposobie wykładu przejawia się ogromna erudycja i pedagogiczne doświadczenie Orygenesesa. Przeprowadzana przez niego charakterystyka i analiza poglądów poszczególnych filozofów pomagała studentom obiektywnie ocenić wartość naukową ich systemów. Scholarcha dogłębnie omawiał doktryny szkół filozoficznych, wydobywając z nich to, co było w nich pożyteczne i prawdziwe⁵⁷. Taki sposób wykładu wymagał również od nauczyciela

⁵² Por. tamże 13, 150, SCh 148, 158, ŻMT 11, 70.

⁵³ Por. tamże 13, 153-154, SCh 148, 158, 160, ŻMT 11, 71.

⁵⁴ Por. tamże 13, 155, SCh 148, 160, ŻMT 11, 71.

⁵⁵ Por. tamże 14, 160, SCh 148, 162, ŻMT 11, 72.

⁵⁶ Tamże 14, 170-171, SCh 148, 166, ŻMT 11, 73.

⁵⁷ Por. tamże 14, 172-173, SCh 148, 166-168, ŻMT 11, 73.

poruszenia kwestii newralgicznych oraz kontrowersyjnych. Adamantios nie uciekał od tematów trudnych, kompetentnie wyjaśniając niespójności oraz bezlitośnie obnażając fałszywe założenia i błędy, szczególnie dotyczące kwestii teologicznych oraz moralności.

Wydaje się, iż wykłady dotyczące poglądów różnych szkół filozoficznych oraz analiza pism mędrców miały jedynie charakter pomocniczy, stając się naturalną introdukcją do przekazania uczniom najważniejszej prawdy o Bogu, jako pierwszej przyczynie wszechrzeczy. Wiedzę na ten temat czerpał Scholarcha z pierwszorzędnego źródła poznania, jakim była dla niego Biblia. Wśród licznych charyzmatów, jakie Grzegorz Cudotwórca odnalazł w swoim nauczycielu, najistotniejszą wydaje mu się umiejętność egzegezy Słowa Bożego:

„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”⁵⁸.

Biblia jawi się uczniom *didaskaleionu* jako Księga pełna niejasności i zagadek. By zgłębić tajemnice proroctw w niej zawartych, zrozumieć wszelkie alegorie i treści mistyczne potrzebowali oni dobrego komentatora i przewodnika. Takim był dla nich Adamantios. Jego znajomość Pisma Świętego była imponująca⁵⁹. Według Grzegorza, był natchniony przez Boga tym samym darem, jaki posiadali ci, którymi posłużył się Stwórca, by przekazać ludziom swoje Słowo. Orygenes zachwycał uczniów nie tylko wiedzą biblijną, ale również umiejętnością jasnego i głębokiego wytłumaczenia trudnych fragmentów⁶⁰. Egzegeza Pisma Świętego, wzbudzająca zachwyt bogactwem treści, chociaż miała charakter systematycznej nauki, zmierzała ostatecznie ku zbliżeniu uczniów do źródła mądrości, jakim jest sam Bóg. Scholarcha wykładając naukę Biblii sprawiał, iż nawet Ci, którzy, poszukując jedynie mądrości, znaleźli się wśród jego uczniów, otrzymywali łaskę zrozumienia i wiary oraz podążali odtąd drogą Bożą⁶¹. Powyższe spostrzeżenie może być przesłanką do stwierdzenia, iż *diadaskaleion* Orygenesego pełnił nie tylko funkcję edukacyjną, gdzie była wykładana „filozofia chrześcijańska”, lecz stał się także miejscem nawracania uczniów oraz ich umacniania w wierze. Wydaje się, iż wykłady z dziedziny teologii, oparte na wnikliwej egzegezie Pisma Świętego, wieńczyły cykl nauczania w szkole Adamantiosa.

Podsumowując charakterystykę *didaskaleionu* Orygenesego w Cezarei Palestyńskiej, należy zaznaczyć, iż pod tym określeniem kryje się nie tylko wczesnochrześcijańska instytucja edukacyjna, z określoną koncepcją nauczania i wychowania, ale również wytyczony przez Scholarchę kierunek myślo-

⁵⁸ Tamże 15, 181, Sch 148, 170, ŻMT 11, 75.

⁵⁹ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 93-119.

⁶⁰ Por. Gregorius Thaumaturgus, *Oratio* 15, 179-180, Sch 148, 170, ŻMT 11, 74.

⁶¹ Por. tamże 15, 178, Sch 148, 170, ŻMT 11, 74.

wy. Mimo, iż skąpość źródeł nie pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć kwestii jej struktury organizacyjnej: czy była ona jedynie prywatną szkołą, podobnie jak wiele szkół filozoficznych czy retorskich funkcjonujących w tej epoce, czy też, jak to się powszechnie uznaje – szkołą misyjną – dla młodych pogan, sympatyzujących z chrześcijaństwem, czy, jak sami uważamy, szkołą filozofii chrześcijańskiej, w której na różnych poziomach dokonywał się proces edukacyjny i ewangelizacyjny, to jednak posiadamy wiele wiadomości na temat metody nauczania, programu oraz założeń wychowawczych. Orygenes na wstępnym etapie prowadził ćwiczenia z zakresu logiki i dialektyki. Następnie wykładał nauki przyrodnicze, głównie matematyczne. Ważnym elementem studiów w *didaskaleionie* było nauczanie etyki, oparte na czterech cnotach kardynalnych: sprawiedliwości, roztropności, umiarkowaniu i dzielności. Scholarcha pragnął nie tyle przekazać o nich wiedzę teoretyczną, ile nauczyć według nich kształtować własną postawę życiową. Centralnym przedmiotem omawianym przez Adamantiosa była teologia. Najpierw uczniowie, pod przewodnictwem Orygenesesa, gruntownie analizowali pisma i poglądy znanych poetów i filozofów (oprócz ateistów), by ostatecznie podjąć zagadnienia *strictae* teologiczne. Wykłady filozoficzne stanowiły jedynie introdukcję do studiowania Pisma Świętego, które koronowało pełny cykl edukacyjny.

Nie jesteśmy w stanie dokładnie stwierdzić, kiedy szkoła Orygenesesa zakończyła swoją działalność, wiemy jednak, że była ona „kuźnią” świętych i męczenników, a echa kierunku myślowego tam ukształtowanego, mimo dramatycznego paradoksu potępienia po wiekach jej Scholarchy, przeniknęły naukę Kościoła i owocują po dzień dzisiejszy.

THE CONCEPTION OF INSTRUCTION AND UPBRINGING IN THE EARLY CHRISTIAN SCHOOL OF ORIGEN

(Summary)

Origen (about 185-254 AD), an outstanding theologian and scholar who, after being banned from Alexandria, set up *didaskaleion* in Palestinian Caesarea. This term concerns not only the early Christian educational institution with a particular teaching and upbringing conception, but also the pointed by Adamantios thought stream. At his early educational stage Origen organised logic and dialectics classes. Next he lectured sciences, mainly mathematical ones. One important element of studies in *didaskaleion* was teaching ethics, based on the following four virtues: justice, prudence, moderation and courage. The scholar intended not so much to share theoretical knowledge about the quoted virtues but to help students shape their life policy based on them. The main subject touched upon by Adamantios was theology preceded by philosophy lectures. The echoes of the thought stream created in Origen's School, in spite of the Scholar himself being condemned centuries later, have gone deeply into the ecclesial science and have borne fruit till today.

Ks. Augustyn ECKMANN
(Lublin, KUL)

KULT MĘCZENNIKÓW AFRYKAŃSKICH W PISMACH ŚW. AUGUSTYNA

Kult świętych w czasach św. Augustyna był kultem męczenników. Świadczył on o religijnej gorliwości bądź to całego Kościoła, bądź to Kościoła lokalnego.

1. Męczennicy afrykańscy. Ziemia afrykańska miała – według świadectwa św. Augustyna – wielką liczbę męczenników. W liście do duchowieństwa i wiernych Kościoła w Hipponie stawia retoryczne pytanie: „czyż Afryka również nie jest pełna ciał świętych męczenników”¹, którym oddaje się kult w kaplicach i bazylikach dla nich zbudowanych. Kult ten miał zazwyczaj charakter lokalny, o czym świadczy żalenie się Biskupa z powodu małego udziału wiernych Hippony w święto narodzin męczennika Wawrzyńca czczonego bardzo w Rzymie:

„Wspaniałe jest męczeństwo św. Wawrzyńca, lecz w Rzymie, nie tutaj. Widzę was tak niewielu. Jak nie można ukryć Rzymu, tak samo nie można ukryć chwały Wawrzyńca. Lecz nie mogę zrozumieć, dlaczego aż dotąd była ona ukryta przed tym miastem. Dlatego choć nieliczni posłuchajcie kilku słów, ponieważ i my wskutek zmęczenia fizycznego i intensywnego upału nie możemy mówić wiele”².

Liczne augustyńskie mowy (*sermones*), wygłaszane z okazji wspomnienia rocznicy przelewu krwi przez chrześcijan, tworzą historię kultu męczenników i ukazują ich wielkość. Spośród najślawniejszych afrykańskich męczenników wymienia: św. Cypriana, czczonego we wszystkich krajach wielkiego bisku-

¹ *Epistola* 78, 3, NBA 21, 60: „numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est”?

² *Sermo* 303,1, NBA 33, 514: „Beati Laurentii illustre martyrium est, sed Romae, non hic; tantam enim video vestram paucitatem. Quam non potest abscondi Roma, tam non potest abscondi Laurentii corona. Sed quare adhuc istam civitatem lateret, scire non possum. Ergo pauci audite pauca: quia et nos in hac lassitudine corporis et aestibus non possumus multa”.

pa Kartaginy³, dwie znakomite kobiety: Perpetuę i Felicytę⁴, męczenników scyllitańskich⁵, biskupa Hippony Theogenesa⁶, Kastusa i Emiliusa⁷, diakona Mariana i lektora Jakuba⁸, biskupa Utyki Kwadrata⁹, bogate matrony: Fabię Salsę i Kryspinę¹⁰, grupę „Viginti Martyres” i „Octo Martyres”¹¹ oraz św. Feliksa i Genadiusza¹².

Z męczenników włoskich czczono w Afryce wspomnianego św. Wawrzyńca, świętych Protazego i Gerwazego¹³ oraz biskupa Ksystusa¹⁴. Oddawano też cześć kilku męczennikom hiszpańskim, a mianowicie: św. Wincentemu z Saragossy (czczono go w całym Kościele)¹⁵, św. Eulalii¹⁶, biskupowi Fruktuosowi z jego towarzyszami¹⁷.

2. Motywy kultu męczenników. Biskup Hippony mówił często o sensie i znaczeniu kultu męczenników. Jego myśli stały się później dobrem całego Kościoła. Męczeństwo chrześcijan widział w świetle życia dla Chrystusa jako najwyższą ofiarę i najczystsze urzeczywistnienie miłości Boga i bliźniego. Męczennicy chrześcijańscy:

„nie bali się ani umierać, ani cierpieć. Zwyciężył w nich Ten, kto w nich żył; tak iż tych, którzy żyli nie dla siebie, lecz dla Niego, nie interesowało umie-

³ Por. *Sermo* 310, 1, NBA 33, 632: „Spiritus Sanctus doceat nos in hac hora quae oporteat dicere; dicturi enim sumus aliquid de laude Cypriani gloriosissimi martyris, cuius Natalem hodie, sicut nostis, celebramus. Quod nomen sic frequentat Ecclesia, id est Natales, ut Natales vocet pretiosas martyrum mortes [...]. Quis enim hodie, non dicam in hac nostra civitate, sed plane per Africam totam transmarinasque regiones, non christianus solum, sed paganus, aut Iudaeus, aut etiam haereticus poterit inveniri, qui non nobiscum dicat Natalem martyris Cypriani? Quid est hoc, fratres? Quando natus sit, ignoramus; et quia hodie passus est, Natalem eius hodie celebremus. Sed illum diem non celebraremus, etsi nossemus”; zob. też *Sermones* 311-313; 313/A-313/F.

⁴ Por. *Sermo* 280, 1, NBA 33, 98; zob. też *Sermones* 281-282.

⁵ Por. Possidius, *Indiculus librorum tractatum et epistolarum S. Augustini*, PL 46, 19: „Per natalem sanctorum martyrum Scillitanorum tractatus duo”; Augustinus, *Sermo* 16 (*In natale sanctorum martyrum Scillitanorum*), ed. Denis, w: *Miscellanea Agostiniana* (= MA), I, Roma 1930, 75-80.

⁶ Por. *Sermo* 273,7, NBA 33, 8.

⁷ Por. *Sermo* 285, NBA 33, 134.

⁸ Por. *Sermo* 284, NBA 33, 120.

⁹ Por. *Sermo* 18 habitus in natale martyris Quadrati, ed. Denis, MA I 90-97.

¹⁰ Por. *Enarratio in Ps* 120, 13, NBA 27, 1454; *Enarratio in Ps* 137, 3, NBA 28, 434.

¹¹ Por. *De civitate Dei* XXII 8 i 9, NBA 5/3, 336 i 338; *Sermo* 356, 10, NBA 34, 268.

¹² Por. *De miraculis S. Stephani Protomartyris* I 2, PL 41, 834-835.

¹³ Por. *Sermo* 286, 5 i 4, NBA 33, 148.

¹⁴ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 27, 12, NBA 24/1, 632.

¹⁵ Por. *Sermo* 276, 4, NBA 33, 26: „Quae hodie regio, quae provincia transmarina, quo usque vel Romanum imperium, vel christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii?”.

¹⁶ Por. *Sermo* 313/G, 3, NBA 33, 718.

¹⁷ Por. *Sermo* 273, 2, NBA 33, 2, 4.

ranie. Chrystus darzył ich rozkoszami duchowymi, aby nie czuli bólów cielesnych i nie odstąpili, lecz przewyciężyli próbę¹⁸.

Dzięki niezłomnej wierze i czystej miłości przewyciężyli lęk przed śmiercią. Odwracając się od światowych obietnic wzniesli się do spraw wyższych. Męczennicy okazali miłość, o której Pan powiedział, iż większej być nie może¹⁹.

Chrześcijanie czczą pamiątki po męczennikach jako po świętych ludziach Bożych, którzy aż do swej śmierci cielesnej bronili prawdy. Augustyn w tym widzi wielkie znaczenie czci męczenników, że za ich zwycięstwo wyrażamy wdzięczność Bogu, odnawiamy naszą o nich pamięć, podziwiamy ich, cieszymy się z odniesionego przez nich zwycięstwa, a sami wzywając Boga na pomoc, zachęcamy siebie do zdobywania podobnych wieńców i palm. Ludzie pobożni, składając dary u grobów męczenników, przejawiają o nich dowody pięknej pamięci, ale nie są to obrzędy lub ofiary dla zmarłych jako bóstw²⁰. Myśl tę rozwija w polemice z Faustusem, który zarzucał chrześcijanom, że kult męczenników zamienili w cześć oddawaną idolom. Píše o tym w *Contra Faustum*:

„Lud chrześcijański natomiast czci pamięć męczenników uroczystościami religijnymi zarówno dla pobudzenia do naśladowania, jak też po to, żeby towarzyszyły mu ich zasługi i wspomagały modlitwy. Cześć tę jednak oddaje w taki sposób, że chociaż stawia ołtarze na ich grobach, to stawia się je samemu Bogu męczenników, nie zaś któremuś z nich. Bo i który z biskupów stojąc przy ołtarzu w miejscu poświęconym ciałem świętych powiedział: składamy ci w ofierze Piotrze, Pawle albo Cyprianie, lecz to, co się składa w ofierze, ofiaruje się Bogu, który uwieńczył męczenników, przy grobach tych, których uwieńczył. Chodzi o to, żeby to samo miejsce zachęcało do wzbudzenia silniejszego uczucia, by miłość stawiała się silniejsza zarówno dla tych, których możemy naśladować, jak i Tego, dzięki pomocy którego potrafimy naśladować²¹.

Biskup Hippony wyjaśnia, że świętym nie oddajemy tego samego kultu, jaki należy się Bogu, a co wyraża grecki termin *latreia* i oznacza służbę należną jedynie bóstwu. Takiej czci nie można oddawać komukolwiek poza samym Bogiem. Jeśli zaś ktoś popełni tego rodzaju błąd, zostaje napomniany. Ofiary składa się jedynie Bogu. O tym piszą już Dzieje Apostolskie, bo kiedy mieszkańcy Likoniu, poruszeni cudami Pawła i Barnaby, chcieli im złożyć ofiary niczym bogom, wyznali, że nie są bogami, i usiłowali im przeszkodzić (Dz 14, 7).

¹⁸ *Sermo* 280, 4, NBA 33, 102: „Martyres Christi...nec mori, nec dolere timuerunt. Vicit in eis qui vixit in eis; ut qui non sibi, sed illi vixerunt, nec mortui morerentur. Ipse eis exhibebat spirituales delicias, ne sentirent corporales molestias; quantum non defectioni, sed exercitationi sufficeret”.

¹⁹ Por. *In Joannis Evangelium tractatus* 84,1, NBA 24/2, 1260: „...impleverunt ipsi caritatem qua Dominus dixit non posse esse maiorem”.

²⁰ Por. *De civitate Dei* VIII 27, NBA 5/1, 610, 612.

²¹ *Contra Faustum* 20, 21, CSEL 25/1, 562, tłum. J. Sulowski, PSP 55, 235-236.

„Cieszymy się, że męczennicy przeszli z ziemi mozołu do krainy spoczynku”²². Bóg zrównał ich z aniołami²³, radują się z nimi w niebie²⁴. Sławimy ich, ponieważ ponieśli śmierć za prawdę, a umierając znaleźli życie.

Prawdziwy kult męczenników należy dowieść czynem, naśladować ich cnoty. Augustyn wciąż wraca do tych myśli:

„Jedynie czcić [męczenników] bez naśladowania, nie jest niczym innym, jak kłamliwym schlebaniem. Po to ustanowiono te uroczystości w Kościele, aby przez nie wspólnota członków Chrystusa poczuła się zachęcona do naśladowania męczenników Chrystusa. Taka jest jedyna korzyść tej uroczystości, innej nie ma”²⁵.

„Jeśli nie możemy naśladować ich czynem, naśladowujmy miłością, jeśli nie w chwale, przynajmniej w radości; jeśli nie w zasługach, to w pragnieniach; jeśli nie w cierpieniu, to we współczuciu, jeśli nie w wywyższeniu, to w zjednoczeniu”²⁶.

Bardzo istotny motyw czci męczenników tkwi w przekonaniu, że męczennicy wypraszają u Boga pomoc braciom na ziemi²⁷. Bóg jest możny uwolnić nas od wszelkiego zła modlitwami św. Cypriana i wszystkich świętych:

„Doskonała jest sprawiedliwość męczenników, ponieważ w samej męce osiągnęli doskonałość. Dlatego nie zanoszą się za nimi modłów w Kościele. Za innych zmarłych wiernych modli się, za męczenników nie modli się. Oni bowiem odeszli tak doskonali, że nie muszą być przez nas wspierani, lecz są naszymi obrońcami”²⁸.

Kościół obchodzi święta męczenników, by lud odciągnąć od pogańskich teatrów. Augustyn kończy pewne kazanie, które wygłosił w Kartaginie, zwracając w tej materii uwagę:

„Również i na dzień jutrzejszy zapraszamy was, wasza Miłość. Jak posłysz-

²² *Sermo* 326, NBA 33, 796: „Laetatur, quia de terra laboris ad regionem quietis martyres transierunt”.

²³ Por. *De civitate Dei* VIII 27, NBA 5/1, 610: „...sanctis suis angelis caelesti honore sociavit”.

²⁴ Por. *Sermo* 325, 1, NBA 33, 792: „...in caelis cum angelis gaudent”.

²⁵ Tamże: „Sed honorare, et non imitari, nihil est aliud quam mendaciter adulari. Ad hoc ergo istae festivitates in Ecclesia constitutae sunt Christi, ut per eas congregatio membrorum Christi admoneatur imitari martyres Christi. Haec est omnino huius festivitatis utilitas, alia non est”.

²⁶ *Sermo* 280,6, NBA 33, 104: „Si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu; si non gloria, certe laetitia; si non meritis, votes; si non passione, compassione; si non excellentia, connexione”; zob. *Sermo* 302, 1, NBA 33, 490.

²⁷ Por. *Contra Faustum* XX 21, CSEL 25/1, 562: „Populus autem christianus memorias martyrum religiosa sollemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur”, zob. wyżej n. 21.

²⁸ *Sermo* 285, 5, NBA 33, 138: „Martyrium perfecta iustitia est, quoniam in ipsa passione perfecti sunt. Ideo pro illis in Ecclesia non oratur. Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martyribus non oratur: tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed advocati”.

liśmy, tamci jutro będą mieli morze w teatrze: my miejmy port w Chrystusie. Ale ponieważ pojutrze, czyli w czwarty dzień tygodnia, nie możemy przybyć do stołu Cypriana, gdyż wypada święto świętych męczenników – jutro przy stole [Cypriana – A.E.] się zbierzmy”²⁹.

„Co dopiero obejrzelśmy dużą walkę siedmiu braci i ich matki. Jaka potężna walka, moi bracia, jeśli umiemy przyglądać się wewnątrz! Porównajcie z tym świętym przedstawieniem rozkosze i radości teatrów! Tam oczy płamią się, tu serca się oczyszczają; tu widz zasługuje na pochwałę, jeśli był naśladowcą; tam zaś widz narobi sobie wstydu, a naśladowca pozbawi sławy. Ja kocham męczenników, ja im się przyglądam. Kiedy czyta się opis ich męki, rozważam [go – A.E.]. Powiedz mi, bądź taki, jak oni, i pochwalileś mnie. Ty oglądasz mim, oglądasz pantomim; chcę ci powiedzieć: bądź taki i nie gniewaj się. Jeśli zaś mówię tobie: taki jesteś, i gniewasz się, uczynią ciebie winnym nie moje słowa, lecz twoja złość”³⁰.

Najgłębszą podstawą czci męczenników dostrzega Augustyn w końcu w tym, że chwała męczenników jest chwałą Boga³¹. Cześć świętych przechodzi na uczczenie Boga, bo siłą męczenników, zarówno kobiet jak i mężczyzn, jest sam Chrystus.

DE MARTYRUM IN SCRIPTIS SANCTI AUGUSTINI CULTU

(Argumentum)

Augustinus enumerat: Cyprianum, Perpetuam et Felicitam, martyres Scyllitanorum, episcopum Hipponensem Theogenem, Castum et Aemilium, diaconum Marianum et lectorem Iacobum, episcopi Uticae Quadratum, Fabiam Salsam et Crispinam, viginti martyres, octo martyres, sanctum Felicem et Gennadium. Celebrabantur etiam martyres Italici: Laurentius, Protasius et Gervasius et episcopus Xystus atque pauci martyres Hispanici: Laurentius a Saragossa, sancta Eulalia, episcopus Fructuosus cum sociis – propter Christum facti sunt martyres.

²⁹ *Enarratio in Ps* 80, 23, NBA 26, 1146: „Etiam in crastinum diem invitamus Caritatem vestram. Cras illi habent, ut audivimus, mare in theatro: nos habemus portum in Christo. Sed quoniam perendino die, id est, quarta sabbati, non possumus ad mensam Cypriani convenire, quia festivitas est sanctorum martyrum; crastino ad ipsam mensam conveniamus”.

³⁰ *Sermo* 17, 7, ed. Denis, MA I 87: „Modo spectavimus magum certamen septem fratrum et matris illorum. Quale certamen, fratres mei, si noverunt mentes nostrae spectare! Comparete huic sancto spectaculo voluptates et delicias theatrorum. Ibi oculi inquinantur, hic corda mundantur: hic laudabilis est spectator, si fuerit imitator; ibi autem et spectator turpis est, et imitator infamis. Denique amo martyres, specto martyres: quando leguntur passiones martyrum, specto. Dic mihi, talis sis, et laudasti. Tu specta mimum, specta pantomimum; dicam tibi, talis sis, et noli irasci. Si autem dico tibi, talis sis, et irasceris, faciunt te reum non verba mea, sed iracundia tua”.

³¹ Por. *Sermo* 313, 2, NBA 33, 660: „Quid enim nisi Dei sunt laudes tanti martyris laudes”.

Christiani – catholici celebrant sollemnitates martyrum ad exhortationem fidelium. Colunt Deum, quem colunt et martyres. Tempia et sacrificia non martyribus, sed Deo soli exhibentur. Martyres loco meliore recitantur ad altare. In diebus martyrum cogitandum de ipsorum sequendis vestigiis. Martyres laudandi et amandi, Deus martyrum colendus.

Ks. Adam M. FILIPOWICZ
(Warszawa, UKSW)

CHRZEŚCJAŃSTWO A REINKARNACJA I METEMPSYCHOZA W ŚWIECIE POLEMIKI TERTULIANA Z PLATONEM

Od pradawnych czasów ludzie wyrażali wiarę w istnienie jakichś form życia po śmierci. Świadczą o tym chociażby formy pochówków, szacunek dla zmarłych a nawet ich kult. Wyrazem takich przekonań stawały się też liczne mity, legendy i wierzenia oraz poglądy wielu mędrców i filozofów, zachowane także w ich pismach. Wśród wielu kultur starożytnych odnajdujemy przeróżne ślady przekonań o nieśmiertelności pierwiastka duchowego (duszy, ducha, intelektu) w człowieku i przekonaniu o reinkarnacji i metempsychozie. Co ciekawe, poglądy te łączyły się niekiedy z zagadnieniami początków życia ludzkiego i pochodzenia duszy. Tak było np. w Indiach, w Egipcie czy też w starożytnej Grecji i Rzymie¹. Rodzące się na początku nowej ery chrześcijaństwo głosiło poglądy o nieśmiertelności duszy ludzkiej, ale także o zmartwychwstaniu umarłych. Wprawdzie i w judaizmie budziły się przeświadczenia o zmartwychwstaniu, wystarczy przytoczyć chociażby słynny spór faryzeuszy z saduceuszami², ale dalekie to było jeszcze od nauki Jezusa Chrystusa. Można postawić zatem pytanie, jak chrześcijaństwo radziło sobie w pierwszych wiekach w zderzeniu z wielką odmiennością poglądów świata pogańskiego na życie pozagrobowe.

Niniejsze opracowanie podejmuje te zagadnienia w świetle polemiki Tertuliana z Platonem, która bardzo mocno uwidacznia się w pismach chrześcijańskiego apologety z przełomu II i III wieku³. W sposób szczególny nasza analiza dotyczyć będzie fragmentów traktatu *De anima*, w którym chrześci-

¹ Por. B. Domergue, *La réincarnation et la divinisation de l'homme dans les religions. Approche phénoménologique et théologique*, Roma 1997, 15-22 (Indie); 22-32 (Chiny); 33-39 (Egipt); 55-68 (Grecja); N. Bischofberger, *Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie*, Mainz 1996, 22-33.

² Por. Mt 22, 23-34; Mk 12, 18-27; Łk 20, 27-40; Dz 23, 6-10.

³ Quintus Septimius Florens Tertulianus, tak brzmi jego pełne łacińskie imię, uchodzi za ojca teologii zachodniej i twórcę łaciny chrześcijańskiej. Pochodził z Kartaginy, żył w latach ok. 155-220, por. J. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. Czasy - życie - dzieła*, Poznań 1949; W. Turek, *Tertulian*, OŻ XV, Kraków 1999; J.C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

jański apologeta stara się wyjaśnić możliwie wszystkie kwestie wiążące się z ludzką duszą⁴. Zanim ta problematyka zostanie omówiona, wydaje się stosownym dokonanie pewnej systematyzacji pojęć⁵, co może ułatwić zrozumienie tematu.

Życie po śmierci – ogólne przekonanie, że wraz ze śmiercią kończy się życie doczesne, ale egzystencja jest kontynuowana w innej formie w przestrzeni poza ziemskiej (np. w zaświatach, w miejscu wiecznej szczęśliwości, w miejscu będącym jedynie odbiciem życia ziemskiego, w otchłani, w królestwie Bożym) lub na ziemi np. w postaci nowego wcielenia.

Nieśmiertelność – przymiot powodujący, że byt, który go posiada, nie podlega śmierci, nie ginie i nie ulega unicestwieniu w doświadczeniu śmierci; Bóg będąc Panem życia nie podlega śmierci, nieśmiertelne są istoty duchowe, nieśmiertelna jest dusza jako tchnienie Boga w człowieku; niektórzy głoszą nieśmiertelność umysłu, intelektu, inteligencji. W dziejach starożytnej myśli greckiej można wyróżnić pięć stanowisk dotyczących doktryny nieśmiertelności: 1). większość filozofów przyjmuje tę doktrynę, różnie ją jednak motywując i opisując; wiara w nieśmiertelność wkracza do kultury i filozofii greckiej za pośrednictwem orfizmu; u presokratyków nauka ta występuje, choć niezależnie, obok nauki o φύσις; Platon przez swoją naukę o *ideach* dał podstawy do spekulatywnego uzasadnienia tej wiary na płaszczyźnie filozoficznej; u późnego Platona jest mowa o nieśmiertelności jedynie rozumnej części, stworzonej przez Demiurga, a nie części nierozumnej, będącej dziełem bogów stworzonych; w pismach egzoterycznych Arystotelesa odnajdujemy tę samą naukę, co u Platona, ale w pismach ezoterycznych mamy wyraźnie potwierdzoną naukę o nieśmiertelności części rozumnej (νοῦς), przy jednoczesnym odrzuceniu poglądów orfickich; medioplatonicy oraz neopitagorejczycy także bronią nieśmiertelności duszy, co osiąga szczyt w nauce neoplatońskiej o duszy-hipostazie; 2). niektórzy, np. stoicy uznają, że dusze, przynajmniej te mędrców, żyją jeszcze jakiś czas po śmierci ciała, ale nie wiecznie, najwyżej do kolejnego powszechnego zognienia; 3). część filozofów, np. Sokrates, przyjmuje postawę agnostyczną, nie przyjmując nieśmiertelności duszy, ale też jej nie negując; 4). inni, przede wszystkim epikurejczycy, zdecydowanie kwestionowali nieśmiertelność duszy; 5). jeszcze inni przyjmują pewien rodzaj nieśmiertelności nieosobowej, np. Aleksander z Afrodyzji⁶. Należy tu za-

⁴ W niniejszym opracowaniu posłużono się następującymi wydaniem interesujących nas dzieł Tertuliana i Platona: Q.S.F. Tertullianus, *Opera*, CCL 1-2, Turnholt 1954; Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL 2, 779-869; Tertulliano, *L'anima*, a cura di M. Menghi, Venezia 1988; Tertullianus, *De anima*, edited with introduction and commentary J.H. Waszink, Amsterdam 1947; Platon, *Dialogi*, wstęp i tłum. W. Witwicki, t. 1-2, Kęty 1999; *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, Kęty 1999.

⁵ Poniższą systematyzację pojęć opracowano głównie w oparciu o „Słownik i skorowidz głównych pojęć związanych z filozofią starożytną”, w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 5, Lublin 2002, 15-268.

⁶ Por. hasło: *Nieśmiertelność*, tamże, s. 149-150.

znaczyć, że nauka o nieśmiertelności duszy, bardziej typowa jest dla filozofii starożytnej, niż dla chrześcijaństwa, które mówi przede wszystkim o zmartwychwstaniu ciał. Pociąga to za sobą konsekwencje zarówno teologiczne, jak i antropologiczne, niemal zupełnie różne od poglądów charakterystycznych w myśli greckiej⁷.

Zmartwychwstanie – w chrześcijaństwie nauka o życiu wiecznym człowieka po śmierci, która wiąże się nie tylko z nieśmiertelnością duszy ludzkiej, ale także ponownym ożywieniem ciał w dniu sądu ostatecznego, przy powtórным przyjsciu Jezusa Chrystusa na ziemię, przy końcu świata doczesnego. Fundamentem tej nauki jest Zmartwychwstanie Jezusa i Jego dzieło Zbawienia. Nauki o zmartwychwstaniu nie wolno mylić ze wskrzeszeniem, czyli zwykłym powrotem osoby zmarłej do życia doczesnego, jak w przypadku ewangelicznego Łazarza (J 11, 1-44).

Metempsychoza – wędrówka dusz: teoria głosząca możliwość ponownego, a nawet wielokrotnego, wcielania się duszy w ludzkie ciało, a także w zwierzęta lub rośliny, co w rzeczywistości oznaczałoby regresję na drodze wcieleń. Termin *metempsychoza*, choć powszechnie stosowany, z filologicznego punktu widzenia jest nieprecyzyjny, gdyż etymologicznie z greckiego oznacza *zmianę duszy*, a nie *zmianę ciała*. Dlatego właściwszy byłby termin *metensomatoza* – *zmiana ciała* lub *reinkarnacja* – *ponowne wcielenie*⁸.

Metensomatoza – zmiana ciała: termin oznaczający przejście duszy w inne ciało, niekoniecznie ludzkie, używany m.in. przez orfików i pitagorejczyków.

Palingeneza – w znaczeniu filozoficznym i religijnym termin używany na określenie reinkarnacji; oznacza odrodzenie lub *ponowne ożywienie*. W późnej tradycji platońskiej określa metempsychozę; u stoików oznacza okresowe odradzanie się i ponowne zorganizowanie kosmosu, które następuje po powszechnym zognieniu⁹.

Reinkarnacja – powtórne wcielenie; doktryna, według której duchowy pierwiastek człowieka, dusza, jakieś jestestwo psychiczne, bądź ciało subtelne, po śmierci człowieka, w kolejnym życiu przybiera nowe ciało.

Preegzystencja – teoria zakładająca, że wszystkie dusze zostały stworzone na początku i istnienie ich wyprzedza egzystencję cielesną; według niektórych teorii dusze te dopuściły się wielkiego zła, grzechu i za karę zostały skazane na przyjęcie ciała (np. religie Indii, orfizm, pitagoreizm, platonizm, orygenizm, pryscylianizm).

Zognienie kosmiczne – powszechny pożar, w którym według stoików, po upływie wielkiego roku, w którym kosmos utrzymuje się w stanie

⁷ Por. tamże, s. 150.

⁸ Por. hasło: *Metempsychoza*, tamże, s. 124-125.

⁹ Por. hasło: *Palingeneza*, tamże, s. 164.

substancjalnej równowagi między powstawaniem a ginieniem, ogień wchłania w siebie całą rzeczywistość.

I. ISTOTNE ASPEKTY POGLĄDÓW PLATONA NA TEMAT DUSZY

Pierwsze koncepcje duszy ludzkiej w kręgu kulturowym Europy wiążą się z greckimi wierzeniami przedorfickimi i orfickimi¹⁰. Wniosły one elementy nowego wzorca kultury, według których zaczęto mówić o obecności czegoś boskiego w człowieku, boskiej cząstki (δαίμων), która ma naturę przeciwną ciału i nie jest śmiertelna¹¹. Ciało było więzieniem i grobem, w który dusza popadła na skutek pierwotnej winy. To dusza (ψυχή – δαίμων) przychodziła z kosmosu¹² i do niego wracała, podczas snu błąkała się po przestworzach. Uwięziona w ciele dusza miała rozluźniać z nim swe związki i od niego uwalniać, dlatego jej prawdziwa natura ujawniała się w czasie snu ciała, lub gdy ciało było bliskie śmierci.

Przez ascezę i zmaganie się ze złem dusza ulegała oczyszczeniu, czemu służyły także określone rytury i praktyki religijne¹³, a przez transmigrację i metempsychozę stopniowo dorastała do *Królestwa Błogosławionych*¹⁴. Orficy wyznawali zatem wiarę w reinkarnację jako formę pokutowania duszy, i wszystkim ludziom, zależnie od tego, jakie prowadzili życie, należała się nagroda lub kara. Był to aspekt o charakterze wyraźnie moralnym¹⁵.

¹⁰ Wierzenia orfickie łączyły się z kultem Dionizosa i związane były z ruchem religijnym, odwołującym się do mitycznego śpiewaka i poety Orfeusza – jako inicjatora. Szczyt ich popularności przypada na przełom VII i VI w. prz. Chr. Mitologia i literatura orficka (tzw. Hymny orfickie) zawiera swoistą teogonię, mającą przedłużenie w kosmogonii i specyficznej antropologii, por. D. Dembińska, *Orfizm*, w: *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996, 143. Szerzej na temat orfizmu i związanej z nim mitologii, teogonii i antropologii por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 2, Warszawa 1994, 121-135; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2000, 447-465.

¹¹ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 50 i 451. Powstała pierwsza dualistyczna koncepcja duszy (δαίμων) i ciała (miejsce, gdzie dusza pokutuje); człowiek zaczyna dostrzegać w sobie dwie zwalczające się zasady i zaczyna rozumieć, że skłonności, które w sobie nosi, musi czasem powstrzymywać czy tłumić, bo nie wszystkie są dobre.

¹² Orficy prawdopodobnie uznawali też preegzystencję dusz; w *De anima* (I 410b-411a) Arystotelesa możemy przeczytać: „Te same zastrzeżenia budzi także teoria [duszy] w poematach zwanych orfickimi; głosi ona mianowicie, że dusza unoszona wiatrami wchodzi ze wszechświata do wnętrza w procesie oddychania. Nie może to jednak zachodzić w roślinach i niektórych zwierzętach, nie wszystkie [z nich] bowiem oddychają. Uszło to uwagi zwolenników tej teorii”, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, 65-66. Natura duszy była powietrzem, tchnieniem, por. F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, introduzione di G. Reale, Milano 1997, 79.

¹³ O oczyszczeniach w orfizmie por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 464-465.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 457; zob. Plato, *Leges* IX 870D-E; IX 872D-E.

Wierzenia określane mianem metempsychozy i reinkarnacji rozpowszechniane przez orfików, pitagorejczyków i Empedoklesa, z problematyką filozoficzną zostały ściśle związane przez Platona¹⁶. W jego *Kratylosie* możemy przeczytać:

„Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało (σῶμα) jest grobem (σῆμα) duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało siebie okazuje, dając znak (σημαίνει) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (σῆμα). Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę, bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocną osłonę, podobną do więzienia, aby się w nim zachować (σώζεται), dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa τὸ σῶμα (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzania tutaj ani jednej litery”¹⁷.

Dla Platona dusza była czynnikiem życia, bez którego ciało pozostawało martwe. To ona wprowadza ciało w ruch, jest źródłem ruchu i życia, przez co jest przeciwieństwem materii, która z natury jest bezwładna. Ciało jest więzieniem i grobem duszy, a śmierć w zasadzie wyzwoleniem duszy i bramą do prawdziwego jej życia, którego pełnię ułatwia filozoficzne poznanie, przez które dusza oczyszcza się, leczy i wznosi ku górze¹⁸.

Platon wyszedł poza orfizm i sokratyzm twierdząc, że istotne jest to, że dusza jest nieśmiertelna. Wśród dowodów na nieśmiertelność duszy¹⁹ należy wymienić, iż jest ona zdolna do poznania rzeczy niezmiennych i wiecznych, musi zatem mieć pokrewną naturę oraz być niezmienną i wieczną, kieruje i rządzi ciałem, kierowanie zaś jest cechą boskości, a boskość wiąże się z nieśmiertelnością²⁰; dusza, której istotną cechą jest życie i idea życia, nie może przyjąć do siebie śmierci²¹; dusza będąc zasadą ruchu, a przez to zasadą życia, jest nieśmiertelna, gdyż zasada ruchu nie może zniknąć²². Pochodzenie dusz nie do końca jest jednak jasno przez Platona przedstawione; w dialogach wcześniejszych od *Timaiosa* wydają się nie mieć początku, w *Timaiosie* zaś Platon stwierdza, że utworzone zostały przez Demiurga. Z nieśmiertelnością związane są losy duszy po śmierci, która w Hadesie podlegała osądowi na

¹⁶ Por. hasło: *Metempsychoza*, w: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, s. 124-125.

¹⁷ Plato, *Cratylus* 400c, tłum. Z. Brzostowska: Platon, *Kratylos*, Lublin 1990, 70-71. Winę pierwotną miałby wyjaśniać mit Dionizosa i Tytanów z teogonii Hezjoda, tłumaczący obecność w ludziach stałą skłonność do dobra i do zła: ludzie powstałi z prochów Tytanów, porażonych piorunem przez Zeusa, za pożarcie jego syna Dionizosa; dusza stanowi część dionizyjską w człowieku i z nią wiąże się skłonność do dobra, ciało zaś jest częścią tytaniczną i z nim wiąże się zło, por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 463.

¹⁸ Por. Plato, *Phaedo* 66B-67B; 69A-D; 83B-E.

¹⁹ Opis dowodów Platona na nieśmiertelność duszy zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 221-228.

²⁰ Por. Plato, *Phaedo* 79A-80B.

²¹ Por. tamże 102B-107B.

²² Por. Plato, *Phaedrus* 245C-246A.

podstawie moralnego kryterium cnoty i wady, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, umiarkowania i rozwiązłości. Za sprawiedliwość dusza otrzymać miała nagrodę na Wyspach Szczęśliwych, za niesprawiedliwość wieczną karę w czeluściach Tartaru; mogła też być czasowo ukarana przechodząc pokutę i ulegając stosownemu oczyszczeniu²³. Platon przyjmował naukę o reinkarnacji i metempsychozie jako zadośćuczynienie za życie moralnie złe²⁴. W *Państwie* stwierdza, że ponieważ liczba dusz jest ograniczona i w pewnym momencie żadna z nich nie pozostałaby na ziemi, pozaziemska nagroda i kara muszą być ograniczone maksymalnie do tysiąca lat, po czym dusze ponownie muszą powrócić i wstąpić w ciała²⁵.

Poglądy Platona na temat życia pozagrobowego odczytujemy przede wszystkim w dwóch dialogach: w *Fedonie* na temat nieśmiertelności duszy i w *Fajdosie* na temat stosunku duszy do idei. Platon głosił zarówno preegzystencję, jak też reinkarnację, uznawał nieśmiertelność duszy. Tak np. opisuje pochodzenie dusz i ich przeznaczenie w *Timaiosie*:

„To powiedział [Demiurg] i znowu do tego pierwszego mózdzierza, w którym duszę wszechświata był zmieszał i utarł, zlał resztki pozostałe po robocie poprzedniej i mieszał jakoś w ten sam sposób, ale składniki mieszaniny już nie były takie same i nie zachowywały się tak samo, tylko były drugo- i trzeciorzędne. Zgotowawszy wszystko, rozdrobił to na tyle dusz, ile jest gwiazd, i każdą duszę jednej gwiazdzie przydzielił, a wsadziwszy ją jakby na wóz – pokazał jej naturę wszechświata i powiedział im prawa przeznaczone. Że pierwsze narodziny miały być pierwsze dla wszystkich, aby nikt nie był przez nikogo pokrzywdzony. I trzeba, żeby dusze były rozsiane po gwiazdach – każda żeby poszła na odpowiednie dla niej narzędzie czasów – i żeby się każda stała istotą żywą, najbardziej zbożną. A że natura ludzka jest dwojaka, żeby lepszy był ten rodzaj, który się później miał nazywać mężczyzną. A gdy z konieczności zaszczerpione zostaną w ciała i do ciał ich zacznie jedno przychodzić, a drugie z nich będzie odchodziło, trzeba będzie, żeby jednakowo u wszystkich była wrodzona zdolność do spostrzegania pod wpływem doznań gwałtownych. Po drugie, miłość zmieszana z rozkoszy i z cierpienia, a oprócz tego strach i gniew, i wszystko, co za tym idzie, i co jest jedno drugiemu z natury przeciwne. Jeżeli nad tymi rzeczami zapanować potrafią, będą mogli żyć w sprawiedliwości, a jeśli one zapanują nad nimi, w zbrodni. Kto czas odpowiedni przeżyje dobrze, ten znowu pójdzie mieszkać na gwiazdzie, do której prawnie przynależy, i życie będzie miał szczęśliwe i takie, do którego nawykł. A kto na tym punkcie pobłądził, ten przy drugich narodzinach przybierze naturę kobiety. A kto się jeszcze w tych warunkach zła nie pozbędzie,

²³ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 228-233.

²⁴ Por. Plato, *Phaedo* 81C-82C; *Timaeus* 42B-D; szerzej na ten temat zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 233-241.

²⁵ Por. Plato, *Respublica* X 617-619.

ten zależnie od tego, jak grzeszył, na podobieństwo tego, jak się jego charakter rozwijał, jakąś taką zawsze przyjmie naturę zwierzęcą i przemieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie, aż pójdzie w sobie samym za obiegami tego, co identyczne i podobne, potrafi opanować rozumem tę wielką masę i to, co później do niego przyrosło z ognia, z wody, i z powietrza i z ziemi, a co hałaśliwe jest i nierozumne, i człowiek wróci do swego stanu pierwotnego, który był najlepszy”²⁶.

Platon uważał więc, że dusza zanim połączyła się z ciałem, istniała w świecie idei²⁷. Według niego bowiem, istnieje świat idei i świat rzeczy; idee istnieją i są wzorami rzeczy, które stają się ich odwzorowaniem; zatem cały świat rzeczywisty jest jedynie odwzorowaniem świata idei. Dusza za popełnione zło, została za karę zamknięta w ludzkim ciele, a po śmierci musi przejść serię kolejnych wcieleń, dopóki nie oczyści się z win. W pierwszym okresie po śmierci dusza zachowuje swoją osobowość i doznaje kar lub nagród za zło lub dobro poczynione na ziemi. Okres ten nie może trwać jednak dłużej niż tysiąc lat, po czym następuje reinkarnacja duszy w inne ciało, niekoniecznie ludzkie. Po odpokutowaniu win wyrzekając się świata zmysłów i szukając schronienia w tym, co ponadczasowe i uchwytnie jedynie rozumem, dusza powraca do świata idei, gdzie dokonuje się apokatastaza, czyli przywrócenie do pierwotnego stanu doskonałości²⁸. Z teorią preegzystencji i reinkarnacji łączy się u Platona teoria anamnezy, czyli „odpomnienia” i przypominania, wskazująca na genezę i podstawę poznania²⁹. W *Menonie* dla przykładu możemy przeczytać:

„Skoro więc dusza jest nieśmiertelna i nie raz jeden się rodzi, i już wiedziała to, co tu, i to co w Hadesie wszystko, to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała. Tak, że nic dziwnego, że i o dzielności, i o innych rzeczach przypomnieć sobie potrafi to, co przecież przedtem wiedziała. A że jest całej przyrodzie pokrewna i wyuczyła się wszystkiego, więc nic nie przeszkadza, żeby przypomniawszy sobie jeden jakiś szczegół – a to ludzie nazywają uczeniem się – wszystko inne człowiek sam odnajdywał, jeżeli się trafi mężny, a nie zmęczy się i nie upadnie szukając. Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypominaniem sobie”³⁰.

Oczywiście nie chodzi tu o zwykłe przypomnienie empiryczne, ale swego rodzaju pamięć metafizyczną. Dusza mając tę samą strukturę, co ponadempiryczny świat idei, sama ten świat niegdyś oglądała, ogląd ten jednak i jej struk-

²⁶ Plato, *Timaeus* 41D-42D, Witwicki II 691-692; por. także: *Gorgias* 523; *Phaedo* 72; *Respublica* X 614.

²⁷ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 88-102.

²⁸ Por. A. Zwoliński, *Życie...ile razy?*, Kraków 1998, 45-46.

²⁹ Szerzej na temat anamnezy platońskiej por. C.E. Huber, *Anamnesis bei Plato*, München 1964; M.F. Sciacca, *Platone*, t. 1, Milano 1967, 38nn.; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 189-198.

³⁰ Plato, *Meno* 81C-D, Witwicki; por. także *Phaedo* 73-35; *Phaedrus* 249-250.

tura w kolejnych wcieleniach ulega osłabieniu, zapominaniu, ale wspomnienie nigdy nie zanika do końca i ponownie się wyłania³¹.

II. TERTULIAN I JEGO KRYTYCZNA OCENA TEORII METEMPSYCHOZY

Poglądy orficko-platońskie podtrzymywane były także w tradycji medio-platońskiej, neopitagorejskiej i neoplatońskiej, aż do końca starożytności. Nic dziwnego, że chrześcijaństwo nie mogło pozostać wobec nich obojętne, zwalczając je jako „pogańskie brednie” lub, później, jako błąd orygenesowski³². Przytoczona w zarysie nauka Platona spotkała się z ostrą krytyką ze strony wczesnochrześcijańskiego pisarza Tertuliana. Problematykę wędrówki dusz i reinkarnacji podjął on w traktacie *De anima*, przy okazji omawiania kwestii związanych z pochodzeniem duszy³³. Zagadnienia te zawarte są szczególnie w rozdziałach 23-33 *De anima*, chociaż już w rozdziale 22 kartagiński pisarz podając opisową definicję duszy stwierdza, że uważa „duszę za zrodzoną z tchnienia Bożego”, jak również „za pochodzącą od jednej tylko duszy”³⁴.

Zanim Tertulian przystąpił do omówienia kwestii pochodzenia duszy z tchnienia Bożego i od jednej duszy prarodzica, rozpoczął od przytoczenia poglądów gnostyckich³⁵ i platońskich, dotyczących losów ludzkiej duszy. Kartagińczyk nie zgadza się z gnostykami w kwestii poglądów na temat pochodzenia duszy. Nie wchodzi jednak z nimi w głębszą polemikę, jedynie przytacza ich błędne teorie o pochodzeniu dusz z niebios i niewątpliwym powrocie do nich³⁶. Najpierw wymienia Saturnina³⁷, który miał twierdzić, że człowiek został stworzony przez aniołów, jako dzieło początkowo wątłe i słabe, chwiejne niczym robak, któremu brak sił, by się utrzymać na ziemi. Dopiero „Najwyższa Potęga” (*summa potestas*), na której podobieństwo człowiek niedokładnie został uczyniony, przez miłosierdzie wprowadziła w niego „iskierkę

³¹ Por. *Anamneza* (ἀνάμνησις), w: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, s. 23-24.

³² Por. J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w Bibliotece Focjusza*, Archiwum Filologiczne 53, Wrocław – Warszawa – Kraków 1995, 41.

³³ Kwestie pochodzenia duszy były dla filozofów starożytnych tak samo ważne, jak wyjaśnienia dotyczące kosmogogenezy, czyli pochodzenia świata. Od tego zależały bowiem nie tylko właściwości, jakie można było przypisać duszy ludzkiej, ale także antropologia, z ogólną koncepcją człowieka, jego roli i miejsca we wszechświecie.

³⁴ *De anima* 22, 2, CCL 2, 814: „Definimus animam Dei flatu natam [...] ex una redundantem. Sequitur nunc ut quomodo ex una redundet consideremus, id est, unde et quando et qua ratione sumatur”; por. J. Turmel, *Tertullien*, Paris 1904, 129-132.

³⁵ Na temat dualizmu i poglądów gnostyckich II wieku w kwestii pochodzenia świata por. E. Ravignani, *La creazione nell'Adversus Hermogenem di Tertulliano*, Roma 1963, 11-17.

³⁶ Por. *De anima* 23, CCL 2, 815.

³⁷ Saturnin, gnostyk z czasów Hadriana, podobnie jak Bazylides, był uczniem Menandra, który nawiązywał do współczesnego Apostołom Szymona Maga. Podstawowym źródłem poznania ich nauki jest *Adversus haereses* Ireneusza.

życia” (*scintillulam vitae*), która podniosła go, wyprostowała i silniej ożywiła. Po śmierci człowieka iskra ta powraca do swojej macierzy³⁸.

Karpokrates, gnostyk działający w Aleksandrii w II wieku, także dopatrywał się w sobie wyższych elementów. Jego uczniowie dusze swoje stawiali na równi z duszą Chrystusa i Apostołów, a nawet jako mogące wznieść się jeszcze wyżej, gdyż pochodzące od Najwyższej Cnoty (*de sublimi virtute*), gardziły wpływami mocy tego świata³⁹.

Apelles twierdził, że dusze zwiedzione ziemskimi powabami wyrwane zostały z niebiańskich siedzib przez ognistego anioła (*ab igneo angelo*), Boga Izraelitów i chrześcijan, i na skutek tego wtrącone w grzeszne ciało⁴⁰.

Co do walentyńian, Kartagińczyk stwierdza, że zaszczipiają w dusze nasienie mądrości (*semen Sophiae*), dzięki któremu potrafią one z wyobrażeń rzeczy widzialnych rozpoznać historie swoich eonów⁴¹.

Źródła powyższych herezji Tertulian widzi w nauce Platona, w jego rozważaniach na temat wędrówki dusz, wyrażonych w *Dialogach*. Kartagiński autor nie wnika zatem w polemikę z poszczególnymi herezjami, ale uważa za stosowne odnieść się jedynie do Platona. Zarzuca mu, że żaden z jego argumentów nie wytrzyma krytyki i należy całkowicie odrzucić teorię o niezrodzoności dusz, o ich zamieszkaniu niegdyś w sferach niebiańskich i oglądaniu tam Boga, o ich zstępowaniu stamtąd na ziemię i przypominaniu przez nie tego, co przedtem poznały⁴². Występuje zdecydowanie przeciwko teorii o wędrówce dusz oraz przeciw teorii preegzystencji o pierwotnym przebywaniu dusz u Boga i obcowaniu ich ze światem idei, a także przeciw teorii anamnezy (μᾱθήσεις ἀναμνήσεις), jakoby dusze zstępując na ziemię zapomniały o wszystkim, co wcześniej widziały, a wszelka zdobyta wiedza miałaby być tylko przypominaniem tego. W *Fajdrosie* Platon pisał:

„Bo, jakeśmy mówili, w naturze każdej duszy człowieka leży oglądanie bytów; inaczej by nie była weszła w nasze ciało, ale przypomnieć sobie z tego, co tu, rzeczy z tamtego świata, nie każda dusza równie łatwo potrafi, bo niejedna za krótko widziała to, co tam, a inna, spadłszy tu, nie miała szczęścia i jakimś podobieństwem zwiedziona tknęła się grzechu i zapomina o tym świętym, co kiedyś oglądała. I taka, jeśli kiedy zobaczy coś podobnego do

³⁸ Por. *De anima* 23, 1, CCL 2, 815; Irenaeus, *Adversus haereses* II 18, 1, PG 7, 767-768 lub SCh 294, 174.

³⁹ Por. *De anima* 23, 2, CCL 2, 815; Irenaeus, *Adversus haereses* I, 20, 1, PG 7, 655 lub SCh 264, 288-289. Na temat doktryny Karpokratesa zob. G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983, 241n; J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Madrit 1984, 263-264.

⁴⁰ Por. *De anima* 23, 3, CCL 2, 815; zob. też: *De praescriptione haereticorum* 34, 8, CCL 1, 215; *De carne Christi* 8, 5-6, CCL 2, 890-891. Na temat doktryny Apellesa por. Filoramo, *L'attesa della fine*, s. 256-257; Quasten, *Patrologia*, t. 1, s. 268-269.

⁴¹ Por. *De anima* 23, 4, CCL 2, 815; Filoramo, *L'attesa della fine*, s. 241-242.

⁴² Por. *De anima* 23, 5-6, CCL 2, 815; Tertulian odwołuje się tu do takich dialogów Platona jak: *Phaedo* 70C i *Timaeus* 69C.

tego, co tam, zapamiętywa się i już nie panuje nad sobą, i nie wie, co się z nią dzieje, bo nie rozpoznaje należycie swego stanu⁴³.

Tertulian wykazuje sprzeczność teorii Platona: skoro dusze stoją na równi z Bogiem i zachowują szereg boskich przymiotów (nieśmiertelna, niezniszczalna, bezcielesna, niewidzialna, niewyobrażalna, pojedyncza, rozumna), nie mogą o niczym zapominać, gdyż byłyby niedoskonałe. Paradoksalnie w chrześcijaństwie, które uznaje dusze za zrodzone, a więc stworzone, stojące niżej od Boga, będące tchnieniem Boga, nie Duchem, można by przypisać duszy zdolność zapominania. Dusza bowiem, choć nieśmiertelna (co jest przymiotem boskim), jest cierpiętliwa (*passibilis*) i mogłaby tracić coś z tego, co posiada, a więc mogłaby także zapominać⁴⁴.

Dając kolejny kontrargument Tertulian stwierdza, że można stracić wiedzę nabytą, wyuczoną, ale nie naturalną. Skoro nie tracimy wiedzy naturalnej na poziomie zmysłów czy instynktów, to tym bardziej nie tracilibyśmy jej na poziomie umysłowym. Naturalna wiedza nie zmniejsza się nigdy nawet u zwierząt – oswojony lew zawsze będzie domagał się mięsa na pokarm. Człowiek, choć tak skłonny do zapominania, nie traci naturalnej wiedzy, choćby tej na poziomie zmysłowym, że oczami się widzi, uszami słyszy, nosem wącha. Także dusza, która miałaby uczestniczyć w świecie idei mocą swej natury nie mogłaby zapomnieć niczego z tego, co widziała⁴⁵.

Tertulian odrzuca także stwierdzenia Platona, że to czas i ciało powodują, iż dusze zapominają o swym wcześniejszym pochodzeniu i o kontakcie z ideami. Udowadnia, że czas nie odgrywa roli dla tego, co niezrodzone i wieczne, co nie ma początku, ani końca w czasie. Dusza zatem, którą Platon uważa za niezrodzoną, także nie może podlegać wpływom czasu i nie mieści się w kategoriach zmian czasowych⁴⁶. Podobnie rzecz ma się z ciałem, bo czy substancja zrodzona mogłaby pozbawić mocy substancję niezrodzoną? Gdyby faktycznie tak było, i ciało decydowałoby o pamięci duszy, różny byłby stopień zapomnienia, a przecież wszyscy jednakowo niczego nie pamiętają o wcześniejszym życiu duszy. Skoro ciało także nie przeszkadza duszy w przewidywaniu przyszłości, tym bardziej nie powinno przeszkadzać w pamiętaniu o przeszłości⁴⁷. Przeprowadzona krytyka teorii anamnezy pozwala zatem zakwestionować jednocześnie naukę o preegzystencji dusz.

Stwierdzając, że nauka Platona nie znajduje odpowiednika u innych filozofów i przez to staje się źródłem wszelkich herezji, Tertulian przystępuje do przedstawienia własnych poglądów na temat pochodzenia duszy z tchnie-

⁴³ Plato, *Phaedrus* 250A, Witwicki II 145-146.

⁴⁴ Por. *De anima* 24, 1-3, CCL 2, 816.

⁴⁵ Por. tamże 24, 4-6, CCL 2, 816-817.

⁴⁶ Por. tamże 24, 7-8, CCL 2, 816-817.

⁴⁷ Por. tamże 24, 9-11, CCL 2, 818.

nia Bożego i z duszy prarodzica⁴⁸, by wreszcie odeprzeć naukę o reinkarnacji i wędrówce dusz. Tertulian położył nacisk na twierdzenie, że substancja duszy i ciała jednocześnie biorą początek w akcie poczęcia. M. Menghi zaznacza, że uczynił to celowo, aby na wszelkie sposoby uniknąć dania jakichkolwiek argumentów przemawiających za metempsychozą. Teoria metempsychozy przedstawiała bowiem realne zagrożenie, chociażby dla nauki o zmartwychwstaniu ciał⁴⁹. Istotnie, Tertulian występuje zdecydowanie przeciwko takim poglądom i poddając je krytyce, wykazuje ich niedorzeczność. Przytacza szereg kontrargumentów, które zostaną tu zaprezentowane.

1. Argument z fałszywości źródeł. Zdaniem Tertuliana żadna nauka nie jest na tyle boska, co ta pochodząca od Jezusa Chrystusa i tylko w niej należy szukać prawdy. Wszelkie dociekania dotyczące reinkarnacji są jedynie ludzkim wymysłem, wytworem chorej wyobraźni. Kartagińczyk piętnuje tego typu poglądy wskazując, że źródła swe mają one w fałszywej nauce Platona⁵⁰, Pitagorasa⁵¹, Albinosa⁵², Merkuriusza Egipskiego⁵³, Szymona z Samarii⁵⁴ oraz Karpokratesa, który uzasadniał reinkarnację potrzebą pokuty za zaciągnięte winy⁵⁵.

2. Argument z odwiecznego porządku natury. Niedorzeczność metempsychozy wynika z samego faktu, że to zmarli pochodzą od żywych, a nie żywi od zmarłych. Tertulian dowodzi, że taki był porządek rzeczy od początku stworzenia. Bóg stworzył żywego człowieka i dopiero później z żywych, na skutek śmierci, wywodzili się martwi ludzie⁵⁶. Kartagińczyk stawia zatem pytanie, co miałyby być przyczyną, by późniejsze pokolenia ludzi żyjących na ziemi zaczęły wywodzić się od zmarłych, nie od żywych, wbrew pierwotnemu porządkowi natury⁵⁷.

⁴⁸ Rozważania na ten temat zostały tu pominięte, gdyż nie dotyczą wprost analizowanych w niniejszym opracowaniu zagadnień.

⁴⁹ Por. M. Menghi, *La corporietà dell'anima e l'innocenza della carne*, w: Tertulliano, *L'anima*, a cura di M. Menghi, Venezia 1988, 27 oraz 239, przyp. 229; zob. także C.E. Freppel, *Tertullien, Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1861-1862*, Paris 1887, 337-339.

⁵⁰ Por. Plato, *Phaedo* 70C.

⁵¹ Na temat zabawnych opisów zejścia Pitagorasa do Hadesu por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VIII 41, tłum. I. Krońska – K. Leśniak: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, 489; Sophocles, *Electra* 62.

⁵² Filozof medioplatonicki z II wieku po Chr., por. Tertullianus *De anima* 29, 4, CCL 2, 826; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, s. 279.

⁵³ Por. Tertullianus, *De anima* 33, 2, CCL 2, 832.

⁵⁴ Por. tamże 34, 2-5, CCL 2, 835-836.

⁵⁵ Por. tamże 35, 1-4, CCL 2, 836-837.

⁵⁶ Por. tamże 29, 1, CCL 2, 826: „Ab initio enim vivi priores, unde ab initio aequae mortui posteriores, non aliunde quam ex vivis. Illi habuerunt unde potius orirentur, dum ne ex mortuis. Isti non habuerunt unde magis deducerentur, nisi ex vivis”.

⁵⁷ Tamże 29, 2, CCL 2, 826: „Igitur si ab initio vivi non ex mortuis, cur postea ex mortuis?

Tertulian nie widzi racji, dla jakich pierwotne prawo miałoby ulec zmianie. Chcąc dopuścić taką możliwość późniejszej zmiany, na skutek której żywi pochodziliby od zmarłych, modyfikacja prawa musiałaby działać w dwie strony. Wówczas martwi nie mogliby już więcej wywodzić się z żywych, a rzeczywistość przecież temu przeczy⁵⁸.

3. Argument z fałszywości zasady przeciwieństw. Wychodząc od zmienności pierwotnego prawa porządku natury, Tertulian dochodzi do uznawanej przez Platona zasady przeciwieństw o pochodzeniu rzeczy z ich przeciwieństw (*contrarium ex contrario fiat, enantia ex enantion*)⁵⁹. Teoria o wędrówce dusz jest sprzeczna sama w sobie, gdyż narusza pierwotny porządek, jako że żywi nie mogą pochodzić od zmarłych. Nawet gdyby pierwotne prawo nie zachowało w równej mierze swej ważności co do pochodzenia żywych, jak też zmarłych, zasada przeciwieństw pozostaje nieprawdziwa:

„Jeżeli nawet nie można by było zachować na równi zasad [pierwotnego prawa], nie jest prawdą, że przeciwieństwa z przeciwieństw przekształcają się na przemian zawsze i wszędzie”⁶⁰.

Tertulian kwestionuje przeciwieństwa tego, co zrodzone i niezrodzone, wzroku i ślepoty, młodości i starości, mądrości i głupoty, bo jak stwierdza, ani zrodzonego nie wyprowadza się z niezrodzonego dlatego, jakoby przeciwieństwo powstawało z przeciwieństwa, ani wzroku nie wyprowadza się ze ślepoty, na tej podstawie, że wzrok popada w ślepotę. Także młodość nie odżyje ze starości dlatego, że starość więdnie z młodości, podobnie jak głupoty nie przytępi się mądrością tylko dlatego, że mądrość wyostrza się z głupoty⁶¹. Podważając poglądy Platona i Albinusa, wnikliwie dokonującego rozróżnienia przeciwieństw⁶², Tertulian zdecydowanie wypowiada się przeciwko wyprowadzaniu

Defecerat ille, quicumque est origini fons? An formae paenituit? Et quomodo in mortuis salva est? Non, quia ab initio mortui ex vivis, idcirco semper ex vivis?”

⁵⁸ Por. tamże: „Aut enim in utraque parte forma initii perseverasset aut in utraque mutasset, ut si vivos ex mortuis postea fieri oportuerat, perinde oporteret etiam non ex vivis effici mortuos”.

⁵⁹ Por. tamże 29, 3, CCL 2, 826; zob. *Przeciwieństwo* (ἐναντιότης, *contrarietas*), w: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, s. 196.

⁶⁰ *De anima* 29, 3, CCL 2, 826: „Si non peraequare deberet fides institutionis, non usquequaque contraria ex contrariis reformari alternant” (przekład, jeśli nie wskazano tłumacza, pochodzi od autora).

⁶¹ Por. tamże: „Et nos enim opponemus contrarietates nati et innati, visualitatis et caecitatis, iuventae et senectae, sapientiae et insipientiae; nec tamen ideo innatum de nato provenire, quia contrarium ex contrario fiat, nec visualitatem iterum ex caecitate, quia de visualitate caecitas accidat, nec iuventam rursus de senecta revivescere, quia ex iuventae senecta marcescat, nec insipientiam ex sapientia denuo obtundi, quia de insipientia sapientia acuitur”.

⁶² Por. Albinus, *Didascalikos* 25: „Τὰ τε ἄμεσα ἐναντία καὶ μὴ καθ’ αὐτὰ ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς πέφυκεν ἐξ ἀλλήλων γίνεσθαι· ἐναντίον δὲ τοῦτο, ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ζῆν, τῷ τεθνάναι· ὥς οὖν ὁ θάνατος διάκρισις ψυχῆς ἀπὸ σώματος, οὕτω καὶ ἡ ζωὴ σύννοδος ψυχῆς, οὗσης δηλονότι πρόσθεν, καὶ σώματος· εἰ δὲ καὶ ἔσται μετὰ θάνατον καὶ ἦν πρὸ τοῦ

na tej podstawie życia ze śmierci, a tym samym przeciwko założeniom teorii o wędrówce dusz:

„Także ze śmierci nie odtwarza się życie, na skutek tego, że śmierć wywodzi się z życia”⁶³.

4. Argument z liczby ludności na ziemi. Kolejny argument przeciwko metempsychozie Tertulian wyprowadza z ilości mieszkańców na ziemi. Liczba ludności byłaby stała, gdyby żywi mieli pochodzić z poprzednich zmarłych pokoleń:

„Jeśli żywi wywodziliby się ze zmarłych, tak jak zmarli z żywych, jedna i ta sama liczba ludzi winna zawsze się utrzymywać, czyli ta liczba, która na początku weszła w życie. Pierwsi bowiem wywodziliby się z martwych żywi, następnie martwi z żywych i znowu z martwych żywi [...]. Bowiemy ani więcej ani mniej by ich nie istniało, jak by powracało”⁶⁴.

Tertulian wskazuje, że tymczasem dzieje się zupełnie odwrotnie, ludności nieustannie przybywa. Powołuje się na badaczy starożytnych ludów, opisujących rozwój różnych narodów⁶⁵, których historia mówi o podbojach kolejnych krain i państw, o nieustannych wędrówkach wzrastającej liczby ludzi w poszukiwaniu wolnych terenów do zamieszkania. Na skutek przeludnienia dochodzi do wielkich migracji, człowiek wycina lasy, zasiedla wyspy, tereny góryste, zajmuje bagna i pustynie. Wobec tego brakuje nie tylko wolnych terenów, ale podstawowych surowców, a ciągle wzrastająca liczba ludności wydaje się być dla natury ciężarem nie do zniesienia⁶⁶. Tertulian zwraca uwagę, że paradoksalnie ratunkiem w tej sytuacji wydają się wojny, zarazy i głód by ukrócić ludzką pychę i przygotować miejsce dla kolejnych pokoleń. Jeśli jakiś kataklizm raz osiągnąłby śmiertelnych, to przyjmując teorię wędrówki dusz, po tysiącu latach ta sama liczba ludzi powróciłaby do życia. Zawsze z jednakową siłą i rozmiarem winno dokonywać się to zatracanie i przywracanie ludzkich pokoleń, a przecież tak się nie dzieje⁶⁷.

περιπεσεῖν σώματι, πιθανώτατον αἰδίων αὐτὴν εἶναι, οὐ γὰρ οἷόν τε τι τὸ φθεροῦν αὐτὴν νοῆσαι”; zob. K. Pawłowski, *Filozofia średniego platonizmu w Formule Albinusa ze Smyrny*, Wrocław 1998, 194-205.

⁶³ Tertullianus, *De anima* 29, 4, CCL 2, 826: „Nec tamen ex morte vita reddatur, quia ex vita mors deferatur”.

⁶⁴ Tamże 30, 1, CCL 2, 826: „si ex mortuis vivi, sicut mortui ex vivis, unus omnino et idem numerus semper haesisset omnium hominum, ille scilicet numerus qui primus vitam introisset. Priores enim mortuis vivi, dehinc mortui ex vivis et rursus ex mortuis vivi. [...]. Nam neque plures aut pauciores exissent quam redirent”.

⁶⁵ Por. np. Varro, *Antiquitates humanae*.

⁶⁶ Por. Tertullianus, *De anima* 30, 2-4, CCL 2, 827.

⁶⁷ Por. tamże 30, 4, CCL 2, 827: „Revera lues et fames et bella et voragines civitatum pro remedio deputanda, tamquam tonsura insolescentis generis humani; et tamen, cum eiusmodi secures

5. Argument z przeciagu czasu. Według Platona przerwa czasowa, jaka jest normalna pomiędzy dwoma kolejnymi wcieleniami duszy, wynosi tysiąc lat⁶⁸. Tertulian jednak nie widzi racji, dla jakich tak właśnie miałyby być. Pyta, dlaczego na przykład nie od razu po śmierci człowieka, dusza miałaby wcielić się w inne ciało. Skoro życie ludzkie tu na ziemi jest tak kruche i krótkie, w stosunku do założonego czasu tysiąca lat dla reinkarnacji, istniałoby realne zagrożenie unicestwienia rodzaju ludzkiego. Kolejne pokolenia wymarłyby, zanim pierwsze powróciłyby powtórnie do życia. Skoro tak się nie dzieje, należy odrzucić nie tylko zakładany czas odstępu pomiędzy wcieleniami, ale całą teorię metempsychozy⁶⁹.

6. Argument z poszczególności dusz i ciał. Przyjmując teorię reinkarnacji, należałoby uznać, jak podkreśla Tertulian, że poszczególni żywi ludzie pochodziliby od poszczególnych wcześniej zmarłych:

„Koniecznością byłoby zatem, aby dusze poszczególnych ciał jako poszczególne powracały w poszczególne ciała”⁷⁰.

Tak się jednak nie dzieje, chociażby w przypadku bliźniąt, czy też ciąży wielokrotnej, kiedy w jednym łonie po dwie, trzy, a nawet po pięć dusz musiałoby powracać jednocześnie⁷¹. Tertulian nawiązuje tu do teorii traducjanizmu stwierdzając, iż z faktu, że także obecnie liczne dusze pochodzą z jednej tylko duszy rodzica, należy wnioskować o pierwotnym prawie stworzenia, jako ciągle aktualnym⁷². W żaden więc sposób żywi nie będą pochodzić od zmarłych.

7. Argument z różnego wieku dusz. Kolejny dylemat stanowi wiek powracających na ziemię dusz. Dla Tertuliana jest to także argument przemawiający za odrzuceniem reinkarnacji. Skoro dusze odchodzą z tego świata w różnym wieku, dlaczego zatem twierdzi się, że wszystkie powracają w jednakowym niemowlęcym wieku:

maximam mortalium vim semel caedant, numquam restitutionem eius vivos ex mortuis reducentem post mille annos semel orbis expavit. Et hoc enim sensibile fecisset aequa vis amissionis et restitutionis, si vivi ex mortuis fierent”.

⁶⁸ Por. Plato, *Respublica* X 615A; *Phaedrus* 249A-B; Vergilius, *Aeneis* VI 748.

⁶⁹ Por. Tertullianus, *De anima* 30, 5, CCL 2, 827-828: „Cur autem mille annis post et non statim ex mortuis vivi, cum, si non statim supparetur quod erogatum, in totum absumi periclitetur praeveniente restitutionem defectione, quia nec pariasset commeatus hic vitae miliario tempori longe scilicet brevior et idcirco facilius ante extingui quam redaccendi? Igitur quae hoc modo intercidisset, si vivi ex mortuis fierent, quando non intercidit, non erit credendum vivos ex mortuis fieri”.

⁷⁰ Tamże 31, 1, CCL 2, 828: „Singulorum ergo corporum animas ut singulas in singula corpora reverti oportuerat”.

⁷¹ Por. tamże 6, 8, CCL 2, 789.

⁷² Por. tamże 31, 1, CCL 2, 828: „Et hoc autem modo primordii forma signatur, cum et nunc plures animae de una proferuntur”.

„Jak to więc możliwe, że umierający starzec powraca jako niemowlę? Jeśli jest prawdą, że dusza poza ciałem zmniejsza się cofając się w latach, czyż nie logiczniejsze by było, że po tysiącu latach powracałaby bardziej rozwinięta, bądź z pewnością zrównana przynajmniej z wiekiem swej śmierci, tak by ponownie odzyskała ten wiek, w jakim odeszła?”⁷³.

8. Argument z różnorodności charakterów i temperamentów. Niespójność teorii metempsychozy Tertulian wykazuje także na podstawie różnorodności ludzkich charakterów. Przyjmując, że powracają na ziemię te same dusze, które żyły wcześniej, także w powtórnym wcieleniu winny odznaczać się identycznymi cechami i upodobaniami:

„Nawet jeśli zawsze powracałyby te same dusze, chociażby w odmiennych formach ciał, chociażby w odmiennych kolejach losu, jednak winny wnosić ze sobą poprzednie (pierwotne) właściwości czy to temperamentu, czy zamiłowań, czy też skłonności, ponieważ niesłusznie uważane byłyby za te same, gdyby były pozbawione tych przymiotów, na podstawie których uznawane są za te same”⁷⁴.

Tertulian pyta, skąd człowiek mógłby wiedzieć, że powraca ta sama dusza, skoro nawet warunek tysiąca lat odstępu pomiędzy wcieleniami, odbiera tę możliwość poznania. Dla obecnego pokolenia bowiem dusze powracałyby zupełnie nieznane. Przytaczane także powszechnie przykłady na metempsychozę, chociażby w przypadku kolejnych wcieleń Pitagorasa (Euforbus, Pyrrus, Etalides, Hermotius), wykazują zupełną odmiennność charakterów i upodobań poszczególnych postaci, co według Tertuliana jednoznacznie świadczy o błędności tej teorii⁷⁵.

9. Argument z braku powszechności zjawiska. Zakładając prawdziwość metempsychozy, winna być ona zjawiskiem powszechnym. Musiałaby do-

⁷³ Tamże 31, 2, CCL 2, 828: „Quale est autem, ut senex defunctus infans revertatur? Si decrescit foris anima retrograda aetate, quanto magis erat ut progressior reverteretur mille post annis, certe vel coaetanea suae mortis, ut aevum quod reliquisset iterum recepisset?”.

⁷⁴ Tamże 31, 3, CCL 2, 828: „Sed etsi eadem semper revolverentur, licet non corporum quoque formas easdem, licet non factorum quoque sortes easdem, tamen vel ingeniorum et studiorum et affectionum pristinas proprietates se cum referre deberent, quoniam temere eadem haberentur carentes his per quae eadem probarentur”.

⁷⁵ Por. tamże 31, 4, CCL 2, 828-829: „Ecce enim Euphorbum militarem et bellicam animam satis constat vel de ipsa gloria clipeorum consecratorum. Pythagoran vero tam residem et inbellem, ut proelia tunc Graeciae vitans Italiae maluerit quietem geometriae et astrologiae et musicae devotus, alienus studio et affectu Euphorbi. Sed et Pyrrhus ille fallendis piscibus agebat, Pythagoras contra nec edendis, ut animalibus abstinens. Aethalides autem et Hermotimus fabam quoque in pabulis communibus inruerat, Pythagoras vero ne per fabalia quidem transeundum discipulis suis tradidit”; zob. też tamże, 28, 3, CCL 2, 825.

tyczyć całego rodzaju ludzkiego oraz, jak zaznacza Tertulian, ludzi różnego wieku i godności:

„Dlaczego tylko z ludności Grecji, a nie z całego rodzaju ludzkiego, w różnym wieku i godności, a także obojga płci, każdego dnia [dusze] wyłaniałyby się na drodze metempsychozy i metensomatozy”⁷⁶.

Autor pyta zatem ironicznie, dlaczego miałyby to dotyczyć jedynie Pitagorasa, a nie jego samego, nie mieszkańców całej Grecji, Scytów, czy też Hindusów, jakby to było przywilejem jedynie filozofów. Dlaczego nikt nie przypomni sobie, że był Chryzypem, Epikurem, Zenonem, bądź Platonem?⁷⁷ Metempsychoza pozostaje zatem ludzkim wymysłem, wytworem wyobraźni.

10. Argument z niezmienności substancji. Bardziej radykalną formą metempsychozy jest metensomatoza, dopuszczająca możliwość przechodzenia dusz w ciała zwierząt. Tertulian drwi z Empedoklesa, który miał twierdzić, że wcześniej był drzewkiem lub rybą, i pyta, dlaczego raczej nie dynią, skoro był tak mdły lub kameleonem, skoro był tak nadęty. Zaprzecza kategorycznie możliwości metensomatozy:

„My natomiast uważamy, że dusza ludzka w żaden sposób nie może przemieścić się w zwierzęta, chociażby według filozofów wywodziła się z elementarnych substancji. Dusza bowiem, choćby była czy to ogniem, czy wodą, krwią, czy duchem, powietrzem, czy światłem, należałoby wszystkie istoty żywe przeciwstawić poszczególnym postaciom substancji”⁷⁸.

Z powyższego stwierdzenia wynika, że jednym z istotniejszych argumentów przeciwko metempsychozie, jest substancjalizm duszy, a ściślej rzecz ujmując, niezmiennosc substancji duszy ludzkiej. To ona powoduje, że dusza nie może ulec reinkarnacji, gdyż traciłaby swą własną tożsamość. Nawet przy materialistycznym założeniu, że dusza pochodziłaby z prapierwiastków, wody, ognia, powietrza czy ziemi, można wskazać gatunki zwierząt o zgoła odmiennej substancji. Tertulian przeprowadza tu swoistą analizę poszczególnych rodzajów zwierząt wywodzących się z substancji przeciwnych prapierwiastkom⁷⁹ i wnioskuje,

⁷⁶ Tamże 31, 5, CCL 2, 829: „quid utique de solo Graeciae censu, ut non ex omni gente et ex omni aetate ac dignitate, ex omni denique sexu, et metempsychosis et metensomatosis cotidie existant”.

⁷⁷ Por. tamże 31, 6, CCL 2, 829.

⁷⁸ Tamże 32, 2-3, CCL 2, 830: „Dicimus animam humanam nullo modo in bestias posse transferri, etiamsi secundum philosophos ex elementiciis substantiis censetur. Sive enim ignis anima, sive aqua, sive sanguis, sive spiritus, sive aer, sive lumen, recogitare debemus contraria quaeque singulis speciebus animalia”.

⁷⁹ Por. tamże 32, 3, CCL 2, 830. Jako przeciwne na przykład substancji ognia Tertulian wymienia zwierzęta mające wywodzić się z substancji przeciwnej, a więc z wody (węże, jaszczurki, salamandry); jako przeciwne powietrzu – te, które wydają się nie oddychać (komary, mrówki, mole); jako przeciwne światłu – zwierzęta ślepe (krety, nietoperze). Ta analiza poszczególnych rodzajów zwierząt

że dusza musiałaby zupełnie zmienić swą substancję, by móc przejść w ciała zwierząt. Taka zmiana pierwotnej substancji stanowiącej o istocie wszelkich bytów, jest jednak niemożliwa. Dlatego nasz autor dalej tłumaczy:

„Choćbym nawet przyjął atomy Epikura, czy też miał wzgląd na liczby Pitagorasa, albo natrafił na idee Platona czy uznałbym entelecheje Arystotelesa, być może znalazłbym i dla tych wyobrażeń substancji istoty żywe, które przeciwstawiłbym na podstawie ich odmienności [przeciwieństwa]. Zapewniam bowiem, że z jakiegokolwiek wyżej wspomnianej substancji składałaby się dusza ludzka, nie byłaby w stanie przeobrazić się w zwierzęta tak przeciwne każdej z tych substancji i przez swoje przejście dać pochodzenie tym, przez które winna być raczej wykluczona i odrzucona aniżeli dopuszczona i przyjęta na podstawie tej pierwotnej odmienności [przeciwieństwa], która powoduje różnorodność podstawowego stanu, a w konsekwencji wszelkiej pozostałej natury”⁸⁰.

Tertulian podkreśla, że niezmiernie ważną sprawą jest rozróżnienie między samą substancją, a jej naturą. Natura bowiem substancji, jej właściwości mogą wskazywać na pewne różnice czy też podobieństwa ludzi i zwierząt, ale nigdy nie będą poświadczeniem reinkarnacji:

„Czym innym jest substancja, czym innym natura substancji. Jeśli bowiem substancja jest właściwa konkretnej rzeczy, natura może być wspólna. [...] Tak samo jeśli człowieka nazwie się wściekłym zwierzęciem lub łagodnym, dusza jednak nie jest ta sama: zaznacza się bowiem wtedy podobieństwo natury, gdy jednocześnie dostrzega się różnice substancji. Na podstawie czego osądzasz człowieka jako podobnego do zwierzęcia, potwierdzasz, że dusza nie jest ta sama, mówiąc że jest podobna, ale nie ta sama”⁸¹.

Także w Piśmie Świętym znajdują się teksty porównujące człowieka do zwierzęcia, ale zestawiają one naturę, a nie substancję⁸². Mówiąc o naturze

wyduje się wskazywać, że Tertulian znał *Naturalis historia* Pliniusza i być może na nim się wzorował; por. *Naturalis historia* IX 95 (szarańcza); tamże X 188 (jaszczurki); tamże XI 90-91 (pajaki).

⁸⁰ Tertullianus, *De anima* 32, 4, CCL 2, 830: „Ceterum si et atomos Epicuri tenerem et numeros Pythagorae viderem et ideas Platonis offenderem et entelechias Aristotelis occuparem, invenirem fors his quoque speciebus animalia quae nomine contrarietatis opponerem. Contendo enim ex quacumque substantia supra dicta constitisset humana anima, non potuisse eam in tam contraria unicuique substantiae animalia reformari et censum eis de sua translatione conferre, a quibus excludi ac respui magis haberet quam admitti et capi nomine huius primae contrarietatis, quae substantiui status diversitatem committit, tunc et reliquae per consequentem ordinem cuiusque naturae”.

⁸¹ Tamże 32, 8-9, CCL 2, 831-832: „Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae, siquidem substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis [...]. Sic et, si saeva bestia vel proba vocetur homo, sed non eadem anima: nam et tunc naturae similitudo notatur, cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Ipsum enim quod hominem similem bestiae iudicas, confiteris animam non eandem, similem dicendo, non ipsam”.

⁸² Por. tamże 32, 10, CCL 2, 832.

substancji, Tertulian ma tu na względzie jej naturalne przymioty, właściwości. Większość ich jednak jest różna u poszczególnych ludzi i zwierząt, co również stanowi argument przeciwny reinkarnacji.

11. Argument z różnicy praw natury – różnicy właściwości. Podobnie jak kwestionował Tertulian wędrówkę dusz w ciała poszczególnych ludzi na podstawie odmienności ich temperamentów, charakterów i upodobań, na tej samej zasadzie przeczy możliwości wcielania się duszy ludzkiej w zwierzęta:

„Bowiem i siedzibę odmienną otrzymała dusza ludzka, inny pokarm i wyposażenie, i zmysły, i uczucia, inny sposób rozmnażania i rodzenia, także odmienne zdolności i działania, radości, inne przykrości, wady, pożądania, upodobania [rozkosze], inne uwarunkowania zdrowotne, leki, własny wreszcie styl życia i warunki śmierci”⁸³.

12. Argument z różnicy rozmiarów ciał. Tertulian, który przypisywał duszy konkretne wymiary, używa tego również jako argumentu przeciw metematozie. Dusza wypełnia całe ciało, jak też cała jest powleczone ciałem, harmonia ta zostałaby naruszona, gdyby dopuścić możliwość wędrówki dusz w ciała zwierząt, których rozmiary są zupełnie odmienne od wielkości człowieka:

„Jakakolwiek byłaby miara i wielkość samej duszy ludzkiej, cóż uczyni w o wiele dłuższych lub mniejszych zwierzętach? Koniecznym jest bowiem, aby całe ciało wypełnione było duszą i aby dusza cała była powleczone ciałem. W jaki zatem sposób dusza człowieka wypełni słonia? W jaki sposób wprowadzić ją w komara? Jeżeli tak się rozciągnie, bądź skurczy, z pewnością ulegnie destrukcji”⁸⁴.

13. Argument z niesprawiedliwości w karach i nagrodach. Jednym z uzasadnień wędrówki dusz i ich reinkarnacji była kwestia nagrody i kary za życie człowieka na ziemi, głównie sprawa odpokutowania za popełnione zło. Tertulian zauważa, że stosownie do zasług i win, dla każdej z dusz przypisuje się inny rodzaj zwierzęcia: bądź to zwierzęta przeznaczone na zhańbienie i zabicie, czy też do ciężkiej pracy – dla dusz skazanych na pokutę; lub zwierzęta najpiękniejsze, najlepsze i pożyteczne – dla dusz idących po nagrodę⁸⁵.

⁸³ Tamże 32, 5, CCL 2, 830: „Nam et sedes alias humana anima sortita est et victus et instructus et sensus et affectus et concubitus et fetus, item ingenia, tum opera gaudia taedia vitia cupidines voluptates valetudines medicinas, suos postremo et vitae modos et exitus mortis”.

⁸⁴ Tamże 32, 6, CCL 2, 831: „ipsius animae humanae quisquis modus, quaecumque mensura, quid faciet in amplioribus longe vel minutioribus animalibus? Necesse est enim et corpus omne anima compleri et animam omnem corpore obduci. Quomodo ergo anima hominis complebit elephantum? Quomodo item obducetur in culice? Si tantum extendetur aut contrahetur, profecto periclitabitur”.

⁸⁵ Por. tamże 33, 1, CCL 2, 832.

Ponieważ natura i cechy zwierząt są odmienne od ludzkich i dusza przyjmując je musiałaby się zmienić, zatem nie byłaby już tą samą. W konsekwencji więc, jak udowadnia Kartagińczyk, nagrody i kary dostępowałyby zupełnie inne dusze, niż te, które na nie zasłużyły, a zatem i teoria reinkarnacji mija się z celem⁸⁶. Zwolennicy metempsychozy, jak zaznacza M. Menghi, nie wyrażają się wprawdzie jasno, czy dusza, która raz weszła w ciało zwierzęcia, pozostaje ta sama, czy też przyjmuje cechy danego zwierzęcia⁸⁷. J.H. Waszink wyjaśnia jednak, że to ta pierwsza teza jest z reguły poświadczona w starożytnych tekstach, także dlatego, że metempsychoza była zazwyczaj uważana za formę kary i zadośćuczynienia⁸⁸.

Kolejny argument, jaki Tertulian przytacza przeciw reinkarnacji, to nieadekwatność nagród i kar w ciałach zwierząt. Często osąd ludzki jest zbyt surowy w nakładaniu kar i zbyt łaskawy w darowaniu. Przypisywanie poszczególnym duszom za konkretne czyny losu konkretnych zwierząt jest całkowicie błędne. Niejednokrotnie bowiem najgorszy los zwierząt jest lepszy od losu ludzi – jakże zatem odpłata za najcięższe zbrodnie? – podobnie jak najlepszy żywot zwierząt nie może się równać z żadną nagrodą, nawet doczesną⁸⁹. Dlatego Tertulian wskazuje, że zakładając reinkarnację, kara może w istocie okazać się ulgą dla duszy, natomiast nagroda jej obciążeniem:

„Jakie zwierzę przypisać nieskażonej niewieście Dydonie? Jakiego ptaka przydzielić cierpliwości, jakież rodzaj zwierzęcia świętości, jakież rybę niewinności? Wszystkie te zwierzęta są w służbie człowieka, wszystkie podległe, wszystkie dane na własność. Jeżeli człowiek zostanie którymś z nich, będzie poniżony [...] Co za sądy boskie tak zwodnicze po śmierci człowieka, lekceważące w karaniu, wybredne w okazywaniu łaskawości, których ani najgorsi się nie boją, ani najlepsi nie pragną, do których raczej podążają zbrodniarze niż święci. Jedni dlatego, że szybciej uszliby doczesnej sprawiedliwości, drudzy później by jej doznali”⁹⁰.

Odpłata u kresu ludzkiego życia powinna być pełna i doskonała, czego jak wskazuje Tertulian, reinkarnacja wcale nie zapewnia. Jedynie prawdziwy osąd wyda Bóg:

⁸⁶ Por. tamże: „et hic dicam: si demutantur, non ipsae dispungentur quae merebuntur”.

⁸⁷ Por. Tertulliano, *L'anima*, a cura di M. Menghi, s. 241, przypis 256.

⁸⁸ Por. Tertullianus, *De anima*, edited with introduction and commentary by J.H. Waszink, Amsterdam 1947, 390; Homerus, *Odissea* 10, 240; Ovidius, *Metamorphoses* II 485.

⁸⁹ Por. Tertullianus, *De anima* 33, 2-10, CCL 2, 832-834.

⁹⁰ Tamże 33, 9-10, CCL 2, 834: „quam bestiam integrae feminae Didoni? quam volucrem patientia, quam pecudem sanctimonia, quem piscem innocentia sortientur? omnia famula sunt hominis, omnia subiecta, omnia mancipata. Si quid horum futurus est, diminoratur illic ille [...]. O iudicia divina post mortem humanis mendaciora, contemptibilia de poenis, fastidibilia de gratiis, quae nec pessimi metuunt nec optimi cupiant, ad quae magis scelesti quam sancti quique properabunt, illi, ut iustitiam saeculi citius evadant, isti, ut tardius eam capiant!”.

„Bóg zatem będzie sądził najpełniej, ponieważ ostatecznie, przez wieczny wyrok tak kary, jak ulgi (nagrody); przez powrót dusz nie w zwierzęta, lecz we własne ciała, i to jeden raz i w owym dniu, który zna jedynie Ojciec; aby dusza, trwając w oczekiwaniu, doświadczała się w trosce (niepokoju) wiary, wypatrując w codziennej obawie i w codziennej nadziei owego dnia, którego nie zna”⁹¹.

14. Argument z niedorzeczności nauki Szymona Maga i Karpokratesa.

Tertulian poddaje krytyce teorię metempsychozy występując przeciw herezjom gnostyckim Szymona Maga i Karpokratesa. Karpokratianie uważali, że dusze ludzi skazane są na reinkarnację. Według nich, na dusze wybranych, które podobne są do duszy Jezusa, zstępuje moc Boga, dzięki której i one są zdolne dokonać tego samego, czego dokonał Jezus. Z tej też racji wielu karpokratian siebie uznawało za równych Jezusowi⁹². Szymon z Samarii, znany z *Dziejów Apostolskich* jako Szymon Mag⁹³, miał uczyć między innymi o kolejnych wcieleniach pewnej Heleny z Tyru, którą miał wykupić i wyratować z domu publicznego. Była ona pierwszą koncepcją jego umysłu, a on jako Najwyższy Ojciec, dla niej wymyślił stworzenie aniołów i archaniołów. Ona jednak, znając projekt ojca, uciekła, stworzyła moce niższe, które nie znały Ojca i stała się ich niewolnicą, obiektem pożądania i lubieżności. Poprzez kolejne wcielenia i pokolenia uwodziła swą pięknoscią, jak niegdyś piękna Helena, której uroda wywołała wojnę trojańską⁹⁴. Tertulian kpiąc z tego typu poglądów, stwierdza, że nie mają one najmniejszego potwierdzenia w tekstach Pisma Świętego i w Bożym Objawieniu.

15. Argument ze złej interpretacji Pisma Świętego. Czy jednak świadectwa Pisma Świętego o Janie Chrzcicielu i Eliaszu: „A jeśli chcecie przyjąć, to on jest Eliaszem, który ma przyjść”; „Eliasz istotnie przyjdzie i naprawi wszystko. Lecz powiadam wam: Eliasz już przyszedł, a nie poznali go, i postąpili z nim tak, jak chcieli” (Mt 11, 14; 17, 11-12) – nie są potwierdzeniem teorii metempsychozy, jak chcą jej zwolennicy⁹⁵? Tertulian podejmuje tę kwe-

⁹¹ Tamże 33, 11, CCL 2, 834-835: „Deus itaque iudicabit plenius, quia extremius, per sententiam aeternam tam supplicii quam refrigerii nec in bestias, sed in sua corpora revertentibus animabus, et hoc semel et in eum diem quem solus pater novit, ut pendula expectatione sollicitudo fidei probetur, semper diem observans, dum semper ignorat, cotidie timens, quod cotidie sperat”.

⁹² Karpokrates z Aleksandrii działał w 1. poł. II wieku. Jego pisma się nie zachowały. Współtwórcą sekty był jego syn Epifanes. W Rzymie naukę Karpokratesa rozpowszechniała, jego uczennica Marcelina, w dobie pontyfikatu papieża Aniceta (155-166), por. A. Monaci Castagno, *Carpocrate*, DPAC I 597-598; W. Myszor, *Karpokrates – Karpokracjanie*, PEF V 509-511; A. Zmorzanka, *Życie i myśl gnostyka Karpokratesa*, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 399-407.

⁹³ Por. Dz 8, 18-24; o życiu i działalności Szymona zob. Filoramo, *L'attesa della fine*, s. 228-235.

⁹⁴ Por. Tertullianus, *De anima* 34, 2-5, CCL 2, 835-836; tamże 35, 1-4, CCL 2, 836-837.

⁹⁵ Por. tamże 35, 5-6, CCL 2, 837-838.

się i zastanawia się czy Żydzi pytając Jana: „Czy jesteś Eliaszem?” (J 1, 21), rozumieli to w duchu pitagorejskim, czy w duchu Bożego proroctwa: „Oto Ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego” (Ml 3, 23). Wyjaśnia, że metempsychoza ma dotyczyć tych, którzy wcześniej zmarli i powrócili w innym ciełe, natomiast Eliasz nie umarł, lecz został przeniesiony i może powrócić nie na zasadzie poprzedniego życia, ale spełnienia się proroctwa. Odpowiedź zatem na pytanie, w jaki sposób Eliasz jest Janem, zawarta jest w samym Piśmie Świętym:

„Masz oto słowa Anioła: «on sam – powiada – pójdzie przed ludem w duchu i mocy Eliasza», nie w jego duszy ani w ciełe. Istotnie te są właściwymi substancjami każdego człowieka, natomiast duch i moc są przyznawane z zewnątrz przez łaskę Bożą. Dlatego, zgodnie z wolą Bożą, mogą być one przeniesione w kogoś drugiego, jak już to się wcześniej zdarzyło z duchem Mojżesza”⁹⁶.

Przedstawione powyżej argumenty istotnie wydają się skutecznie przeczyć teorii o wędrówce dusz. Zresztą, jak zaznacza Tertulian, można by mówić o metempsychozie tylko w sytuacji, gdyby dusza przy przechodzeniu zachowywała swoją tożsamość i właściwości. Doświadczenie i logika jednak temu przeczy. Nie będziemy przeprowadzać tu odrębnej oceny argumentacji dokonanej przez Tertuliana. Właściwym podsumowaniem przeprowadzonej analizy wydaje się być wypowiedź samego Kartagińczyka:

„Dlatego zaznaczam: jeżeli z żadnych racji dusza nie jest zdolna do tego rodzaju przejścia w zwierzęta, ani ze względu na rozmiary ciał, ani pozostałych praw właściwych dla jej natury, to czyż zatem zmieni się stosownie do właściwości poszczególnych gatunków [zwierząt] i ich życia, przeciwnego życiu ludzkiemu, sama na skutek zmiany stając się przeciwną duszy ludzkiej? Jeżeli bowiem podlegnie zmianie, tracąc to czym była, wówczas nie będzie już tą samą; a jeżeli nie będzie już tą, którą była, rozwiązuje się sprawa metempsychozy. Nie można jej bowiem przypisywać tej duszy, która jeżeli się zmieni, nie będzie już tą samą. Można przecież by mówić o metempsychozie tylko tej duszy, która otwiera się na nią zachowując swój stan”⁹⁷.

⁹⁶ Tamże 35, 6, CCL 2, 838: „Sed quomodo Helias Johannes? Habes angeli vocem: et ipse, inquit, praecedet coram populo in virtute et in spiritu Heliae, non in anima eius nec in carne. Hae enim substantiae sui cuiusque sunt hominis, spiritus vero et virtus extrinsecus conferuntur ex Dei gratia; ita et transferri in alterum possunt ex Dei voluntate, ut factum est retro de Mosei spiritu”; por. Lb 11, 17: „Wtedy Ja zstąpię i będę z tobą mówił; wezmę z ducha, który jest w tobie, i dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu”.

⁹⁷ Tamże 32, 7, CCL 2, 831: „Et ideo adicio: si nulla ratione capax est huiusmodi translationis in animalia nec modulis corporum nec ceteris naturae suae legibus adaequantia, numquid ergo demutabitur secundum qualitates generum et vitam eorum contrariam humanae vitae, facta et ipsa contraria humanae per demutationem? enimvero si demutationem capit amittens quod fuit, non erit quae fuit; et si quae fuit non erit, soluta est metempsychosis, non adscribenda scilicet ei animae

III. STANOWISKO KOŚCIOŁA

Zdecydowana większość pisarzy wczesnochrześcijańskich, a zwłaszcza Ojcowie Kościoła, odrzucali naukę o preegzystencji dusz i reinkarnacji, której w żaden sposób nie da się pogodzić z chrześcijańską teologią o zbawieniu. Nie obyło się jednak bez błędów w nauczaniu na gruncie chrześcijańskim. Ewagriusz z Pontu i Orygenes⁹⁸ prawdopodobnie w oparciu o Platona głosili pogląd, że dusze ludzkie istniały uprzednio jako duchy i za przewinienia zostały uwieszone w ciałach ludzkich. Ich stanowisko potępił jednak Sobór Konstantynopolitański II (553)⁹⁹, a w 543 r. na synodzie w Konstantynopolu potępiono naukę o preegzystencji. W kanonie 1. postanowień synodalnych czytamy:

„Jeśli ktoś mówi lub sądzi, że dusze ludzkie istniały uprzednio jako duchy i jako święte moce, ale że – sprzykrzywszy sobie oglądanie Boga – ku złemu się zwróciły i przez to oziębły w miłości Bożej i stąd otrzymały nazwę dusz i za karę zrzucone zostały w ciała – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”¹⁰⁰.

Podobnie w IV, V, a nawet i VI wieku szerzył się pryscylianizm i manicheizm¹⁰¹, wyrosłe na nauce Pryscylina i Manesa oraz gnostyków¹⁰², w których poglądach także odnajdujemy twierdzenia o uwięzieniu duszy ludzkiej w ciele, za grzechy popełnione podczas bytowania w preegzystencji¹⁰³. To nauczanie potępił synod w Bradze, w którego kanonach (6, 9) zapisano m.in.:

„Jeśli ktoś wierzy, że dusze ludzkie najpierw mieszkały w niebie i tam zgrzeszyły, za co zostały stracone na ziemię w ciała ludzkie, jak mówi Pryscylian – n.b.w. [niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych]”¹⁰⁴.

„Jeżeli ktoś sądzi, że dusze ludzkie podlegają nieuniknionym wpływom [ciał niebieskich], jak mówili poganie i Pryscylian, niech będzie wyklęty”¹⁰⁵.

Teoria metempsychozy i reinkarnacji stojąc w całkowitej sprzeczności z nauką ewangeliczną o zmartwychwstaniu ciał i zbawieniu, na gruncie chrześcijańskim nie zyskała zwolenników i nie była przedmiotem wewnętrznych

quae, si demutabitur, non erit. Illius enim metensomatosis dicetur quaecumque eam in suo statu permanendo pateretur”.

⁹⁸ Por. B. Mondin, *Preegzystencja, nieśmiertelność, reinkarnacja*, Kraków 1996, 19-22.

⁹⁹ Por. *Concilium Constantinopolitanum II* can. 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, t. 1, ŻMT 24, Kraków 2001, 295.

¹⁰⁰ *Concilium Constantinopolitanum* can. 1, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, V 30, oprac. S. Głowa – I. Bieda, Poznań 1997 (=BF), 184.

¹⁰¹ Por. Domergue, *La réincarnation*, s. 71.

¹⁰² Por. tamże, s. 72.

¹⁰³ Por. Mondin, *Preegzystencja*, s. 18-19.

¹⁰⁴ *Concilium Bragense* can. 6, BF V 3, 175.

¹⁰⁵ Tamże can. 9, BF V 32, 184.

kontrowersji w Kościele, wskutek czego żaden z soborów ekumenicznych nie zajął oficjalnego stanowiska w tej kwestii¹⁰⁶. Można stwierdzić, że uczyniono to jedynie pośrednio, dopiero na Soborze Florenckim w 1439 r., potwierdzając chrześcijańską wiarę w ostateczne rozstrzygnięcie losów człowieka zaraz po śmierci:

„Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu nie splamili się w ogóle żadnym grzechem oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, zostali oczyszczeni w sposób wyżej podany, czy to pozostając w ciele, czy też po opuszczeniu go – zostają natychmiast przyjęte do nieba i oglądają jasno samego Boga w Trójcy Jedynej – jakim jest – w zależności od różnych zasług, jedni doskonalej od drugih. Dusze zaś tych, którzy umierają w uczynkowym grzechu śmiertelnym lub w samym grzechu pierworodnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak nierównym podlegają karom”¹⁰⁷.

Oczywiście pisarze wczesnochrześcijańscy nie szczędzili słów krytyki dla orficko-platońskich poglądów i jednoznacznie głosili naukę, że z chwilą śmierci kończy się ludzkie pielgrzymowanie oraz jakakolwiek możliwość zdobywania zasług; od razu też rozpoczyna się stan wiecznego potępienia lub zbawienia, a jedyna pokuta za grzechy, możliwa jest jedynie w czyśćcu. Spójność a zarazem nowość nauki Jezusa Chrystusa o zbawieniu i życiu wiecznym człowieka, powodowały szybki rozwój chrześcijaństwa i jego zwycięstwo w stosunku do myśli i religii pogańskiej. W obecnej dobie, gdy odradza się spirytyzm i New Age, oraz coraz silniejszy jest wpływ kultur i religii Dalekiego Wschodu, chrześcijaństwo znowu jest zagrożone propagowaniem nauk o wędrowce dusz i reinkarnacji, a wiara w zmartwychwstanie ciał i życie wieczne ulega poważnemu osłabieniu. Wobec potrzeby Nowej Ewangelizacji, do której wzywał Papież Jan Paweł II, doświadczenie Kościoła z pierwszych wieków i sięgnięcie do źródeł, zawartych w Tradycji i w nauce Ojców Kościoła, mogą być nieocenioną pomocą. Niekwestionowane zasługi Tertuliana w obronie i propagowaniu chrześcijaństwa także mogą być dzisiaj pomocne i z pewnością powinny stać się przedmiotem dalszych dociekań, tutaj przedstawionych w bardzo wąskim aspekcie.

¹⁰⁶ Por. Mondin, *Preegzystencja*, s. 149-150.

¹⁰⁷ *Concilium Florentinum. Decretum Graecorum*, BF VIII 113-114, 602; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, ŻMT 30, Kraków 2003, 471-475; por. też konstytucję *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z r. 1336, BF VIII 108-110, 598-599; *Concilium Vaticanum II: Lumen gentium* 48.

THE CHRISTIANITY AMONG REINCARNATION
AND METEMPSYCHOSIS IN CONTEXT OF TERTULLIAN'S
CONTEST WITH PLATO

(Summary)

The aim of this article is to show what the standpoint of Christianity in first centuries was among pagan conviction and teaching about reincarnation and metempsychosis. The author of this dissertation analyses Tertullian's treatise *On the Soul* in context of Plato's *Dialogues*. The first part of article puts in order meaning of terms: *life after the death*, *immortality*, *resurrection*, *metempsychosis*, *metempsychosis*, *palingenesis*, *reincarnation*, *pre-existence of the soul*. In the second part are discussed most important aspects of Plato's view on the soul. Then are presented arguments (15) which Tertullian used to criticize Plato's teaching about ideas and theory of anamnesis and to overthrow theory of reincarnation and metempsychosis. The conclusion takes recollection of standpoint and documents of the Church with reference to discussed matters.

Ks. Ryszard GROŃ
(Wrocław, PWT)

MISTYCZNE IMPLIKACJE DOKTRYNY O MIŁOŚCI AELREDA Z RIEVAULX*

Aelred z Rievaulx (1110-1165), słynny opat cysterski, należy do pisarzy zakonnych, którzy swoimi dziełami przyczynili się do stworzenia swoistej teologicznej szkoły cysterskiej¹. Ponieważ szkoła ta skupiała się wokół tematu miłości (służąc formacji duchowej mnichów), by ich prowadzić pewnie do Boga, dlatego nazywa się ją czasem „szkołą miłości”². Ponieważ uprawiano ją w klasztorach stosując zupełnie inne metody i formy od dopiero co rodzącej się scholastyki, stanowiła więc oś nauczania, które nazwano później „teologią monastyczną”³. Jako taka, bazowała na Piśmie Świętym i teologicznej tradycji augustyńskiej, czerpiąc obficie ze świadectwa poprzednich wieków i indywidualnego doświadczenia. Traktując o miłości teologia ta traktowała również o implikacjach mistycznych, czyli o doświadczeniu głębszej zażyłości z Bogiem, które są owocem życia miłości wielu chrześcijan⁴, być może również tych, którzy o niej pisali, więc i Aelreda.

Opat z Rievaulx pozostawił po sobie utwór traktujący o miłości, na podstawie którego można wyciągnąć wnioski o mistycznych implikacjach jego nauczania: *De speculo caritatis* (*O zwierciadle miłości*). Mimo iż został

* Artykuł był prezentowany na Międzynarodowym Kongresie Mediewistycznym 13-16 VII 2009 r. na Uniwersytecie w Leeds (Wielka Brytania).

¹ Na temat życia i działalności Aelreda, por. A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A study*, London 1981; R. Groń, *Aelred z Rievaulx. Wielki zapomniany Średniowiecza*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005) nr 1, 19-37.

² Por. E. Gilson, *The mystical theology of St. Bernard*, Kalamazoo 1990, 60-84; M.A. Fracheboud, *The first Cistercian spiritual writers*, Seag 2000, 64-79.

³ Por. J. Leclercq, *St. Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle*, w: *Saint Bernard théologien*, Rome 1953, 7-23; tenże, *Guerric of Igny and the Monastic School*, w: „Cistercian Studies” 2 (1962) 53-61; tenże, *The love of learning and the desire for God. A study of monastic culture*, New York 1962, 168-174; tenże, *Miłość a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997, 223-275; M. Bielawski, *Polis monachorum*, Bydgoszcz 2001, 41-51; R. Groń, *Aelred z Rievaulx – teolog monastyczny*, w: RT 53 (2006) z. 5, 137-157.

⁴ Mistyka chrześcijańska jest mądrością czerpiącą z intymnej zażyłości człowieka z Bogiem w Jezusie Chrystusie i jako taka doświadczalnym owocem życia w miłości (*caritas*), której Bóg jest źródłem i celem; więcej na ten temat por. M.R. del Genio, *Mistica (notas historicas)*, w: *Diccionario de mistica*, ed. L. Borriello – E. Caruana, Madrid 2002, 1182-1195.

on napisany w stosunkowo młodym wieku opata (kiedy miał ok. 33 lata), u początków jego działalności pisarskiej (1142-1143), wydaje się być jednak utworem dobrze przemyślanym i dojrzałym na tyle, że cała tradycja średnio-wieczna, za św. Bernardem z Clairvaux, uznała je za najlepsze dzieło Aelreda. Tu więc szczególnie należy spodziewać się najwięcej wskazówek odnośnie do mistycznego aspektu jego nauczania o miłości, niewykluczone że wziętych również z jego własnego doświadczenia.

*De speculo caritatis*⁵ zostało spisane na wyraźne życzenie Bernarda z Clairvaux, w celu rozwiązania trudności, związanej z ascetycznym charakterem miłości, praktykowanej zgodnie z *Regulą* św. Benedykta w klasztorach cysterskich, na który skarżyli się niektórzy nowi rekruci. Miało tym samym służyć dla nowicjuszy jako swoiste wprowadzenie w życie miłości Boga i bliźniego. Aelred, który pełnił wtedy funkcję mistrza nowicjatu, wydawał się więc być osobą najbardziej kompetentną do rozwiązania tego problemu.

Zgodnie z sugestią Bernarda nadał swemu utworowi tytuł *De speculo caritatis* i podzielił je na trzy części. W pierwszej podkreślił jego monastyczny charakter, stosując Biblię jako swoiste kryterium rozważań, w którym proponuje czytelnikowi przyrzeć się, niczym w zwierciadle, jego życiu miłości, porównując je do ideału Bożego⁶. Aby to zrealizować, posłużył się potrójną strukturą dzieła, według której postanowił wyjaśnić naturę miłości, wytłumaczyć zadaną przez Bernarda trudność, wreszcie ukazać sposoby jej prawdziwego praktykowania.

W mistycznym aspekcie nauki o miłości Aelreda wypływającej z tego utworu, należy zauważyć kilka elementów. Najpierw jego koncepcję szabat-u jako wiecznego spoczynku Boga, w którym znajdują swój początek i kres wszelkie stworzenia, w tym człowiek, który w postaci szczęścia ma ten szabat wryty w głębi serca, gdzie się jednoczy z Bogiem. Zjednoczenie to dokonuje się w miłości, której skuteczność po grzechu gwarantuje łaska (*caritas*). Jej drogę w człowieku toruje w pierwszym rzędzie święte człowieczeństwo Chrystusa oraz wypływające z niego specjalne duchowe łaski Boże, które prowadzą do zjednoczenia z Bogiem. Chodzi tu o proces nie pozbawiony trudów i cierpień, na wzór krzyża Chrystusowego, który dlatego jawi się jako słodkie jarzmo, określające ascetyczny charakter miłości. Wreszcie Aelred podaje różnorodne formy (tzw. trzy szabaty) i owoce miłości Boga i bliźniego w du-szy ludzkiej z podkreśleniem ważnej w niej roli uczuć.

⁵ Posługuję się krytycznym wydaniem dzieł Aelreda: *Aelredi Rievallensis Opera omnia*, ed. C.H. Talbot, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (= CCLM) 1, Turnholti 1971, 1-161 (*De speculo caritatis*).

⁶ Por. *De speculo caritatis* II 14, 35 i II 26, 78, CCLM 1, 82-83 i 103-104; więcej na temat struktury dzieła zob. Ch. Dumont, *Introduction*, w: Aelred of Rievaulx, *The mirror of charity*, Kalamazoo 1990, 49-52.

1. Boski szabat wyrity w sercu człowieka (I 3-4, 18-22). Swoistym wprowadzeniem w mistykę Aelreda z Rievaulx, jeśli o takiej można mówić, jest na pewno koncepcja szabat, jako wiecznego spoczynku Boga, w którym znajduje ujście i kres swej doskonałości wszelkie stworzenie, w tym również dążący do szczęścia człowiek. Nie jest to nowa idea w myśli teologicznej średniowiecza, jakkolwiek nasz opat rozwinął ją i ubogacił, czyniąc poniekąd własną⁷. Aelred zaczerpnął ją z biblijnego opisu stworzenia, według którego Bóg przez sześć kolejnych dni stwarzał świat, a w siódmym odpoczął⁸. Szabat Boży dotyczy właśnie tego odpoczynku⁹, a ponieważ odnosi się do samego Boga, musi być wieczny i niezmienny¹⁰. Tym samym jego odpoczynek oznacza po prostu wieczność, czyli boskość¹¹.

Spoczynek Boga polega na miłości, odzwierciedlając Jego życie wewnętrzne, jak uczy Pismo Święte, „Ojciec kocha Syna i ukazuje Mu wszystko, co czyni” (J 5, 12); z drugiej strony Jezus zapewnia, że wypełnił przykazania swego Ojca i trwa w miłości (por. J 10, 15), na co mu odpowiada Ojciec: „To jest mój syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3, 17). To wzajemne upodobanie między Ojcem i Synem jest słodką miłością, łaskawym uściskiem, uszczęśliwiającą miłością, poprzez którą Ojciec spoczywa w Synu a Syn w Ojcu, będąc w niezmałomym niczym pokoju i spoczynku, w wiecznym odpoczynku, w nieporównywalnej dobroci i miłości. Od nich pochodzi Jeden, Duch Święty, Słodycz i Pocieszenie obydwu – *Caritas*¹².

Szabat stanowi również kres doskonałości wszelkich stworzeń, które od Boga wzięły swój miłosny początek. Bóg w swej odwiecznej woli chciał po prostu podzielić się swoją miłością ze stworzeniami, stąd je stworzył i wciąż utrzymuje w istnieniu, by zdążyły stosowanie do natury każdej z nich w wyznaczonym im przez Niego kierunku. On sam jest ich fundamentem, jawiąc się jako jego doskonałościowy spoczynek. W ten sposób prowadzi je i dysponuje ku sobie, w głębokiej miłości¹³. W doskonałości tych stworzeń ukazuje się miłość Boga, Jego wola i dobro, czyli On sam, bo w nich (miłości, dobroci i woli) ma On swój byt i swoje istnienie. Tak więc zawsze spoczywa, ponieważ zawsze ma istnienie, co wyraźnie kontrastuje z przemijalnością stworzenia samego w sobie¹⁴.

We wszystkich istnieniach widać zatem pewien ślad dobroci, czyli miłości Bożej, dlatego wszystkie one, stosownie do swej natury, dążą do swego speł-

⁷ Por. A. Squire, *Aelred of Rievaulx: a study*, Kalamazoo 1981, 39.

⁸ Por. *De speculo caritatis* I 18, 52 - 19, 53.

⁹ Por. tamże I 7, 22.

¹⁰ Por. tamże I 19, 55-56.

¹¹ Por. tamże I 19, 55, CCLM 1, 35: „Requies eius, aeternitas eius, quod non est aliud quam divinitas eius”.

¹² Por. tamże I 20, 57, CCLM 1, 36: „Caritas beatissima, qua Pater in Filio, Filius repausat in Patre”.

¹³ Por. tamże I 19, 55.

¹⁴ Por. tamże I 19, 56.

nienia, by spocząć, uczestnicząc w ten sposób w powszechnym spoczynku samego Boga. Tak dzieje się z bytami nieożywionymi, które będąc w ruchu lub nieporządku zgodnie z własną naturą lgną do swego miejsca lub stanu spoczynku; podobnie z bytami ożywionymi, które zmierzają do swej pełnej realizacji, by osiąść w doskonałym bezruchu; wreszcie z nierozumnymi stworzeniami, które dążą do zaspokojenia swych naturalnych skłonności i nie spoczną dopóki ich nie osiągną¹⁵. W przypadku jednak człowieka, ta dążność do spoczynku w Bogu jest uświadomiona i wolna, i nazywa się szczęściem¹⁶.

Człowiek, będąc bytem cielesno-duchowym, może przylgnąć do Boga na sposób duchowy, do czego też został dysponowany w akcie stworzenia, kiedy to w ramach swego obrazu i podobieństwa Bożego (do Trójcy Świętej) otrzymał składające się na serce władze duchowe: rozum, pamięć i wolę, które w swych działaniach uzdolniły go (tym samym upodabniając) do „posiadania” Boga. Szczęście człowieka ma polegać na całkowitym spoczynku tych władz duchowych w Bogu: pamięć rozkoszująca się w Jego wiecznej esencji, rozum w mądrości, a wola w Jego woli, czyli w miłości¹⁷. Wprawdzie każda funkcja tych władz jest osobna, jednak ogniskuje je wolna wola, która ma zdolność kochania: jest to wtedy świadome miłowanie i rozkoszowanie się w wiecznej esencji Boga¹⁸. Na tym też polega idea zjednoczenia człowieka w jego władzach duchowych (w sercu) z Bogiem, co się dokonuje w miłości.

Wszystko to ma miejsce w głębi jestestwa człowieka, czyli na samym dnie jego duszy, tj. serca, gdzie jest zarezerwowane specjalne wzniosłe miejsce dla samego Boga¹⁹. Tak więc boski szabat ma swe odbicie w sercu człowieka, które podobnie jak pozostałe stworzenia nie ustanie w poszukiwaniu swego spoczynku, tu szczęścia w Bogu²⁰.

2. Miłość – droga do Boga (I 1-5). Od samego początku swego utworu o miłości Aelred zaznacza, że jedyną drogą do Boga jest miłość, która o tyle jest skuteczniejsza i rozkoszniejsza o ile jest czystsza, trwalsza i powszechniejsza²¹. Jakby chciał powiedzieć, że jako siła napędowa świata, miłość daje człowiekowi wrodzone prawo do bycia zawsze z Bogiem i rozkoszowania się Nim jako swym szczęściem; tak właśnie został naturalnie usposobiony:

„Podniebienie serca Cię kosztuje, ponieważ jesteś pełen słodyczy; jego oko Cię kontempluje, ponieważ jesteś pełen dobroci; serce może pomieścić Cię

¹⁵ Por. tamże I 21, 21.

¹⁶ Por. tamże I 3, 8-9 i 22, 62.

¹⁷ Por. tamże I 3, 8-9; 4, 13.

¹⁸ Por. tamże I 4, 10.

¹⁹ Por. tamże III 38, 106.

²⁰ Por. tamże I 22, 62.

²¹ Co wyraził w definicji miłości, por. tamże I 1, 2, CCLM 1, 13: „Animi delectatio, eo dulcior quo castior, eo suavior quo sincerior, eo iucundior quo latior”.

mimo, iż jesteś niezgłębiany. Kto Cię miłuje ten się rozkoszuje, i o tyle się rozkoszuje o ile bardziej kocha, ponieważ Ty sam jesteś *Caritas*²².

Szczęście to jednak zostało oddalone decyzją wolnego wyboru woli, odpowiedzialnej za kochanie, która mogła (w swej pysze) obrać inny przedmiot swego miłowania poza Bogiem i tak się też stało. Grzech pierwszych rodziców stał się paradygmatem odejścia od pierwotnego źródła szczęścia wszystkich ludzi²³. Człowiek, oddalając się od prawdziwej miłości i szczęścia w Bogu, poprzez upodobanie w stworzeniach popadł w ich niewolę kierując się teraz cielesnym pożądaniem²⁴. I choć obraz Boży został w nim zachowany, ponieważ dalej ma trzy władze duchowe zdolne Boga, to jednak utracił Jego podobieństwo, gdyż jego funkcje zatrzymują się niepotrzebnie na miłości stworzeń; stąd jego pamięć jest teraz poddana zapomnieniu, wiedza błędowi, a miłość pożądaniu²⁵.

Człowieczeństwo i ofiara krzyżowa Jezusa Chrystusa, pośrednika między Bogiem i ludźmi, stała się nową próbą miłości Boga, wzywając człowieka do odnowienia jego obrazu Bożego i przywrócenia utraconego podobieństwa. Pamięć Boża ma moc odnawiania się w nim dzięki rozważaniu Pisma Świętego, rozum przez sakrament wiary, a miłość przez praktykę życia w miłości (*caritas*)²⁶. Oczywiście doskonale odnowienie tego obrazu jest kwestią ponownego obrania przez wolę – Boga jako najwyższego dobra, dostępnego teraz w Jezusie Chrystusie i we wspomnianych środkach zbawienia. Drogą całej odnowy jest przykazanie miłości²⁷, stawiające czoła cielesnemu pożądaniu. Wszystko teraz zależy od dyspozycji wewnętrznej serca ludzkiego otwartego na miłość Bożą.

Aelred poświęca więcej uwagi temu, by wytłumaczyć, że działanie miłości jest działaniem łaski Bożej (*caritas*), która nie niweczy aktów wolnej woli człowieka, ale je wspomaga w świadomym wyborze Boga²⁸. Jego efekt to ascetyczny proces odchodzenia od pożądania cielesnego w kiedunku dobra duchowego, który angielski opat nazywa „obrzezaniem człowieka wewnętrznego i zewnętrznego” (*interioris exteriorisque hominis circumcisio*)²⁹, bowiem powstrzymuje on duszę od wszystkich grzechów głównych, źródła wad, przyczyniając się do wyrabiania cnót. Jako taki, wymaga czasu potrzebnego do całkowitego oczyszczenia, ukierunkowania i uspokojenia władz duchowych, by mogły one osiąść w Bogu. Procesem ten trwa całe życie kulminując

²² Tamże: „Et est palatum cordis cui sapis, quia dulcis es; oculus quo videris, quia bonus es; et est hic locus capax tui, qui summus es. Qui enim amat te, capit te; et tantum capit, quantum amat, quia ipse amor es, quia caritas es”, tłum. własne.

²³ Por. tamże I 4, 11.

²⁴ Por. tamże I 4, 12.

²⁵ Por. tamże I 4, 12-13.

²⁶ Por. tamże I 5, 14.

²⁷ Por. tamże I 8.

²⁸ Por. tamże I 11-14.

²⁹ Tamże I 17, 50, CCLM I, 33.

w wieczności. Wtedy już nie będzie miejsca na żadne zapomnienie pamięci, żaden błąd w umyśle, ani żadną nieuporządkowaną miłość, bowiem dusza spocznie w wiecznym pokoju, prawdzie i szczęściu³⁰, czyli w Bogu, w Jego wiecznej esencji, wiedzy i woli, tj. w szabacie Boga³¹.

3. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa (III 5, 13-14). W procesie miłosnego dochodzenia do Boga podstawową rolę w teologii Aelreda odgrywa łaska człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Wynika to logicznie z fundamentów teologii chrześcijańskiej, którą uprawia, ale jest to również specyficzna cecha całej cysterskiej teologii miłości, którą nasz opat reprezentuje. Otóż cystersi jako pierwsi zaczęli wyraźnie doceniać istotną rolę człowieczeństwa Jezusa Chrystusa w mistycznej drodze do Boga. Wobec duchowego charakteru Boskiego szczęścia, do którego należało zmierzać, a także w obliczu destrukcyjnej mocy żądzы cielesnej, która po grzechu zaczęła panować nad osłabioną wolą, odwodząc człowieka od jego prawdziwego źródła i celu, człowieczeństwo Chrystusa okazało się potężnym, kolejnym bodźcem miłości, mającym na powrót przyciągnąć ludzi do Boga. Chodziło o podanie człowiekowi w Jezusie Chrystusie cielesnych pobożnych bodźców do zakochania go w Boskiej miłości, angażując jego uczucia i zmysły tak, by przez to wyrwać go z cielesnej żądzы i zwrócić jego wolę na poziom miłości duchowej³².

Aelred z pewnymi nielicznymi wyjątkami trzyma się właśnie tej nauki³³. I chociaż *De speculo caritatis* jest jego pierwszym pisemnym utworem, wiadać w nim już jej pierwsze oznaki, które potem znajdą ujście w dojrzsalszych formach. Na przykład z okresu życia dwunastoletniego Jezusa potrafi utorować drogę mistycznego zjednoczenia z Bogiem, a potem uczynić swoją siostrę świadkiem Jezusowej ziemskiej działalności, czy wreszcie ukazać w Jezusie drogę pewnej przyjaźni z Bogiem³⁴.

W obecnym utworze angielski opat zachęca do pobożnego rozważania cielesnego aspektu życia Jezusa, kładącego tamę zwodniczemu pożądaniu. Chodzi o to, by poprzez medytację każdy mógł wzbudzić „pobożne uczucie w stosunku do ciała naszego Zbawiciela, by w ten sposób mógł kontemplan-

³⁰ Por. tamże I 5, 14.

³¹ Por. tamże I 6, 21.

³² Por. tamże III 5, 13. Więcej na ten temat, zob. R. Groń, *Kult człowieczeństwa Chrystusa. Novum mistyki cysterskiej na przykładzie twórczości Aelreda z Rievaulx*, w: *Homo orans*, V: *Modlitwa uwielbienia*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski – K. Burski, Lublin 2004, 29-51; M.L. Dutton, *Intimacy and imitation: the humanity of Christ in Cistercian spirituality*, w: *Erudition at God's service. Studies in medieval Cistercian history*, XI, ed. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1987, 33-40.

³³ Por. M.L. Dutton, *The face and the feet of God: the humanity of Christ in Bernard of Clairvaux and Aelred of Rievaulx*, w: *Bernardus Magister. Papers presented at the nonacentenary celebration of the birth of St. Bernard of Clairvaux*, ed. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1992, 203-223.

³⁴ Por. Aelredus Rievallensis, *De Jesu puero duodenni*, CCLM 1, 249-178; *De institutione incluserum*, CCLM 1, 637-682, *De amicitia spiritalis*, CCLM 1, 287-350.

wać oczyma duszy Pana Majestatu” w jego różnych sytuacjach życiowych³⁵. Aelred wymienia tu po kolei: udręki żłóbka, pragnienie pokarmu matczynego, radość bycia w objęciach matki, pocałunek starca Symeona, wydarzenia z jego działalności publicznej w stosunku do grzeszników, poszkodowanych i płaczących³⁶, czas męki i drogi krzyżowej ze wszystkimi ich szczegółami: opluciem, drwinami, biczowaniem, ukoronowaniem cierniem, ukrzyżowaniem, przybiciem gwoźdźmi i przebiciem włócznią, kosztowaniem żółci, itp. We wszystkich sytuacjach, szczególnie tych ostatnich, zachował on słodycz, spokój ducha i cierpliwość, będąc jak owca prowadzona na rzeź. Jedynie taka postawa, kiedy te wydarzenia się medytuje, może skłaniać do refleksji i kruszyć twarde serca ludzkie, pobudzając je do miłości Boga³⁷.

4. Specjalne wizyty Boga w duszy ludzkiej (II 8-15). Wychodząc z człowieczeństwa Chrystusa, Bóg udziela człowiekowi specjalnych łask na jego drodze duchowego rozwoju. A są one nieodzowne, bowiem to właśnie dzięki nim dokonuje się interioryzacja całego procesu, prowadząc człowieka od cielesności i zewnętrżności do najwyższych pułapów ducha, by tam zjednoczyć się z Bogiem. Aelred nazywa te łaski „skruchą” (*compunctio*) lub „wizytami duchowymi” (*spiritales visitationes*), danymi poszczególnym ludziom w ściśle określonym momencie i stosownie do ich usposobienia i zaawansowania duchowego³⁸. Wpływają one na uczucia (*affectus, passiones*), które następnie motywują wolę do działania³⁹.

W zależności od trzech przyczyn, nasz opat wymienia trzy cele tych specjalnych wizyt Boga w duszy ludzkiej⁴⁰: aby wzbudzić miłość u tych, co śpią, tj. odrętwiałych; aby pocieszyć tych, co są przygnębieni i odnowić znużonych; wreszcie, aby wynagrodzić i podtrzymać tych, którzy pragną dóbr niebieskich. Pierwsza łaska przestrasza tych, którzy nią gardzą, a przyciąga tych, którzy się boją Boga; jako taka jest miłosiernym ościeniem korygującym tych, co zeszli na złą drogę, budząc ich do świętości. Druga przyciąga i pobudza odważnych; jest łaską pobożności, która podtrzymuje słabych, oczyszczając ich na drodze świętości. Trzecia chroni tych, którzy ją zdobyli; jest łóżem sprawiedliwych, w którym się spoczywa po trudach drogi, czyli spoczynkiem szabatu⁴¹.

Poszczególne łaski Boże są uchwyceniem momentów długiego procesu działania Boga, który stopniowo hartuje duszę ludzką. Stosownie do tego, an-

³⁵ Por. *De speculo caritatis* III 5, 13, CCLM 1, 111: „Ad quam corruptionem quia maxime voluptas ac delectatio carnis impellit, sic eam facile quislibet respuit vel evitat, si erga carnem nostril Salvatoris pium indutus affectum, gaudet spiritalibus oculis intueri Dominum maiestatis”.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże III 5, 14.

³⁸ Por. tamże II 8, 20.

³⁹ Por. tamże II 18, 54-55.

⁴⁰ Por. tamże II 8, 20.

⁴¹ Por. tamże II 8, 20 i 11, 26.

gielski opat może wyróżnić trzy etapy życia duchowego: bojaźń początkujących, oczyszczanie zaawansowanych i miłość doskonałych⁴². W pierwszej dominuje bojaźń czerpiąca z miłosierdzia Bożego, by dusza nie osiadła w cielesności; w drugiej – pocieszenie czerpiące z pobożności, by wytrwała w drodze; w trzeciej – miłość związana ze sprawiedliwością. Tak miłosierdzie podnosi upadłego, pobożność pomaga w walce, a sprawiedliwość wieńczy zwycięzcę⁴³.

Bóg poprzez swoje sekretne wizyty wchodzi najpierw do duszy jeszcze brudnej i nie tylko pobudza ją przez bojaźń, zrywając wszelkie więzy złych nawyków, ale czasem daje się odczuć w niebiańskiej słodyczy swego pocałunku. W ten sposób podnosi ją, a potem przez różnego rodzaju pocieszenia animuje do ćwiczenia się w pobożności i cnotach. Pod ich wpływem dusza stopniowo zaczyna znosić dla Boga wiele prób i umartwień, a nawet o nie prosić. Po jakimś czasie łaski Boże w coraz bardziej wysublimowanej formie, bo tak je teraz dusza jest w stanie odebrać, dają się odczuć –wprawdzie nielicznym– jako niewysłowna słodycz ducha, w której kosztuje zadatków przyszłej chwały, upajając się nektarem niezgłębionych misteriiw niebieskich. W ten sposób dusza czystymi oczyma kontempluje przyszłe miejsce swego wiecznego spoczynku w Bogu⁴⁴. I jak na początku działała tylko łaska miłosierdzia Bożego bez jej zasług, tak teraz wraz z miłosierdziem działa łaska sprawiedliwości z jej zasługami⁴⁵.

Aelred czuje się jeszcze zmuszonym wytłumaczyć charakter występującej tu bojaźni motywującej do działania. W pierwszym etapie miesza się ona tylko czasem z delikatną słodyczą; w drugim – słodycz ta jest pocieszeniem towarzyszącym zawsze bojaźni; w trzeciej, kiedy panuje już miłość, bojaźń ustępuje słodyczy samego Boga. Początkiem mądrości jest bojaźń Boża motywująca do pracy wewnętrznej, jej kulminacją jest miłość Boża jako jej nagroda. W bojaźni jest jej początek, w miłości jej doskonałość. Właśnie z tego najwyższego pułapu nagrody schodzi czasem łaska niewysłownej słodyczy, namaszczając nią duszę pośród jej codziennych walk i utrapień. Wtedy odbłaskiem tego promiennego światła Bożego, rozpuszcza się mgła zmysłów irracjonalnych, znika smutek i gorycz, serce się poszerza, dusza wzmacnia i w przedziwny sposób staje się zdolna do wznoszenia się na wyżyny duchowe. Aby więc dusza nie lgnęła do cielesności, pobudza ją bojaźń, lecz aby nie osłabła w tej pracy, karmi ją uczucie łaski niebieskiej⁴⁶.

Łaski te zachodzą przemiennie przeplatane pracą wewnętrzną człowieka podczas długiego procesu, dopóki cała dusza pochłonięta tą niewysłowną miłością (*caritas*), już się nie zadowala miłością, ale figurą „najpiękniejszego

⁴² Por. tamże II 12, 30.

⁴³ Por. tamże II 11, 26.

⁴⁴ Por. tamże II 11, 26-28.

⁴⁵ Por. tamże XI 11, 28.

⁴⁶ Por. tamże II 12, 29.

z synów ludzkich” (Ps 44, 3), pragnąc teraz tylko jednego: by być na zawsze z Chrystusem i obejmować go w słodkim uścisku miłości w przyszłym świecie. W ten sposób dusza zaczyna w kontemplacji kosztować chwały i mądrości Bożej w najwyższym z możliwych stanów na ziemi, wykazując świętość życia⁴⁷. Efektem pierwszego rodzaju wizyt duchowych jest autentyczne nawrócenie do Boga, drugiego – umartwienie własnej woli i wszystkich pasji, trzeciego – doskonała szczęśliwość. Pierwsze stopniowo ustępują następnym, kiedy spełnią swoją misję pobudzenia do większej miłości, by stawić teraz czoła rozlicznym próbom i podjąć dla Boga wiele umartwień oraz praktykę cnót. Te dopiero w rezultacie podtrzymywane następnymi, bardziej duchowymi łaskami prowadzą do doskonałej miłości, czyli pełnego zjednoczenia z Bogiem⁴⁸.

Oczywiście, na każdym etapie może dojść do zerwania tego procesu, kiedy człowiek nie podejmuje wyzwania Bożego, płynącego z wcześniejszych łask, trwając dalej w ziemskich radościach, albo kiedy w swej pysze zachłyśnie się samymi łaskami (rejstrowanymi w uczuciach), widząc w nich znaki swego wybrania i rzekomo osiągniętej doskonałości. Wtedy nie podejmuje już dalszej pracy nad sobą, tj. wysiłku nad rozwojem cnót i własnej pobożności⁴⁹.

5. Ascetyczny charakter miłości (II 2-6). Tym, co zatrzymywało nowych kandydatów cysterskich w ich drodze do świętości, był odczuwany przez nich ciężar porządku i obyczajów, jaki zaczęli doznawać z chwilą przekroczenia murów klasztoru. Ciężar ten był związany z przestrzeganiem *Reguły* św. Benedykta. Nie rozumiejąc jej głębszej intencji pobudzenia prawdziwej (duchowej) miłości Boga oraz związanej z nią potrzeby surowszego trybu życia, nowi przybysze tracili w ogóle sens bycia w klasztorze. Jak pamiętamy, *De speculo caritatis* jest odpowiedzią na to wyzwanie i próbą wytłumaczenia mnichom ascetycznego charakteru miłości Boga.

Cały proces miłości dokonuje się w sercu człowieka. Jak zauważyliśmy wyżej, winien być on ustawiczną odpowiedzią woli ludzkiej na łaski Boże, najpierw w postaci nawrócenia, a potem ciągłej pracy nad sobą, tzn. wysiłku w rozpoznawaniu w sobie źródeł grzechów, wyplenianiu wad, wdrażaniu cnót, podejmowaniu licznych umartwień i rozwoju pobożności, tak by w ten sposób coraz bardziej przybliżać się do Boga⁵⁰. Jest to proces ascetyczny, który nasz opat nazywa „obrzezaniem człowieka wewnętrznego i zewnętrznego”⁵¹ i jako taki jest nieodzownie związany z trudem i ofiarą. Widać, że woła jest tu aktywnym uczestnikiem miłości, i nikt za nią nie kocha, aczkolwiek czyni to pod wpływem łaski Bożej, ciągle próbując jej dorównać w swoich odpowie-

⁴⁷ Por. tamże II 12, 30; II 15.

⁴⁸ Por. tamże II 13, 31.

⁴⁹ Por. tamże II 13, 31-32 i 15, 39.

⁵⁰ Por. tamże II 13, 31.

⁵¹ Tamże I 17, 50, CCLM 1, 32.

dziach⁵². Jeżeli podejmuje te wysiłki z ochotą, jest to znak jego rzeczywistej miłości do Boga i postępu duchowego, czyli jego „wewnętrznej dyspozycji serca”⁵³. Nic dziwnego, że Aelred nazywa mnichów żyjących *Regulą* św. Benedykta „profesjonalistami krzyża Chrystusowego”⁵⁴ tłumacząc, że w ten sposób uczestniczą oni w cierpieniach Zbawiciela, a św. Pawła przodującego w znoszeniu trudów i umartwień dla Chrystusa określa „najmocniejszym atletą”⁵⁵. Na tym tle zrozumiale wreszcie brzmią słowa Mistrza, że jarzmo Jego jest „słodkie i ciężar lekki” (Mt 11, 30).

Aelred wyłapuje ten moment trudu miłości, zestawiając go ze skargami nowo przybyłych na zbyt ciężki i niepotrzebny balast obowiązującej *Reguły* oraz umartwień. Najpierw pokazuje obiektywny trud miłości i spokój, jaki dusza zyskuje poprzez wewnętrzną motywację miłości samego Boga. Kiedy bowiem serce jest zaabsorbowane miłowaniem Boga, wtedy wszelkie zewnętrzne trudy nie są w stanie zakłócić tej miłości, ponieważ pracę wewnętrzną łagodzi żar serca; co więcej, trudy te stają się okazją do świadczenia, a nawet wzmaganania samej miłości⁵⁶.

Następnie angielski opat demaskuje prawdziwą przyczynę skarg mnichów na te trudy: brak z ich strony miłości Boga ze względu na przywiązanie jeszcze do pożądania cielesnego. Subiektywnie odczuwany smutek i ciężar związany z praktyką miłości ma swoją przyczynę w pożądaniu oczu i uszu oraz pysze żywota⁵⁷. Aelred przestrzega tu przed tworzeniem „ziemskiej, zwierzęcej i diabelskiej mądrości”, która w oparciu o prawo fizyczne (Hipokratesa) mówiące o wzajemnym oddziaływaniu ciała i ducha próbuje wykazać, że jest niemożliwa radość duszy w przypadku cierpienia ciała. W ten sposób eliminuje się krzyż Chrystusa, który dla ciała miałby być ciężarem nie dającym radości ducha⁵⁸.

Człowiek, który nie cieszy się z faktu dźwigania krzyża Chrystusowego, po prostu nie ma w sercu ugruntowanej miłości, bo jeszcze nie wyzwolił się całkowicie z jarzma pożądliwości cielesnej⁵⁹. W rzeczywistości bowiem, umartwienia ciała, kiedy oczywiście są kierowane prawidłową intencją i należytą dyskrecją, nie są przeciwnie, ale właśnie konieczne dla ducha, i wcale nie umniejszają łaski Bożej, ale raczej ją prowokują. Jako takie też są one zawsze

⁵² Por. tamże I 11-14.

⁵³ Por. P.A. Burton, *Un studio introductorio. El espejo de la caridad o los tres primeros „círculos” de amor*, w: Elredo de Rieval, *Espejo de la caridad*, Burgos 2001, 27-29.

⁵⁴ *De speculo caritatis* II 1, 3, CCLM 1, 67: „Professores crucis Christi”; zob. II 6, 15.

⁵⁵ Tamże II 6, 11, CCLM 1, 71: „Athleta fortissimus”.

⁵⁶ Por. tamże II 2, 5-2, 3, 6.

⁵⁷ Por. tamże II 4, 7; II 23-26.

⁵⁸ Tamże II 5, 9, CCLM 1, 70: „Sapientia [...] quae primo quidem pudica, est deinde pacifica: sed prorsus terrena, animalis, diabolica”.

⁵⁹ Por. tamże II 4, 7.

razem, tzn. zewnętrzne umartwienia wzmagają wewnętrzną miłość Bożą⁶⁰. W tych czynnościach woli widać też wyraźnie starania człowieka w kierunku pokazania swej coraz większej miłości ku Bogu. W ten sposób obydwie strony: Bóg przez swoją łaskę i człowiek przez swoją pracę nad sobą, zmierzają do celu zjednoczenia w miłości.

6. Zjednoczenie duszy z Bogiem (II 18, 53-56). Aelred tłumaczy stan szczęścia człowieka faktem jego bycia w miłosnej relacji z Bogiem, zwieńczonej w spoczynku (szabacie) jego władz duchowych w wiecznej Boskiej esencji, mądrości i woli. To jest to, co nazywa się zjednoczeniem z Bogiem, czyli bycie w jedności z Bogiem, właśnie poprzez prowadzącą doń miłość, którą On sam wciąż wzmagą. Ponieważ wola zbiera w sobie działania pozostałych władz duchowych i jest odpowiedzialna za miłowanie, będąc dysponowana do rozkoszowania się osiągniętym dobrem i szczęściem⁶¹, dlatego to właśnie przede wszystkim w jej działaniu dokonuje się zjednoczenie z Bogiem. A ponieważ to Bóg jest celem szczęścia człowieka, a ten odszedł od Niego przez grzech skłaniający do cielesnego pożądania, dlatego powrót do tego szczęścia musi odbywać się na drodze łaski, która doń prowadzi przy wolnej współpracy woli człowieka, która, jak widzieliśmy, przybiera charakter ascetyczny. Cały więc proces zjednoczenia w miłości polega na dostosowywaniu woli ludzkiej do woli samego Boga, czyli podporządkowaniu się Jego miłości, która w rzeczywistości dokonuje się w Jego Duchu. Oto co na ten temat mówi sam Aelred:

„Miłość Boga mierzy się według stałego usposobienia woli. Wola sama jednoczy się z wolą Boga, aby wola ludzka zgadzała się we wszystkim, czego chce wola Boża i nie miała innej przyczyny chcenia, jak tylko to, czego chce Bóg. I to jest miłość Boga, ponieważ mieć tę samą wolę nie jest niczym innym, jak kochaniem [...]. Ponadto, miłość Boga jest jego samą wolą, która nie jest niczym innym, jak jego świętym Duchem, przez którego wlewa się miłość Boża do naszych serc. To rozlanie się miłości Bożej jest również zjednoczeniem woli ludzkiej z tą miłością. A to się realizuje, kiedy Duch Święty – jako efekt woli i miłości Boga, również samego Boga – wchodzi i wlewa się w wolę ludzką, podwyższając ją ze stanu niższego do wyższego i przekształcając całą jej jakość w kierunku podobieństwa do siebie, aby jednocząc się z nim w nierozdzielalną scaloną jedność tworzył jednego ducha z nim, jak jasno naucza Apostoł: kto łączy się z Bogiem, jest z Nim jednego ducha (1Kor 6, 17)”⁶².

⁶⁰ Por. tamże II 5, 9; II 6, 14.

⁶¹ Por. tamże I 4, 10.

⁶² Por. tamże II 18, 53, CCLM 1, 91: „Dei aestimandus est amor potius secundum continuum voluntatis qualitatem. Suam enim voluntatem Dei voluntati coniungere, ut quaelibet voluntas divina praescribat his voluntas humana consentiat, ut nulla sit alia causa, cur hoc aut illud velit, nisi quia hoc Deum velle cognoscit: hoc utique Deum amare est. Nam ipsa voluntas nihil est aliud quam amor [...]. Denique ipsa Dei voluntas amor eius est, qui nihil est aliud quam sanctus Spiritus eius, per

Aelred właśnie tak rozumie zjednoczenie z Bogiem, ukazując transformacyjny charakter miłości Bożej, która całkowicie przekształca wolę ludzką na podobieństwo Jego miłości tak, że wola chce już tylko tego, czego chce Bóg. Dlatego dusza podejmuje dla Boga wszelkie trudy oraz pracę, by coraz bardziej Mu się podobać⁶³.

Na tym tle nasz opat przestrzega przed zatrzymywaniem się nad przelotnymi nadzwyczajnymi łaskami Boga, jakimi dusza zostaje czasem, aczkolwiek rzadko i bez jej wpływu, obdarzana, w celu pobudzenia jej do większej miłości. Są one wcześniej wzmiankowanymi wizytami Boga, które w postaci uczuć wrażają się w duchowe podniebienie duszy, prowokując wolę do działania⁶⁴.

Angielski opat tłumaczy to od strony psychologicznej, rozróżniając w woli: uczucia (*affectus, passiones*) i rozumne działanie, przypisując temu ostatniemu funkcję miłowania i w rezultacie jednoczenia się z Bogiem⁶⁵. Uczucia są przelotne i zadaniowe w służbie działania miłości. Ich odczuwanie więc, gdy przychodzi nie jest jeszcze miłością, lecz dopiero zachętą dla woli do większego miłowania⁶⁶. Przelotne łaski Boże są właśnie tymi, które wpływają na uczucia i prowokują wolę do działania. Zatrzymywanie się więc na nich, nie jest zjednoczeniem z Bogiem, bo to ograniczałoby się tylko do ich chwilowych momentów. Są one uczuciami dającymi smak słodczy miłości Bożej, co nie oznacza jeszcze, że ten, kto ich doznaje, automatycznie miłuje Boga; to dopiero się okazuje w działaniu woli, niewykluczone, że pod wpływem właśnie tych łask. Tak więc można smakować słodczy miłości Bożej, lecz nie kochać Go, bo nad Jego wolę przedkładać własną. Aelred konkluduje, że lepiej nie koncentrować się na odczuwaniu tych słodczy, kiedy przychodzą i nie pragnąć ich, tylko kochać Boga poprzez umartwienia, pracę nad wdrażaniem cnót i rozwój pobożności, gdyż to są dopiero znaki prawdziwej miłości i zjednoczenia z Bogiem⁶⁷.

Z drugiej strony to nic dziwnego, że podobne łaski się pojawiają. Postęp w pracy nad dostosowywaniem woli ludzkiej do Boskiej, przy jednoczesnym umartwianiu cielesnych impulsów, przynosi bowiem stopniowo radość ducha podtrzymywaną przez duchowe łaski Boże, na które jest coraz bardziej wrażliwa dusza ludzka pozbawiana źródeł cielesnego pożądania. Człowiek zauważa

quem diffunditur caritas in cordibus nostris. Quae caritatis diffusio divinae est et humanae voluntatis coniunctio, vel certe divinae voluntati humanae voluntatis subiunctio. Quae tunc fit, cum Spiritus sanctus, qui utique Dei voluntas et amor est, et Deus est, humanae se voluntati ingerit et infundit, eamque ab inferioribus ad superiora sustollens, totam ipsam in sui modum qualitatemque transformat, ut ei indissolubili glutino unitatis adhaerens, unus cum eo spiritus efficiatur, Apostolo hoc idem manifestius intimante: «Qui adhaeret, inquit, Domino, unus spiritus efficiatur» (1Cor 6, 17)».

⁶³ Por. tamże II 18, 56.

⁶⁴ Por. tamże II 18, 55-56.

⁶⁵ Por. tamże II 18, 54.

⁶⁶ Por. tamże II 18, 55.

⁶⁷ Por. tamże II 18, 56; II 20, 63.

wtedy coraz wyraźniej, że jego miłość to już nie tylko praca, ale coraz większa radość zanurzania się w słodczy wolności i czystości⁶⁸.

7. Trzy szabaty – trzy rodzaje miłości (III 1-4 i 6). Tak jak jedna jest miłość Boża, źródło i cel wszelkiego stworzenia, w tym głównie człowieka, zobrazowane wcześniej w idei wiecznego spoczynku, czyli szabat Boga, tak teraz, w zależności od przedmiotu miłowania nasz opat wyróżnia trzy rodzaje miłości, a więc trzy formy przestrzeni życiowej miłości, gwarantujące wypoczynek szabatowy; uzupełnia tym samym wspomnianą ideę szabat Boga. Wychodząc z podstawowego przykazania miłości Boga i bliźniego, Aelred mówi tu o miłości: samego siebie, bliźniego i Boga, przypisując im po kolei trzy szabaty, o których wspomina Biblia: – „szabat dni”, przypadający po sześciu dniach, tj. dnia siódmego, – „szabat lat”, przypadający po sześciu latach, tj. siódmego roku, – i tzw. „szabat szabatów”, przypadający po siedmiu rocznych szabatach (49 lat), tj. pięćdziesiątego roku, tzw. szabat roku jubileuszowego⁶⁹.

Pierwszy szabat dotyczy miłości samego siebie, tj. miłości zorientowanej zgodnie z naturą ludzką na Boga jako na ostateczny cel⁷⁰. Człowiek doświadcza słodczy i spokoju tego szabat w chwilach kontemplacji Boga w głębi swojego serca, miłując sprawiedliwość, kiedy osiąga czystość sumienia⁷¹. To właśnie o nim była mowa we wcześniejszych rozważaniach. Drugi szabat dotyczy miłości bliźniego, tzn. jedności w miłości *caritas* z wszystkimi braćmi, aż po miłość nieprzyjaciół⁷². Aelred poświęci tej formie miłości sporo miejsca w dalszej partii trzeciej części *Speculum*, przy okazji omawiania różnych kategorii uczuć w prawidłowym miłowaniu bliźnich⁷³, a także kiedy ukaże sposób i preferencje tego miłowania⁷⁴. Istotne w całej miłości jest to:

„by człowiek miłował siebie samego, jak należy, i bliźniego swego, jak siebie samego; jednakże Boga ponad wszystko, ponieważ nie kocha Go, ani przez siebie, ani przez bliźniego, tylko przez Niego samego”⁷⁵.

⁶⁸ Por. tamże II 22, 65.

⁶⁹ Por. tamże III 1, 1, CCLM 1, 105: „Habes nempe in lege tria tempora sabbati requiei consecrata: septimum videlicet diem, septimum annum, et post septies septem quinquagesimum annum. Primum ergo sabbatum dierum, secundum annorum, tertium non immeritodicitur sabbatum sabbatorum”; zob. także III 2, 3.

⁷⁰ Por. tamże III 2, 3.

⁷¹ Por. tamże III 3, 6.

⁷² Por. tamże III 4, 7-11.

⁷³ Por. tamże III 23-30.

⁷⁴ Por. tamże III 37-38.

⁷⁵ Tamże III 2, 3, CCLM 1, 106: „Proximum vero tanquam seipsum, Deum autem supra seipsum: quia nec se, nec proximum nisi propter ipsum”; więcej na ten temat, por. J. Molleur, *The notion of the three sabbats in Aelred's 'Mirror of Charity'*, „Cistercian Studies Quarterly” 33 (1998) 211-220.

Miedzy tymi trzema rodzajami miłości da się zauważyć zachodzące relacje, według których każda miłość zawiera się w pozostałych i pozostałe w każdej. Na ogół miłość bliźniego poprzedza w jakiś sposób miłość Boga, a miłość samego siebie – miłość bliźniego. Jest to pierwszeństwo miłości według porządku, natomiast nie według godności, bowiem wszelka doskonałość ma swe źródło w Bogu. Ostatecznie to właśnie miłość Boga stanowi podstawę dla pozostałych, bez której nie mogłyby w ogóle istnieć, jawiąc się niczym ich dusza. Miłość ta posiada pełnię w sobie, komunikując już samą swoją obecnością esencję witalną do tego stopnia, że gdy się wycofa, powoduje automatycznie śmierć pozostałych. Aby więc człowiek prawdziwie miłował siebie, winien rozpocząć od miłości Boga. W przypadku miłości bliźniego, miłość Boga jest pielęgnowana w innych, poczynając od nieprzyjaciół, a kończąc na przyjaźni duchowej w stosunku do nielicznych⁷⁶. O ile Boga kochamy w Nim samym i przez Niego, to bliźniego miłujemy w Bogu, tzn. Boga w bliźnim⁷⁷.

Pełnię miłości, tj. kontemplacji Boga, zakosztuje dusza dopiero w wiecznym szabacie Boga, poza tym życiem, wobec którego „szabat dni” z jego czystością sumienia jawi się jako swoisty jej początek, natomiast „szabat lat” z jego jednością duchową z wieloma braćmi – jako jej rozwój⁷⁸.

8. Rola uczuć w miłości Boga i bliźniego (III 11-30). Choć miłość dotyczy przede wszystkim Boga, jednak realizuje się ona w człowieku, zgodnie z jego ludzką naturą, angażując sferę cielesno-duchową, w której ważną rolę odgrywają uczucia (*affectus, passiones*), bowiem nadają mistycznemu spotkaniu z Bogiem smaku przyciągającej słodczy. Nasz opat wspomniał już o nich przy okazji specjalnych łask Bożych, teraz powraca do nich i rozważa je specjalnie. Czyni to na tle analizy miłowania (i tej dobrej, którą nazywa *caritas*, i tej złej, którą nazywa „pożądaniem”) tak, jak wpisuje się ono w strukturę wewnętrzną człowieka, gdzie wyróżnił: wybór przedmiotu (upodobanie), ruch lub rozwój miłości (pragnienie i działanie) oraz jej owoce (posiadanie przedmiotu)⁷⁹.

Aelred omawia temat uczuć szczegółowo przy okazji analizowania ruchu miłości, a dokładniej, jego przyczyn, bo stanowią one obok rozumu (*ratio*) właśnie jedną z istotnych przyczyn rozwoju miłości⁸⁰.

Po zdefiniowaniu afektu, jako „spontanicznej i przyjemnej inklinacji ducha w kierunku czegoś”⁸¹, dokonuje ich rozróżnień (na: racjonalny lub irracjonalny, urzędowy lub naturalny, cielesny lub duchowy) oraz szczegółowej analizy każdej z nich, by na tym tle ocenić ich wartość źródłową dla rozwoju miłości dobrej

⁷⁶ Por. *De speculo caritatis* III 2, 3-4.

⁷⁷ Por. tamże III 9, 28.

⁷⁸ Por. tamże III 6, 18-19.

⁷⁹ Por. tamże III 8, 22-24.

⁸⁰ Por. tamże III 10, 29-30.

⁸¹ Tamże III 11, 31, CCLM 1, 119: „Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio”.

lub zlej. Same w sobie afekty wykazują neutralność i jako takie nie powinny być motorami działania, bo mogą być zwodnicze⁸². Aelred proponuje poruszać się tu nie przez afekty, ale według nich tak, by był tu przede wszystkim prym woli⁸³. A ta winna kierować się rozumem, który podaje wystarczające argumenty, by wybrać Boga i bliźniego jako podstawowe obiekty miłości⁸⁴. Ideałem więc jest, by kierować się tu rozumem i tylko wspierać afektami, które mogą animować miłość, poprzez odczuwany przy tym smak słodyczy⁸⁵.

Afekty wymagają szczególnej czujności w miłości bliźniego. Ogólna zasada jest tu taka, by bliźni radowali się wzajemnie, jak należy w Bogu, i żeby każdy rozkoszował się Bogiem w bliźnim. W tej perspektywie angielski opat szczegółowo omawia przypadki poszczególnych uczuć pokazując, które należy w ogóle unikać i jak podchodzić do pozostałych⁸⁶. Do pierwszej grupy zaliczył afekty: duchowy – pochodzący od złego ducha, irracjonalny – pochodzący ze złego nawyku, i cielesny – który prowadzi do cielesnych rozkoszy. I te kategorycznie należy odrzucić.

Poleca natomiast przyjąć afekt duchowy, pochodzący od Boga i wzmacniać go wszelkimi środkami tak, by towarzyszył pragnieniom i działaniom, prowokując nieustannie wolę do działania, będąc jej jednak ostatecznie przyporządkowany⁸⁷. Podobnie poleca traktować afekty racjonalne, pochodzące z rozważania cnót innych (świętych), poprzez które wzbudza się miłość bliźniego⁸⁸. W przyjmowaniu afektów urzędowych, pochodzących z obdarowywania podarunkami, zaleca wielką ostrożność w przyjmowaniu, by nie popaść w niewdzięczność, choć lepiej ich unikać, by koncentrować się bardziej na miłości człowieka darującego niż na jego wadzie⁸⁹. W przypadku afektu naturalnego, który wynika z naszej ludzkiej natury, każąc miłować to, co nasze, poleca działać zgodnie z rozumem, gdyż ten wskazuje na prawdziwy cel Boga, którego mamy kochać w bliźnim, a szczególnie w nieprzyjacielu⁹⁰. Przy czym miłuje się przyjaciela w Bogu według afektu przyporządkowanego woli, natomiast nieprzyjaciela ze względu na Boga, zgodnie z rozumem⁹¹. Nie można również całkowicie odrzucać afektu cielesnego, który przyciąga wyglądem zewnętrznym, jakkolwiek trzeba mieć świadomość, że ten afekt prowadzi najłatwiej do wady, stąd gdy nie zachowuje się roztropności, lepiej go odrzucić⁹².

⁸² Por. tamże III 18, 41; III 19.

⁸³ Por. tamże III 16, 39.

⁸⁴ Por. tamże III 17, 40.

⁸⁵ Por. tamże III 20, 48.

⁸⁶ Por. tamże III 23, 53.

⁸⁷ Por. tamże III 23, 53-54.

⁸⁸ Por. tamże III 24, 55-56.

⁸⁹ Por. tamże III 25.

⁹⁰ Por. tamże III 26, 61.

⁹¹ Por. tamże III 26, 62-63.

⁹² Por. tamże III 27, 65.

Podobną ostrożność zaleca w przypadku przechodzenia jednego rodzaju afektu (duchowego i racjonalnego) w drugi, by nie skończyć na wadzie⁹³.

Zawsze trzeba pamiętać, by wola kierowała się tu rozumem, wspomagając się ewentualnie uczuciami, przy czym pierwszeństwo uczuć winno być tu następujące: duchowo-Boskie, racjonalne, urzędowe, naturalne i na końcu dopiero cielesne⁹⁴. Rola uczuć jest niebagatelna w działaniu miłości, bowiem wzbudzają one i potęgują samą miłość, przydając jej smaku słodczy, która sprawia, że ta miłość dalej trwa. Kiedy więc będziemy bardziej uczuciowi, wtedy będziemy również gorliwsi w działaniu miłości⁹⁵.

9. Owoce miłości (III 39-40). Po dobrym wyborze i odpowiednim rozwoju w postaci pragnienia i działania, wspieranych uczuciami, miłość znajduje swoje ujście w owocach, które stanowią trzeci i ostatni element wewnętrznej struktury miłości, istniejącej w człowieku. Chodzi o radowanie się z osiągniętego przedmiotu miłowania, rozkoszny spoczynek pragnienia miłości w jego przedmiocie, czyli czerpanie z niego prawdziwej radości⁹⁶. Jako że można mówić o dwóch właściwych przedmiotach prawdziwego miłowania: Boga i bliźniego, Aelred rozważa owoce tej miłości w tych dwóch przypadkach.

Na początku zauważa, że można mówić o zadowoleniu czasowym, z którego wszyscy czerpią w tym życiu; choć oprócz niego jest też owoc wieczny, którego zakosztujemy dopiero w niebie tak, jak radują się aniołowie poprzez czystą jedność ich umysłów. W tym życiu nie można jednak cieszyć się z wszystkiego, a jedynie z kilku rzeczy przydatnych w poszczególnych momentach życia, jak: pomoc w trudnych chwilach, czerpanie z mądrości nauczycieli, wychowawców, czy rady starszych, wdzięczna radość w stosunku do naszych żywicieli, m. in. rodziców. Tych wszystkich obdarzonych delikatnym uczuciem używamy dla słodczy naszego życia i rozkoszy ducha⁹⁷.

W przeciwieństwie do wyboru miłości i jej rozwoju, gdzie miłość mogła być manifestowana przez wszystkich i w stosunku do wszystkich, jej owoce nie wszyscy będą zdolni mieć ze wszystkimi. Jest tylko kilku, jeśli w ogóle ktoś, zdolnych wyznać miłość uczuciową, oprócz rozumowej, w stosunku do całego rodzaju ludzkiego.

Jeśli chodzi o miłość Boga, wielu z tych, którzy okazywali Mu ją w chwili wyboru lub rozwoju, nie skonsumują w tym życiu jej owoców, aż do radowania się Nim w wizji uszczęśliwiającej przyszłego życia. Mówiąc o radowaniu się Bogiem, Aelred przyznaje, że niektórzy zaczynają jej kosztować już w tym

⁹³ Por. tamże III 28-29.

⁹⁴ Por. tamże III 29, 72.

⁹⁵ Por. tamże III 30, 73.

⁹⁶ Por. tamże III 39, 107-108.

⁹⁷ Por. tamże III 39, 108.

życiu poprzez światło kontemplacji i słodycz specjalnej łaski, danej raczej dla ulżenia ludzkiej słabości⁹⁸.

Na tym tle, angielski opat może podkreślić wielką wagę miłości bliźniego wyrażonej w duchowej przyjaźni, jaką się czasem zawiera z kimś wyjątkowym poprzez *caritas*, dzieląc z nim radości i smutki, a także najbardziej intymne pragnienia swej duszy tak, że staje się z nim jedno duchem. Wtedy uspokojony w objęciach miłości i pocałunku jedności, czerpiąc wzajemnie ze słodyczy Ducha Świętego, spoczywa jedynie w nim, zbliżając się i jednocząc z nim duchowo tak, że zaczyna być z nim jedną rzeczą⁹⁹. Chodzi tu o miłość racjonalną z uczuciem, jaką sam Jezus okazał na przykładzie swojej duchowej przyjaźni z apostołem Janem¹⁰⁰. Aelred jednak wyjaśnia sposób wzajemnego radowania się takich przyjaciół: winni to czynić w Jezusie Chrystusie, nie na sposób ziemski w przyjemnościach ciała, ale w radości ducha, tj. w mądrości, świętości i sprawiedliwości, które torują drogę czystemu sercu, wrażliwemu sumieniu i prostej wierze¹⁰¹. Ten aspekt przyjaźni duchowej omówi nasz opat szeroko w swym późniejszym dziele *De spiritali amicitia*¹⁰².

Bernard z Clairvaux nakazujący młodemu Aelredowi spisać traktat o miłości, rozpoznał w nim nietuzinkowego teologa. Rozważania traktatu *De speculo caritatis* potwierdziły to jego przekonanie, pokazując kompetencje teologiczne opata z Rievaulx, które postawiły go w rzędzie budowniczych cysterskiej szkoły miłości. Jego wnikliwe analizy świadczą o dogłębnej znajomości procesu miłości Bożej, wpisującej się w serce ludzkie. Na pewno nie jest to tylko wiedza, którą zaczerpnął z teologii augustyńskiej, krzewionej wówczas w klasztorach, a której ślady widać na każdym kroku. Jest to również efekt jego pracy formacyjnej z nowicjuszami, jaką prowadził w trakcie kilkuletniej funkcji mistrza nowicjatu. Nie wykluczone, że dochodzi tu jeszcze jego własne doświadczenie Boga, sięgające poziomu mistycznej z Nim zażyłości. Wszystko to razem, wyjęte ze struktury utworu podporządkowanej celowi nakreślonemu przez Bernarda, dało, jak zauważyliśmy, w miarę spójną doktrynę o miłości, z której logicznie wynikają mistyczne implikacje, czyli doświadczenie samego Boga.

Dwa lata temu na Międzynarodowym Kongresie Studiów Mediewistycznych została zapoczątkowana dyskusja nad kompetencjami mistycznymi Aelreda

⁹⁸ Por. tamże III 39, 108.

⁹⁹ Por. tamże III 39, 109.

¹⁰⁰ Por. tamże III 39, 110.

¹⁰¹ Por. tamże III 40, 111-112.

¹⁰² Por. *De spiritali amicitia*, CCLM 1, 289-350.

z Rievaulx i jego ewentualnymi predyspozycjami mistycznymi. Niniejsze rozważania mogą rzucić nieco światła na tę kwestię.

MYSTICAL IMPLICATIONS OF AELRED OF RIEVAULX' DOCTRINE OF LOVE

(Summary)

Bernard of Clairvaux, ordering the young Aelred to write a treatise on charity, recognized that he was no ordinary theologian. The work of *De speculo caritatis* confirmed this belief and demonstrated theological competencies of the Abbot of Rievaulx which placed him among the constructors of the Cistercian school of charity.

His insightful analyses attest to his in-depth familiarity with the progress of God's love penetrating the human heart. It certainly goes beyond the knowledge derived from the Augustinian theology, propagated in the monasteries at that time, traces of which are visible throughout his work. It is also the effect of his formative training with the novice monks during his years of being the Novice Master. Possibly, it is also influenced by his very own experience of God, reaching the levels of mystical closeness to God. All these components, void of the structure of the work subjected to the purpose outlined by St. Bernard, yielded quite a coherent doctrine on charity, from which logically follow mystical implications, i.e. the experience of God Himself. There is a summary and a few conclusions from these contemplations.

1. Aelred does not explicitly talk about the human condition of *viatoris* much emphasized by contemporary theology, but he understands the man's feeling of being lost without God and it is in Him that the Abbot sees completeness of human existence. Following the Augustinian conviction, he implies that nothing and nobody can give the man absolute happiness, except for God; this is why he will not cease seeking in his heart, his deepest actions of his spiritual powers, until he rests in God's essence, truth and goodness. This is what the Abbot calls the eternal sabbath of God, which by itself is the internal life of the Holy Trinity, yet on the outside, it appears as the purpose of perfection for all creation. The man, naturally, has this divine sabbath etched deeply in his heart, since this is the disposition he received from his Creator, being made of His image (having spiritual faculties of God) and likeness (operations of these faculties drawing to God).

2. Love is the rule according to which the world exists and operates, and the man has an important role to play in it, due to his memory, conscience and freedom, whose operations liken him to God. Thanks to them, he can not only decipher the loving intentions of the Creator, but respond to them in a loving collaboration, which leads him to a happy union with God. This collaboration could not have been shattered even by the sin, redeemed through Christ's blood, which became the beginning of a new loving proposition made by God and now available in the sacrament of faith and practice of *caritas*. Certainly, on the part of the man, this collaboration is now more difficult, since the sin weakened his spiritual powers, which in their forgetfulness, error and foolishness lean toward the objects

of this world through physical desire. Human love, willing to return to its original form of collaboration with God, must now be ascetic in its character, expressed as mortifications, denials and sacrifices. Aelred calls it, „*circumcision of the inner and the outer man*”.

3. The *circumcision* stands for the internal work that the man must do to root the vices out of his heart and install virtues in their place. It is a slow process of spiritual comeback to God, which lasts throughout the entire life of a man and culminates in the eternal sabbath of God. At the same time, it is the time of receiving graceful love, continually supported and animated by God. It is a process of spiritual internalization, i.e. further and further departure from the exterior and physical objects so as to concentrate more and more on the internal and spiritual object of God's presence in the deepest layers of the human heart, where the full union with God takes place. This union begins with the sacrament of faith received at baptism. Aelred only briefly mentions the mystery of God inhabiting (taking residence in) the human soul, which takes part with God's grace poured out by the Holy Spirit, but he concentrates more on the idea of the sabbath, the rest, which makes possible participation in the life of God.

4. Aelred and the whole Cistercian school knew that the process of internalizing proceeds according to human nature; this is why he first mentions the basic grace of the humanity of Jesus Christ. The idea was to provide the man, through Jesus Christ, with physical and pious stimuli to make him fall in love with God's charity and engage his feelings and senses so as to free him of his physical desires and direct his will toward the spiritual love. It is done through the practice of meditating the humanity, contemplating the Scriptures, especially the events from the life of Jesus Christ and his followers. Later on, special types of grace start to appear: compunction (*compunctio*), or the so called, God's visits (*spiritalis uisitationes*), which depending on the stage of spiritual advancement in a man are designed to either awaken those who are asleep, i.e. numb, or console those who are saddened on their way, and lastly, to reward and sustain those who yearn for heavenly goods. Actually, Aelred distinguishes three moments within the long process of God's intervention into the human soul, reflected in three stages of spiritual life: fear of the beginners, purification of the advanced and love of the accomplished.

5. This is where we can see most of the mystical repercussions of his teaching on charity. The initial visits make room for the next ones, and once their mission of inciting to greater love is complete they face the various trials and undertake, in the name of God, a number of mortifications, followed by practice of virtues. These, in turn, lead to even greater love. For example, the Abbot describes pouring of God's grace into the human soul through basting in the glory and wisdom of God, so that the soul is lost in love and desires to become united with God in eternity. These are but special graces of God affecting human feelings; however they are not the unity with God, although they appear to be its powerful manifestations. It is only through engaging the will, which combines the functions of the other spiritual powers, that the unity with God's will is accomplished, signs of that is the willingness of the soul to undertake mortifications and sacrifices for God. Then, it is not a surprise that „the yoke of Christ is sweet and the burden is light”.

6. The union of soul with God is truly about aligning the will (love) of the man with will (love) of God Himself, i.e. being directed by His Spirit and allowing to be transformed by His Divine *caritas*. It is possible, because *caritas*, like any human love, weaves into the human psychological structure, marking three distinct stages: choice (predilection), growth (action and desire) and fruits (attaining the object). Within the right choice Aelred distinguishes three types of love: of God, neighbor and oneself, although all of them lead to God, as their source. The Abbot pictured this in the idea of three sabbaths, complementing at the same time the concept of the eternal sabbath. The decisive moment of love is its movement, its growth: actions and desires, which make the man constantly prone and open to God, to unite with Him (rest in Him) finally in the eternal sabbath.

7. Alread makes a longer stop here to discuss the role of affections (*affectus, passionēs*), which influence the actions of will. Besides reason, they are the cause of love's movement. Their role is indispensable, because they lend inciting sweetness to a mystical encounter with God and stimulate to greater love. By themselves, however, they can be deceitful, when they are not subjected to the will. This is why he proposes to move not through the affections, but according to them, so that they are guided by the will. This is especially true in the case of love of neighbor. The general rule then is that neighbors would rejoice together in God and that each one would rejoice God in each other. Against this background, the Abbot promotes the spiritual affects received from God, rational ones encouraging developing virtues, official ones inducing to love a person, natural ones telling to love one's friends and foes. He also permits physical affects, attracting with their outer appearance, as long as they do not lead to a vice.

8. The growing love finds its outlet in the fruits, which constitute the third and last component of the internal structure of love operating within the man. It is about rejoicing in the object attained, resting for spiritual powers on an object, which one desired in one's love. Aelred considers temporary and eternal fruits. The latter refers to the ultimate union with God in heaven, after death, which is the rest in the eternal sabbath of God. We can taste it here on earth to ease human frailty, through contemplation and the sweetness of special graces of God. The former, on the other hand, appreciates the role of others (parents, teachers, instructors, friends) in acquiring the true wisdom of life; we use all of them to sweeten our lives and delight our spirit. Particularly helpful here is a friend, if there is one, who through spiritual friendship can share in our joys and sorrows, as well as the most intimate desires of the soul, so that they merge into unity in spirit.

Two years ago, during the Cistercian Studies Conference at the 43rd International Medieval Studies Congress in Kalamazoo, Mi, a discussion was started as to the mystical competencies of Aelred of Rievaulx and his possible mystical predispositions. Our contemplations can cast some more light on this issue.

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI
(Paris, Séminaire Polonais)

BISHOP APPOINTING IN THE PATRISTIC TIME

(Part I)

On 19th June 2009 Pope Benedict XVI proclaimed *The Year for Priests* connected with the 150th anniversary of the death of John Vianney from Ars († 1859). It is a good opportunity to make some studies on the role of the priest ministry in the Church. In the Christian priesthood there are three degrees: episcopacy, presbyterate and diaconate. Many of the theologians of the first centuries were bishops or priests, some of them were deacons. There are theologians who, before being ordained bishops, were priests or deacons. Many Fathers of the Church wrote about the priesthood¹. In the patristic time, the formation of the clergy and the rules of the bishop appointment were different in comparison with our epoch. This article may help to understand the position of the bishop in early Church in the context of the ministry of priest and deacon.

I. THREE DEGREES OF PRIESTHOOD

According to the Christian faith, based on Old and New Testament, there is only one true Priest – Jesus Christ; men could participate in his priesthood². The first ones who were admitted to such a participation were the Apostles. They are considered as first bishops. Saint Paul speaks about bishops (ἐπισκόποι) as community leaders (Phil 1, 1; 1Tim 3, 1-2; Tit 1, 7). There were also persons called prophets (προφῆται). Probably they had charisma for proclaiming the Christian message to the people (Acts 11, 27; 13, 1; 1Cor, 12, 28; 14, 29; Eph 4, 11).

In the beginning of Christianity we see two kinds of ministry: one charismatic and one institutional. As far as we know, generally they worked together, but sometimes there were tensions between them. Finally, the role of the char-

¹ Cf. E. Stanula, *Patrystyczna literatura o kapłaństwie. Przegląd bibliograficzny*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 49-58; S. Longosz, *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, ibidem, pp. 499-555.

² Cf. H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris 1997, 4007, 4106, 4125, 4153, 4160, 4615 and 101, 308, 348, 1318, 1476, 1670, 1679, 3061, 3307, 4142, 4144, 4147, 4187, 4208, 4532, 4533, 1764, 1771.

ismatic ministry declined and the role of the institutional ministry grew up. Since the Apostolic time, the bishop has always occupied the first place in the community; he had persons who helped him in pastoral activities: priests (πρεσβυτέρου)³ and deacons (διακόνου)⁴.

Later appeared other functions like lector, acolyte, exorcist and archdeacon. There were persons who started their service of the Church as lectors, later became deacons and priests, and then they were ordained bishops. In most of the cases, the way to the episcopacy did not lead through all minor degrees.

In the end of the first century and the beginning of the second century there was a distinction between clergy and laity⁵, and the hierarchy: bishops, priests, deacons, was established in the Church, as we can see it by Ignatius of Antioch († 117). He may be considered as a theologian of episcopacy because in his letters he explained the significance of the priesthood and stressed out its importance in Christianity. He wrote to Philadelphians:

„I salute the Church of God which is at Philadelphia [...] in the blood of Christ, who is our eternal and enduring joy, especially if men are in unity with the bishop (ἐπισκόπῳ), the presbyters (πρεσβυτέρους), and the deacons (διακόνους), who have been appointed according to the mind of Jesus Christ, whom He has established in security, after His own will, and by the Holy Spirit”⁶.

We find a similar explanation in the *Letter to the Trallians*⁷. The author expressed the opinion that the ministry of bishop, of presbyter and of deacon was established by Christ acting in the Church with the Holy Spirit. Those who exercise such functions accomplish their mission according to the mind of God. Ignatius tried in many ways to emphasize the role of the Church ministers:

„See that you follow the bishop, even as Jesus Christ does the Father, and the presbytery as you would the apostles; and reverence the deacons, as being the

³ About the priest ministry in the early Church, see VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29: 24 articles and several patristic texts in Polish translation.

⁴ About the deacon ministry in the early Church, see VoxP 9 (1989) t. 17: 12 articles and several patristic texts in Polish translation.

⁵ Cf. S. Longosz, *Geneza i pierwsze znaczenie terminu «świecki» – laicus w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 23 (2003) t. 42-43, 53-63.

⁶ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* 1, Sch 10, 120, transl. A. Roberts – J. Donaldson, *Ante Nicene Fathers* (= ANF), vol. 1, Massachusetts 1999, 79.

⁷ Cf. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* 2, Sch 10, 96, ANF 1, 67: „Since you are subject to the bishop as to Jesus Christ, you appear to me to live not after the manner of men, but according to Jesus Christ [...]. It is therefore necessary that, as you indeed do, so without the bishop you should do nothing, but you should also be subject to the presbytery, as to the apostles of Jesus Christ, who is our hope, in whom if we live, we shall at last be found. It is fitting also that the deacons, as being the ministers of the mysteries of Jesus Christ, should in every respect be pleasing to all. For they are not ministers of meat and drink, but servants of the Church of God”.

institution of God. Let no man do anything connected to the Church without the bishop. Let that be deemed a proper Eucharist, which is administrated either by the bishop, or by one to whom he has entrusted it”⁸.

The bishop is compared to Christ, the priests to the apostles, there is no special comparison for deacons. All should be respected as those who are at the service of God, each according to his place in the hierarchy. There was always one bishop in a local Church, but there were many priests and deacons; for this reason Ignatius spoke about the bishop using the singular (ἐπίσκοπος); while speaking about priests, he used sometimes the word *presbytery* (πρεσβυτέριον) which means *assembly of priests*, sometimes he used plural form *priests* (πρεσβυτέροι); in the same way, he used sometimes the word *deacon* (διακόνος) in singular, and sometimes in plural *deacons* (διακόνοι). The principal ministry of the bishop was the celebration of the Eucharist and the proclamation the Christian message based on the Gospel. In the case of necessity he could delegate a priest for this ministry. The deacon served on the altar but he was never authorized to preside the Eucharistic. His function in assembly was to read the Gospel; in the Christian community he was charged with actions of charity on behalf of sick and poor people, orphans and widows. Many Fathers of the Church wrote about the bishop ministry⁹.

The work intituled *The Apostolic Tradition*, attributed to Hippolytus of Rome († ca 236) presents the bishop as a principal person in the Church, gives instructions concerning his ordination, points out that the candidate for the episcopacy should be chosen by the community and consecrated by other bishops. The priests should be present in the church during the ordination, praying in silence for the gift of the Holy Spirit; they do not impose their hands on the ordained man, because it is an act reserved only for bishops¹⁰. The bishop's task is to ordain priests and deacons by a special prayer and by laying on of hands. In this collection of instructions, composed in the beginning of the IIIrd century, an older tradition was expressed.

The bishop organized the religious life in his diocese. Very often he was obliged to represent *his* people by the civil authorities. The priests and deacons remained in union with their bishop within a district (diocese); the bishops remained in union among themselves within their province (Metropolis)¹¹ and

⁸ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnenses* 8, Sch 10, 138, ANF 1, 89.

⁹ Cf. Cz. Krakowiak, *Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 514-530.

¹⁰ Cf. *Traditio Apostolica* 2, ed. B. Botte, Sch 11bis, 41; in English: *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, London 1992; see J. Naumowicz, *Kryterium rozróżnienia „duchowny – świecki” według Tradycji Apostolskiej*, VoxP 23 (2003) t. 42-43, 131-140.

¹¹ Cf. A. v. Harnack, *Die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. 1, Leipzig 1924, p. 454: „Innerhalb der Gemeindeverfassung war die bedeutendste und wichtigste Schöpfung der monarchische Episkopat. Die Bischöfe haben recht eigentlich die Einzelnen in den Gemeinden zusammengehalten. Mit ihrem Auftreten schließt die Periode allmählich ab, in der

with the Bishop of Rome (the Pope) as the successor of saint Peter¹². In this sense, the bishop was a sign of the universality of the Church.

II. MARRIAGE AND CELIBACY OF THE CHURCH MINISTERS

In the beginning of Christianity, bishops, priests and deacons were allowed to be married, but they were encouraged to live in celibacy. Christ gave teaching about marriage (Mt 5, 27; 18, 8; Mt 19, 1-9; Mk 10, 1-10), but He spoke with favor about those who „do not marry for the sake of the Kingdom of heaven” (Mt 19, 12). Saint Paul accepted the marriage among the Christians, but he appreciated more the celibacy: „The unmarried man concerns himself with the Lord’s work, because he is trying to please the Lord. But the married man concerns himself with worldly matters, because he wants to please his wife” (1Cor 7, 33). In spite of such a position, married men were admitted to the episcopacy. Saint Paul demanded: „The bishop (ἐπισκόποι) must be married only once [...], he must be able to manage his own family well and make his children obey him with respect” (1Tim 3, 2-3).

The expression „married only once”, in other translations „a man of one wife” (ἄνδρα μιᾶς γυναικὸς) signifies that saint Paul excluded from the Church ministry somebody who would be divorced or, after the death of his first wife, would have another woman for wife¹³.

The Church accepted the marriage as a union of man and woman, but only one marriage was highly regarded. The opinion about the second marriage (concluded after the death of the first partner) has never been very positive in the early Church. Such unions were tolerated so that the people do not sin, but the persons living in a second marriage were not admitted to the Church ministry.

According to the *Constitution of the Holy Apostles*, a document from the beginning of the IIIrd century (called *Didascalia*), the marriage of the bishops was accepted:

„Such a bishop ought to be, who has been ‘the husband of one wife’ (1Tim, 3, 2), who has herself had no other husband, ‘ruling well his own house’ (1Tim 3, 4)”¹⁴.

Charismen und Ämter durcheinander wogten und man sich nur auf Gott, sich selbst und den begeisterten Brüder verließ. Seit dem Ausgang des II Jahrhunderts waren die Bischöfe die Lehrer, die Oberpriester, die Richter”.

¹² Cf. Harnack, *Die Ausbreitung des Christentums*, p. 487: „Die römische Gemeinde besaß seit dem Ende des I Jahrhundert seinen faktischen Primat in der Christenheit. Als Gemeinde der Welthauptstadt, als die Kirche des Petrus und Paulus, als die *Ekklesia*, welche das Meiste für die Katholisierung und Unifizierung der Kirchen getan hat und tut”.

¹³ La Bible TOB (Traduction œcuménique de la Bible) 1Tim 3, 2, commentaire, note a: „Selon les commentateurs, l’apôtre viserait l’inconduite, ou bien il interdirait le remariage après veuvage, ou encore il s’en prendrait au fait de répudier sa femme pour en épouser une autre”.

¹⁴ *Constitutiones Apostolorum* II 2, 2, ed. M. Metzger, Sch 320, 148, transl. J. Donaldson, ANF 3, 396.

Even, if the Church understood the marriage as a way of living of the Christians, blessed by God, „the intellectual climate of the first Christian centuries persuaded some Christians authors to express misgivings about sex and marriage [...]. There was common agreement between Christians and pagans that the physical world, composed of matter, was the least worthy of all created being. It was subject to demonic forces and was itself a major source of the evils befell man”¹⁵. In such a context the marriage started to be regarded as incoherent with the sacerdotal dignity. In the end of the second century we observe a kind of *sacralisation of the clerical life*. Tertullian wrote on this subject:

„How many men, therefore, and how many women, in ecclesiastical orders, owe their position of continence, who preferred to be wedded to God; who have restored the honour of their, and who have already dedicated themselves as children of that future age, by slaying in themselves the concupiscence of lust, and that whole propensity which could not be admitted within Paradise”¹⁶.

This exclamation shows men and women living in chastity. The author does not speak about the Church ministers. We can suppose that the appeal to wed himself to God was addressed in the same way to the laity and to the Church servants, though the demand of Christ for holiness was understood as addressed especially to the clergy: bishops, priests, deacons.

There are many documents which show that „the association between sexual intercourse and uncleanness is so ancient that its origins can no longer be traced in history [...]. The universality of the demands for sexual abstinence before participation in worship is striking in the Mediterranean countries. It was found among the Semitic people, in the Hellenistic religions and in the old Roman cult. Entrance into a temple area in the Hellenistic era required ritual purity of a high order and although specific requirement regarding diet might vary, there was almost always an insistence on the avoidance of sexual intercourse. Visitors to Poseidon in Sunium were warned: «You are to be pure from garlic and pig’s flesh and women», while devotees of Athena at Pergamum were ordered: «You must abstain from intercourse with your own husband or wife for one day, from any other for two days»”¹⁷. In the time of the Old Testament, the priest who had sexual intercourse remained unclean for the whole day, he was prohibited to perform any act of worship, he was not allowed to eat the food offered in sacrifice (Ex 19, 15; Lev 7, 19-20; 15, 16). In view of such a tradition, even if in the beginning of Christianity the marriage of the Church

¹⁵ Ch.A. Frazee, *The origins of clerical celibacy in the Western Church*, ChH 57 (1988) 110; Cf. S. Longosz, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 285-311.

¹⁶ Tertullianus, *De exhortatione castitatis* 13, 4, CCL 2, 1035, ANF 4, 58.

¹⁷ Frazee, *The origins of clerical celibacy*, p. 114; see A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and Hellenistic Background*, New York 1964, 17-20.

ministers was accepted, later it became quite natural that the demand of sexual cleanliness before sacrificing was attached to the Eucharist. The Christian position towards sex and marriage „cannot be understood apart from the broader cultural context of the late ancient Mediterranean [...]. Christian texts, their authors, and their subjects embody and express cultural contexts and social expectations that are not limited to the one religious tradition”¹⁸.

Surely, in the Christian conception of sexuality many elements from other cultures are to be found, but it is to be pointed out that the virginity received in the Church a special interpretation in the connection with the vision of the Resurrection as a new creation¹⁹. The opinion of Gregory of Nyssa († 394) may be considered as representative of the early Church on this matter:

„In fact, the life of virginity seems to be an actual representation of the blessedness in the world to come, showing as it does in itself so many signs of the presence of those expected blessings which are reserved for us there. That the truth of this statement may be perceived, we will verify it thus. It is so, first, because a man who has thus died once for all to sin lives for the future to God; he brings forth no more fruit into death; and having so far as in him lies made an end of this life within according to the flesh, he awaits thenceforth the expected blessing of the manifestation of the great God, refraining from putting any distance between himself and this coming of God by an intervening posterity; secondly, because he enjoys even in this present life a certain exquisite glory of all the blessed results of resurrection. For our Lord has announced that the life after our resurrection shall be as that of the angels. Now the peculiarity of the angelic nature is that they are stranger to marriage [...]. If the virginity then can win us favors such as these, what words are fit to express the admiration of so great a grace?”²⁰.

Gregory, after his studies on rhetoric, was married, but resigned to the marital life and became a priest and later a bishop. He is known as a famous theologian. As we see in his consideration on virginity, the Church had many reasons: theological, ascetical, and eschatological to consider the celibacy as a superior way of living and to connect it with the priesthood. There were of course pastoral reasons as well: an unmarried priest could devote himself more to the spiritual care of the faithful; in case of persecution he could easier accept imprisonment, banishment or other suffering, even a martyr death. For

¹⁸ T.M. Shaw, *Sex and Sexual Renunciation*, in: *The Early Christian World*, ed. Ph.F. Esler, vol. I, London 2000, 401; see M. Foucault, *The History of Sexuality*, transl. R. Hurley, New York: vol. I (1983), vol. II (1985), vol. III (1986); Polish transl. B. Banasiak – T. Komendant – K. Matuszewski: *Historia seksualności*, Warszawa 1995.

¹⁹ Cf. A. Solignac, *Virginité chrétienne*, DSp XVI 924-949.

²⁰ Gregorius Nyssenus, *De virginitate* 13, 3, SCh 119, 430, transl. W. Moore – H.A. Wilson, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Shaff – H. Wace, ser. II, vol. 5 (= NPNF II 5), Massachusetts 1999, 360.

the Christian community it was easier to provide for one person than for the whole family²¹.

The conviction that the marriage is not compatible with the priesthood was officially expressed in the synod of Elvira (c. 300). The bishops have taken the decision as follows:

„We declare that all bishops, priests, deacons and all clerics active in the ministry are to entirely keep themselves from their wives and not have children. Whoever shall do so will be dismissed from the clergy”²².

This is „the earliest canonical enactment”²³ concerning the celibacy as obligation. It was valid only in the local Church of Spain. In other parts of the Roman Empire, the celibacy was emphasized but the married clergy was accepted by tradition. In Africa the Church ministers who were married before ordination were encouraged to keep sexual continence²⁴. On the first ecumenical Council of Nicaea (325) some bishops, probably inspired by the synod of Elvira, tried to impose the celibacy as obligation on the universal Church, but after a debate the assembly resigned to such a project:

„While they were deliberating about this, some thought that a law ought to be passed enacting that bishops and presbyters, deacons and sub-deacons, should hold no intercourse with the wife they had espoused before they entered the priesthood; but Paphnutius, the confessor, stood up and testified against this proposition; he said that the marriage is honorable and chaste, and that the cohabitation (συνουσίαν) with their own wife was chastity, and advised the Synod not to frame such a law, for it would be difficult to bear, and might serve as an occasion of incontinence to them and to their wives, and he reminded them, that according to the ancient tradition of the Church, those who were unmarried when they took part in the communion of sacred orders, were required to remain so, but those who were married, were not to put away their wives”²⁵.

This statement shows the tradition already existing: a married man could be ordained priest or bishop and he was permitted to continue the marital life; in such a case the marriage was recognized as a chaste one (τὸν γάμον ἀπο-

²¹ Cf. J. Jundził, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej w okresie późnego cesarstwa*, SACH 3 (1984) 127-135.

²² *Concilium Eliberitanum* can. 33, ed. Hefele-Leclercq, I/1, 238-239: „Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positus in ministerio abstinere se a coniugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur”, English transl. Ch.A. Frazee, *The origins of clerical celibacy*, p. 114.

²³ Cf. *Celibacy of the clergy*, in: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, dir. A.E. Livingstone, Oxford 1977 (= ODChCh), 310.

²⁴ Cf. B. Degórski, *Kler afrykański w świetle synodów IV i V wieku*, VoxP 6 (1986) t. 10, 225.

²⁵ Sozomenus, HE I 23, 2-4, Sch 306, 212-214, NPNF Ser II 2, 256.

καλῶν), but after the ordination the marriage was not allowed. This position was adopted by the collection of Church rules called *Constitution of the Holy Apostles*²⁶ composed in IVth century:

„We have already said, that a bishop, a presbyter, and a deacon, when they are constituted, must be but once married, whether their wives be alive or whether they be dead; and what is not lawful for them, if they are unmarried when they are ordained, to be married afterwards; or if they be then married, to marry a second time, but to be content with that wife which they had when they came to ordination”²⁷.

Probably the decisions of Nicaea (can. 4) and the rules of the *Constitution of the Holy Apostles* were not followed in every province. Epiphanius (315-403) complained about deacons, priests and bishops who continued the marital life after their ordination; he stressed out that such a way of living was not conform to the canons; surely, he did not think neither about the canons of the Council of Nicaea which admitted the continuation of the marriage concluded before the ordination, nor about the rules of the *Constitution of the Holy Apostles*²⁸. Hefele supposes that while utilizing the idiom „τοῦτο οὐ παρὰ τὸν κανόνα”, Epiphanius meant rather the wish of the Church than a canon in a juridical sense. Such an understanding would be conform to his statement (in the same fragment): „The celibacy is observed in the countries in which the severe ecclesiastical canons were imposed”. It means that he was aware that there was no law established for the whole Church concerning the ceasing of the marital life after the ordination, but the celibacy was observed only in some countries. The word canon (κανών) which he uses might signify: appeal, exhortation, an ideal to be practiced²⁹, but not a law. Surely, in whole Christianity, in East

²⁶ Cf. M. Metzger, *Introduction* [in *Constitutions Apostoliques*], Sch 320, 26: „Les CA sont un témoin privilégié pour notre connaissance des institutions chrétiennes de la fin du IV^e siècle et nous font apparaître des formes de gouvernement ecclésial bien différentes des codes modernes, encore toutes proches de la pratique juive et de celle des premières communautés chrétiennes. A cette époque, chaque communauté locale régulait encore elle-même, de fait, ses institutions; c'était le seul fonctionnement possible, dans l'échange entre Eglises”.

²⁷ *Constitutiones Apostolorum* VI 17, Sch 329, 346, transl. J. Donaldson, ANF 7, 457.

²⁸ Cf. Epiphanius, *Haereses* 48, 9, GCS 31, 230-231, transl. H. Leclercq, in: J. Hefele, *Histoire des conciles*, vol. II/2, Paris 1908, appendice VI, p. 1334: „La sainte Eglise respecte le sacerdoce à ce point qu'elle n'admet pas au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat, ni même au sous-diaconat celui qui vit encore dans le mariage et engendre des enfants: elle n'y admet que celui qui, marié, s'abstient de sa femme ou celui qui l'a perdue, surtout dans les pays où règnent de sévères canons ecclésiastiques. A la vérité, en certains endroits, les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent d'avoir des enfants. Je réponds que cela ne se fait pas selon la règle, mais à cause de la mollesse des hommes, parce qu'il est difficile de trouver des clercs qui s'appliquent bien à leurs fonctions [...]. Je dis donc qu'il convient que le prêtre, le diacre ou l'évêque soit tout à Dieu dans ses fonctions et ses obligations”.

²⁹ Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, vol. II/2, p. 1335: „Il faut entendre ici le terme κανών non

and West, the chastity has been always presented as a model of the Christian life, as a way to imitate Christ, so it is easy to understand that the Church ministers were encouraged to live in celibacy³⁰. It seems that in IVth century local Churches applied differently the same moral and spiritual principles issued from the Gospel. In the West the rules concerning the celibacy were more strict than in the East.

According to the tradition affirmed by the Council of Nicaea, the father of Gregory of Nazianzus³¹, a great theologian, was married. As a married man, he was elected bishop of Nazianzus (a small locality in the district of Cappadocia)³², and after his ordination he continued to live with his wife Nonna; his name was Gregory. As far as we know, he accomplished perfectly his duties as pastor, as husband and as family father. Many years later, Gregory, his son, gave an excellent testimony on his family in his *Autobiographical Poem (De vita sua)* and in his orations (speeches)³³. He glorified his father as a good pastor (comparing him with Abraham) and his mother a good Christian (comparing her with Sarah), always presenting them as a couple living in love according to God's law. The marriage of Gregory's parents was accepted by the Christian

d'après son sens absolu, quand il est employé isolément, mais d'après le contexte qui ne vaut rien dire de plus sinon que les clercs qui n'observent pas le célibat s'écarterent de l'idéal proposé et recommandé par l'Eglise".

³⁰ Cf. F. Vernet, *Célibat ecclésiastique*, DSp II/1 385-396.

³¹ In English two forms of this name are used: *Gregory Nazianzen* and *Gregory of Nazianzus*. The ODChCh uses the second form, see p. 711.

³² Cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, III, Paris 1962, 340: „Grégoire naquit vers 330 à Arianze au sud-ouest de la Cappadoce, dans la propriété proche de Nazianze, dont son père, qui porte le même nom que lui, était évêque. Sa sainte mère Nonna, était fille de parents chrétiens et eut une influence décisive dans la conversion de son mari en 325 et dans la première éducation de son fils”.

³³ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio XVIII* (post patris mortem) 1, PG 35, 985-1044: „O man of God and faithful servant and steward of the mysteries of God and man of desires of the Spirit: for thus Scriptures speaks of men advanced and lofty, superior to visible things”; ibidem 7: „I heard the Scripture say: «Who can a valiant woman»? [...] and declare that she is a divine gift, and that a good marriage is brought about by the Lord”; ibidem 8: „But she who was given by God to my father became not only his assistant, but even his leader, drawing him on by her best influence in deed and word to the highest excellence; judging it best in all other respects to be overruled by her husband according to the law of marriage, but not being ashamed, in regard of piety, even to offer herself as his teacher. Admirable was indeed was as was this conduct of her [...]”; ibidem 16: „He received a woodland and rustic church [...]. By constant meditation on the divine words, though a late student of such matters, gathered together so much wisdom within a short time that he was in no wise excelled by those who had spent the greatest toil upon them, and received this special grace from God, that he became the father and teacher of orthodoxy” (Fragments taken from: *Select Orations* by Saint Gregory Nazianzen, transl. Ch.G. Browne – J.E. Swallow, NPNF Ser II 7, 255-259; Cf. *Oratio XII*, ibidem, p. 245-246; *Oratio XVI*, ibidem, p. 247-254. The English translation of the *Autobiographical Poem* by Gregory, see G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, II, London 1950, 600-624.

community. Nonna was generally respected because of her virtues. Her son, Gregory of Nazianzus, dedicated her about 50 epigrams³⁴. She is still known as saint Nonna; in the oriental Church her liturgical commemoration is celebrated on 5th August³⁵. At that time there were other bishops living in marriage after their ordination³⁶, surely not every *ecclesiastical* couple passed to the history with the opinion of sanctity.

With the time the tradition concerning the celibacy was modified: the priests (presbyters), married before the ordination, were allowed to continue to live in marriage, but a married man, when he was elected bishop, was demanded to resign to the marital life. So, married priests were generally accepted, but bishops should live in celibacy. The opinion of those who thought like Epiphanius of Salamis was gaining the majority in Christianity and finally became normative in whole Church. It is to be supposed that the monasticism was not without influence on the image of the Church ministers; the people expected that they live like monks, without being attached to the family duties.

In Vth century we notice many situations in which, if a married man became a bishop, he was obliged to stop the marital life with consensus of his wife. Such a solution was not understood as a divorce, because the marriage was still held for valid:

„The wife of a cleric, after his husband's ordination, was to be treated by him like a sister, but there was never any suggestion that the marriage itself was dissolved”³⁷.

Pope Leo the Great († 461) gave regulations concerning the bishops and priests who were married before ordination:

„In order that their wedlock may become spiritual instead of carnal, it behoves them not to put away their wives but to «have them as though they had them not» (1 Cor 7,29), whereby both the affection of their wives may be retained and the marriage functions cease”³⁸.

³⁴ Cf. A. Stępniewska, *Św. Nonna – matka Grzegorza z Nazjanzu w jego twórczości poetyckiej*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1038-1047.

³⁵ Cf. J. Dölger, *Nonna. Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit des vierten Jahrhunderts*, ACh 5 (1936) 44-75; J.M. Sauget, *Nonna*, BS IX, 1044-1045.

³⁶ Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, vol. II/2, p. 1335: „Nous rencontrons, au temps de la persécution de Dèce, l'évêque de Nilopolis, Chérémon, qui s'enfuit avec sa femme sur le Mont Arabique et dont la trace ne fut jamais retrouvée. Saint Piléas, évêque de Thumis et martyr, pendant sa comparution devant les magistrats, voit sa femme entrer dans le local où se rend la justice; elle était encore païenne et rien ne prouve qu'elle eût consenti à une séparation de corps [...]. Sous Dioclétien, l'évêque de Sirmium, Irénée, homme jeune, marié, père d'enfants en bas-âge, est arrêté et mis en jugement. On voit alors son père et sa mère, sa femme, ses enfants qui se jettent à ses pieds et le supplient de demeurer avec eux”.

³⁷ B. Brennan, „*Episcopae*” – *Bishops' wives viewed in 5th-century Gaul*, ChH 54 (1985) 314.

³⁸ Leo I papa, *Epistula* 167, 3, PL 54, 1204A, transl. Ch.L. Feltoe, NPNF Ser II 12, 110.

According to the Pope's statement, after the ordination, the marriage as a union of two persons still exists, but only its physical functions should cease; husband and wife become like brother and sister.

As we know, for example from the acts of the synod of Tours, in Merovingian Gaul, „when a married man was ordained a priest, his wife was known as a *presbytera*; when he was consecrated bishop, his wife was given the title *episcopa*”³⁹. Such women occupied a special place in the Christian community: „In sixth century, a special blessing was included within the liturgy for the wives of married men on the day of their husband's ordination. These women were called *presbyteresses* (*presbyterae*) and were entitled to wear special dress”⁴⁰. Sometimes the couple was separated, sometimes the persons stayed in the same house respecting the sexual continence. That was the case of Demetrius, the bishop of Alexandria († 295)⁴¹ and of Paulinus, the bishop of Nola († 431)⁴²; both continued to live with their wives as with sisters. There were persons who broke their vows; in such case, a priest or a deacon (and perhaps a bishop) was menaced to loose his ministry⁴³.

As one can imagine, the position of the wife of a bishop in the society was sometimes difficult. There was an opinion that „an *episcopa* could not be anything more than a hindrance to a bishop in the charge his pastoral duties. Indeed, the canons of the sixth century Gallic Church invariably portray the *episcopa* as an occasion of sin to be avoided”⁴⁴. In VIth century in Gaul many decisions were taken concerning the relations of the clerks with their wives and persons from their families, especially women⁴⁵. Gregory of Tours pictured a very black portrait of Badégisil, the bishop of Le Mans, and of Magnatrude, his wife. Apparently, he was aggressive and greedy, and she inspired him not only to bad actions but also was cruel to those who were opposite to her, men and women. After the death of the bishop, she entered into dispute with his successor, Bertrand, over some goods; in his opinion they

³⁹ *Concilium Turonense* (567) can. 20, CCL 148A, 184, for the term *episcopa*, ibidem can 14 (13) and *presbytera*, *Synodus Antissiodorensis* (561) can. 21, CCL 148A, 268; S.F. Wemple, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister 500-900*, Philadelphia 1981, 134-136.

⁴⁰ Frazee, *The origins of clerical celibacy*, p. 117.

⁴¹ Cf. Epiphanius, *Haereses* 59, 4, PG 41, 1021-1024.

⁴² Cf. Paulinus Nolanus, *Epistula* 23, 42, PL 61, 284.

⁴³ Cf. *Concilium Claremontanum* (535) can. 13, Hefele-Leclercq II/2 1141: „Quiconque est ordonné diacre ou prêtre, doit cesser tout commerce conjugal. Il devient le frère de son ancienne femme. Comme quelques-uns, enflammés par la passion, ont violé leurs engagement et sont revenus à la vie conjugale, ils perdront pour toujours leur dignité”.

⁴⁴ Brennan, „*Episcopae*”, p. 313.

⁴⁵ Cf. *Concilium Agathense* (505) can. 15, CCL 148, 201; *Concilium Arelatense* (524) can. 2, CCL 148A, 43-44; *Concilium Claremontanum* (535) can. 13, CCL 148A, 108; *Concilium Aurelianense* (538) can. 7, CCL 148A, 117; *Concilium Aurelianense* (541) can. 17, CCL 148A, 136; *Concilium Turonense* (567) can. 11, CCL 148A, 179-180; can. 13, CCL 148A, 180; can. 14, CCL 148A, 181; *Concilium Matisconense* (581-583) can. 3, CCL 148A, 224.

belonged to the Church, she claimed that they were a private property of her late husband⁴⁶. Probably in the story of this *terrible couple* there are some anecdotic elements. Of course, in the history of the Church there were many conflicts over material things after the decease of a bishop or priest. Gregory of Tours presented also some pious *episcopae*, for example the wife of bishop Riticius and the wife of bishop Simplicius, both lived perfectly in chastity. The wife of bishop Namatius „used to hold a book on her lap reading stories of old events, pointing out to the painters what they ought to represent on the walls (of the church)”⁴⁷.

Because of problems with bishop's families, gradually efforts were made to diminish the number of married men as candidates for the episcopacy. Probably it was not possible to eliminate them completely: „In the West local councils of the fifth and sixth centuries [...] the usual canons for admittance to that state (the clergy) required married men to practice continence and unmarried candidates to pledge they would never contract matrimony. The number of married bishops continued to decline”⁴⁸. The priority was given to those who have never been married. There were more candidates for the episcopacy from monasteries. In East such a way of recruitment became a rule. In West there were always bishops coming from monastic communities and also from other milieu. In most of cases, they came from aristocratic families. So, we notice four steps in the discipline of celibacy:

the first one: the marriage was not an obstacle in exercising the Church ministry (the apostolic time);

the second one: married men were admitted to the ministry of bishop, priest and deacon, and they were allowed to continue the marital life after the ordination; at the same time, somebody who was ordained bishop or priest or deacon could not marry (that was the position of the Council of Nicaea);

the third one: priests and deacons were allowed to live in marriage contracted before ordination, but bishops, since the day of the ordination, were demanded to stop the marital life and to treat their wives as sisters (wish of Epiphanius of Salamis, regulations of Pope Leo the Great);

the fourth one: even if, in theory a married man could be ordained bishop, on the condition to vow continence, in fact priority was given to those who have never been married (tendency of the synods in Gaul in fifth and sixth centuries).

⁴⁶ Cf. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* VIII 39, PL 71, 476, transl. R. Latouche, Paris 1999, 172. Magnatrude was able to defeat a group of soldiers led against her by *comes* Chuppa (ibidem X 5, PL 71, 535, transl. p. 266).

⁴⁷ Gregorius Turonensis, *Liber in gloriam confessorum* 74, 75 (= *Historia Francorum* II 17, PL 71, 215A), transl. B. Brennan, in: *Translated Texts for Historians*, ed. E. James – R. van Dam, Liverpool 1985, 317.

⁴⁸ Frazee, *The origins of clerical celibacy*, p. 117.

Now, in Christianity of Oriental tradition, most of the parish priests are married, and bishops are obliged to life in celibacy⁴⁹. In Latin tradition, not only bishops but also priests observe the celibacy. In both traditions, deacons could be married.

The minor ministers, which were established later in the Church, were not obliged to live in celibacy. According to the tradition approved by *The Constitution of the Holy Apostles* and the decisions taken by synods, they were allowed to marry before and after their entering the service of the Church, but there were some restrictions in this matter:

„We also appoint that the ministers, and singers, and readers (lectors), and porters (acolytes), shall be only once married. But if they entered into clergy before they were married, we permit them to marry, if they have an inclination thereto, lest they sin and occur punishment. But do not permit any of the clergy to take to wife either a courtesan, or a servant, or a widow, or one of that is divorced, as also the law says”⁵⁰.

So, they were allowed to marry, but only one time, and the wife should have a good opinion; she must be not a widow or a slave. The subdeacons until IVth century were allowed to be married; in Vth century they were required to vow continence in the same way as deacons and priests.

III. FROM A MONASTERY TO A BISHOP SEE

In IVth and Vth centuries the monasticism, born in the East, was progressing quickly to the West. In that time we see bishops who had an experience of the monastic life. One of them, as we said above, was Gregory of Nazianzus. But a very eminent person belonging to this category was saint Basil as well. He was born ca 330 in Caesarea in a family of high traditions of classical culture and Christian religion. His father Basil was a teacher of rhetoric. His grandmother Macrina (called Older), his mother Emelia⁵¹, his sister Macrina (called Younger), his two brothers Gregory, the bishop of Nyssa, and Peter, the bi-

⁴⁹ Cf. K. Ware, *L'Orthodoxie. L'Eglise des sept Conciles*, transl. F. Lhoest, Paris 2002, p. 375: „Les ordinands doivent choisir leur voie avant l'ordination, car nul ne peut se marier après avoir été ordonné à l'ordre majeur. Il faut que le mariage précède l'ordination [...]. Autrefois, le clergé paroissial était presque toujours composé d'hommes mariés, mais maintenant il est assez fréquent qu'un prêtre-moine soit en charge d'une paroisse. Depuis le sixième ou le septième siècle, l'évêque doit être célibataire, et depuis au moins le quatorzième siècle, il doit avoir prononcé des vœux monastiques; un veuf peut être consacré à l'épiscopat s'il fait profession monastique”; see: J. Meyendorff, *Marriage: an orthodox perspective*, New York 1975.

⁵⁰ *Constitutiones Apostolorum* VI 17, 2, Sch 329, 346-348, ANF 7, 457.

⁵¹ Cf. A. Stepniewska, *Święta Emelia – matka Bazylego i Grzegorza z Nyssy*, VoxP 25 (2005) t. 48, 67-78.

shop of Sebasta are honoured as saints⁵². Macrina (the Younger) was known as a model of ascetic life and as a person who was able to discuss the theological questions. Her brother Gregory (bishop) called her „Teacher”⁵³. Basil, „after being educated at Caesarea in Cappadocia, Constantinople and Athens in the best pagan and Christian culture of his day, he forsook the world for the monastic life, and after a brief period in Syria and Egypt, settled as a hermit by the river Iris near Neocaesarea (358)”⁵⁴. In one of his letters, he expressed his fascination for the way of living of the monks he met:

„I read the Gospel, and I saw there that a great means of reaching perfection was the selling of one’s goods, the sharing them with the poor, the giving up of all care for this life, and the refusal to allow the soul to be turned by any sympathy to things of earth. And I prayed that I might find some one of the brethren who had chosen this way of life, that with him I might cross life’s short and troubled strait. And many did I in Alexandria, and many in the rest of Egypt, and others in Palestine, and in Coele Syria, and in Mesopotamia. I admired their continence in living, and their endurance in toil. I was amazed at their persistency in prayer, and their triumphing over sleep, subdued by no natural necessity, ever keeping their souls purpose high and free, in hunger, in thirst, in cold, in nakedness, they never yielded to the body; they were never willing to waste attention on it; always, as though living in a flesh that it is to sojourn for a while in this life, and what to have one’s citizenship and home in heaven. All this moved my admiration. I called those men’s lives blessed, in that they did indeed shown that they «bear about in their body the dying of Jesus » (2 Cor 4, 10). And I prayed that I, too, as far as in me may, might imitate them”⁵⁵.

Indeed, inspired by the eastern monasticism, he came back to his country and went to the property of his family in the locality called Anesoi in the district of Neocaesarea on the river Iris. There his mother Emelia and his sister Macrina were already leading a female community; his brother Peter lived nearby as an anchorite. Basil started to organize a male community. He got known in East two principal ways of monastic life: anchoritic and coenobitic. The first one seemed dangerous to him because of the solitude and ascetical excesses which he noticed; the second one brought a danger of disorder and did not gave much possibility to contemplate. Basil had some knowledge of the monastic life by Eustathius, the bishop of Sebasta in Minor Asia, which was marked by an excessive rigor in ascetic practice. Surely, he did not want

⁵² Cf. Quasten, *Initiation aux Pères de l’Église*, vol. III, p. 296; F. Drączkowski, *Patrologia*, Lublin 1998, p. 216.

⁵³ Cf. Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 11-160, transl. W. Moore – H.A. Wilson, NPNF Ser II 5, 430-468.

⁵⁴ *Saint Basil the Great*, in: ODChCh, p. 166.

⁵⁵ Basilus, *Epistula* 223, 2, PG 32, 824, transl. B. Jackson, NPNF Ser II 8, 263.

to follow this kind of rigor⁵⁶, especially after the synod in Gangres (355) which condemned it as nonconform to the moral ideals of the Gospel.

In his letter to Gregory of Nyssa (written about 357), Basil formulated his own monastic *Credo*⁵⁷. One can notice his doubts and hesitation, but also his will to imitate the ascetic life of the oriental monks, avoiding extreme elements which he saw among them. In fact, he initiated with the cooperation of his friend Gregory, a type of monasticism which could be considered as a moderated one⁵⁸. In his vision of the Christian perfection, we can realise some ideas of the Platonic and Stoic philosophy⁵⁹. In the formation program, he consecrated more place to the intellectual work than in the oriental tradition⁶⁰.

Eusebius, the bishop of Caesarea, after having noticed his qualities, suggested him to become a priest (ca 364). Basil accepted this charge, probably because he wanted to serve better his brothers in the monastic life. As we know for example from Gregory of Nazianzus, he was active also outside of the community; he cooperated with Eusebius, his bishop, whom he surpassed by culture and knowledge of the Christian doctrine, avoiding conflicts and rejecting suspicions spread out by the enemies⁶¹. He was engaged in the defence

⁵⁶ Cf. P. Maraval, *Le monachisme oriental*, in: *Histoire du christianisme*, ed. J.M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, II, Paris 1995, 735: „Les premiers renseignements sur l'existence d'un important mouvement ascétique sont fournis par les vingt canons et la lettre synodale d'un concile tenu à Gangres en 355 et réunissant quatorze évêques du Nord de l'Asie Mineure qui condamnent les excès d'un certain Eustathe et de ses disciples. A la lumière de ces textes, l'enseignement d'Eustathe apparaît comme poussant à ses extrêmes conséquences le radicalisme évangélique: la pauvreté totale et la chasteté parfaite sont requises de tous les chrétiens, et de ce fait l'abandon des conjoints, des parents par leurs enfants, des enfants par leurs parents, des maîtres par leurs esclaves, est légitime pour qui choisit cette vie – ce qui ébranle l'ordre familial et social [...]. Basile de Césarée en témoigne, et avec lui toute sa famille: c'est sous l'influence d'Eustathe que sa soeur aînée Macrine, sa mère Emmélie, son frère Naucratis adoptent la vie ascétique dans les solitudes du Pont”.

⁵⁷ Cf. Basilus, *Epistula* 2, 2-6, PG 32, 224-233, transl. B. Jackson, NPNF Ser II 8, 110-112; *Epistula* 22, 1-3, PG 32, 289-293, NPNF Ser II 8, 127-129.

⁵⁸ Cf. Maraval, *Le monachisme oriental*, p. 736: „Basile, tout en conservant les institutions fondamentales d'Eustathe, va donner à la réalisation de son idéal ascétique un cadre qui en préviendra les excès [...]. Son idéal n'est autre que l'idéal chrétien, et il s'efforce de le fonder sur le Nouveau Testament, donc sur le double précepte de la charité [...]. Ses écrits en précisent les contours: ils deviennent peu à peu des «règles» pour une institution qui se structure [...]. La réglementation de la vie communautaire (en matière de prière, de pénitence, de travail), est marquée par une certaine mesure”.

⁵⁹ Cf. V. Desprez, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse*, Abbaye de Bellefontaine 1998, p. 348: „Basil met en pratique l'idéal des classes aisées du temps: la retraite sur ses terres, pour s'efforcer à la sagesse recommandée par Platon et les stoïciens. Mais la Bible, lue d'abord dans l'esprit d'Origène, prend peu à peu le pas sur la philosophie”.

⁶⁰ Cf. Basilus, *Epistula* 2, 3, PG 32, 228B, transl. B. Jackson, NPNF Ser II 8, 111: „The study of the inspired Scripture is the chief way of finding our duty, for in it we find both instruction about conduct and the lives of blessed men, delivered in writing, as some breathing images of goodly living”.

⁶¹ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 33, 540-541: „Basil's next business and purpose was

of the Christian faith against emperor Valens who supported the Arian heresy. After the death of Eusebius (370), he was appointed to succeed Eusebius as the bishop of Caesarea and the metropolitan of Cappadocia. The election was difficult, because the Arians wanted to push their candidate, but Basil, supported by Gregory of Nazianzus and his father (bishop), gained the favour of the majority of electors. B. Jackson, the editor of his works, presents the situation as follows: „No intelligent onlooker of the position at Caesarea on the death of Eusebius [...] could be blind to the fact that of all possible competitors for the vacant throne Basil himself was the ablest and most distinguished, and the likeliest to be capable of directing the course of events in the interests of orthodoxy [...]. Basil may or may not have taken Gregory's advice not to put himself forward. But Gregory and his father, the bishop, from this time strained every nerve to secure the election of Basil. It was felt that the cause of true religion was at stake. «The Holy Ghost must win». Opposition had to be encountered from bishops who were in open or secret sympathy with Basil's theological opponents [...]. To the people of Caesarea, Basil was represented as a man of saintly life and of unique capacity to stern the surging tide of heresy [...]. All resistance was overborne, and Basil was seated on the throne of the great exarchate”⁶².

Of course, not everyone was satisfied with this election. Athanasius, the bishop of Alexandria, sent him a letter of congratulations, while emperor Valens, inspired by the Arian party, prepared to carry out the measures against the Catholics in the province. Basil as a bishop remained faithful to the *Credo* of Nicaea and defended it by his preaching and theological treatises⁶³, and worked on the development of the monastic life, male and female in the Greek Church. „Throughout his whole career, Basil oversaw several groups of ascet-

to conciliate the prelate, to ally suspicion [...] in his envy of virtuous concord: carefully complying with the laws of obedience and spiritual order. Accordingly he visited him, with instruction and advice. While obedient to his wishes, he was everything to him: a good counselor, a skillful assistant, an expounder of the Divine Will, a guide of conduct, a staff for his old age, a support in the faith, most trusty of those without, in a word, as much inclined to good-will, as the power of the Church came into his hands almost, of not quite, to an equal degree with the occupant of the see. For in return for his good-will, he was requited with authority. And their harmony and combination of power was wonderful”.

⁶² Saint Basil, *Prolegomena*, in: *Letters and selected works*, NPNF Ser II 8, p. XXI-XXII; cf. Św. Bazyli Wielki, *Listy*, transl. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, 9.

⁶³ Cf. J.F. Racine, *The Text of Matthew in the writings of Basil of Caesarea*, Boston 2004, p. 15: „He kept fighting for the Nicene creed in a period when state-supported Arianism appeared to triumph. Indeed, emperor Valens (364-378) promoted the reconciliation of the Eastern Church around the formula of Rimini (359), which had replaced the terms *homoousios* – coined at the council of Nicaea (325) – with the more ambiguous term *homoios* (alike). All bishops who refused to recognize the formula of Rimini and to accept communion with the Anomoeian party were dispossessed of their see, which was then handed to an Arian. Basil successfully resisted the emperor and his prefect Modestus on this point”.

ics. This oversight provided an avenue for an important literary activity⁶⁴. He composed his famous Rules (moral, mayor and minor)⁶⁵, which are still followed in Christianity of the oriental tradition. In this sense, we can say that he, while being a bishop, did not cease to be a monk.

In West there were also bishops with monastic experience. The most famous among them is saint Martin. We know many details about his life from the work *Vita Sancti Martini* by Sulpitius Severus⁶⁶, from *Historia Francorum* by Gregory of Tours, and from other authors. He was born in Sabaria in Panonia (now Hungary) ca 316 in the family of a Roman *tribun*. In his young age, he started to serve the army. Ca 354 he left the military service and was baptized. In Gaul he met saint Hilary, the bishop of Poitiers, who introduced him to the service of the Church:

„This time, Hilarius wanted to institute him in the office of the diaconate, endeavoured still more closely to attach him to take part in the Divine service. But when he constantly refused, crying out that he was unworthy, Hilarius, as being a man of deep penetration, perceived that he could only be constrained in this way, if he should lay that sort of office upon him, in discharging which there should seem to be a kind of humiliation for him. He therefore appointed him to be an exorcist. Martin did not refuse this appointment, from the fear that he might seem to be looked down upon it as somewhat humble”⁶⁷.

Martin, as many other men in that time did not want to accept any ministry in the Church. In this case, he agreed because the function of exorcist was difficult and it belonged to the minor degrees of the Church service⁶⁸. In this sense, it could be a kind of humiliation for him. After having assumed this charge, he decided to visit his family in Panonia. When he came back, Hilary⁶⁹ was in exile in Italy. It was a time of Arian controversies. Martin joined him,

⁶⁴ Ibidem, p. 11.

⁶⁵ Cf. Basilus, *Prooemium ad Hypotyposin* (CPG 2884), PG 31, 1509-1513; J. Gribomont, *Histoire du texte des ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953, p. 279-282; *Regulae morales*, PG 31, 691-869; *Prooemium in Ascticon magnum*, PG 31, 889-901; *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 901-1052; *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1052-1305. English translations: *The Ascetic Works of Saint Basil*, transl. into English with introduction and notes by W.K.L. Clarke, New York – Toronto 1925; Saint Basil, *Ascetical Works*, transl. M.M. Wagner, ed. 3, Washington 1970. Polish translation: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, przekład i opracowanie J. Naumowicz, ŻM 5-6, Tyniec – Kraków 1994-1995.

⁶⁶ Critical edition with commentary and French translation: Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, trad. J. Fontaine, Sch 133-135, Paris 1967. In English there are two forms of this name. In some works the form Sulpitius is used, in some works – Sulpicius. The ODChCh uses the second form, see p. 1556.

⁶⁷ Sulpicius Severus, *Vita S. Martini* 5, 2, Sch 133, 262, transl. A. Roberts, NPNF Ser II 11, 6.

⁶⁸ Cf. P. Towarek, *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008, 43-69.

⁶⁹ In English there are two forms of this name. In some works the form *Hilarius* is used, in some works – Hilary. The ODChCh uses the second form, see p. 769.

and in Illyricum he had to suffer for the faith⁷⁰. In Milan he started to live as a hermit. When Hilary returned to Gaul, Martin followed him and – after having obtained a place in Ligugé, he arranged there his second hermitage. Soon some persons joined him. So, the first community was born. His sanctity and his gift to perform miracles became known and admired by the people. Surprisingly, he was elected bishop of Tours (371), not without hesitations on part of some bishops:

„Nearly about the same time, Martin was called upon to undertake the episcopate of the Church at Tours, but when he could not easily be drawn forth from his monastery, a certain Rusticus, one of the citizens, pretending that his wife was ill, and casting himself down at his knees, prevailed on him to go forth. Multitudes of the citizens having previously been posted by the road on which he travelled, he is thus under a kind of guard escorted to the city. An incredible number of people not only from that town, but also from the neighbour cities, had, in a wonderful manner, assembled to give their votes. There was but one wish among all, there were the same prayers, and there was the same fixed opinion of the effect that Martin was most worthy of the episcopate, and that the Church would be happy with such a priest. A few persons, however, and among these some of bishops, who had been summoned to appoint a chief priest, were impiously offering resistance, asserting forsooth that Martin's person was contemptible, that he was unworthy of the episcopate, that his clothing was mean, and his hair disgusting. This madness of theirs was ridiculed by the people of sounder judgement, inasmuch as such objectors only proclaimed the illustrious character of the man, while they sought to slander him. Nor truly was it allowed them to do anything else, than what the people, following the Divine will, desired to be accomplished”⁷¹.

So, according to the biographer, the will of the people was more efficient than the opposition of the bishops from the metropolis. In that time, as we see, the role of the local community in the bishop appointing was important and in many cases it was decisive. Martin manifested a great pastoral zeal, an ardent piety and admirable charity. As a bishop he did not want to resign to the monastic ideals. He found a community in Marmoutier nearby the city of Tours:

„And now having entered on the episcopal office, it is beyond my power fully to set forth how Martin distinguished himself in the discharge of its duties. For he remained with the utmost constancy, the same as he had been before. There was the same humility in his heart, and the same homeliness in his garments. Full alike of dignity and courtesy, he kept up the position of a bishop properly, yet in

⁷⁰ Cf. Sulpicius Severus, *Vita S. Martini* 6, 4, Sch 133, 264-266, NPNF Ser II 11, 7: „After this, when Arian heresy had spread throughout the whole world [...], he had been subjected to many punishments, for he was publicly scourged and was compelled to leave the city”.

⁷¹ Ibidem 9, 1-4, Sch 133, 270-272, NPNF Ser II 11, 8.

such a way as not lay aside the objects and virtues of a monk [...]. Accordingly he made use, for some time, of a cell connected with the church; but afterwards, when he felt it impossible to tolerate the disturbance caused by the numbers of those visiting it, he established a monastery for himself about two miles outside the city [...]. Here then he possessed a cell constructed of wood. Many also of the brethren had, in the same manner, fashioned retreats for themselves [...]. There were altogether eighty disciples, who were being disciplined after the example of the saintly master. No one there had anything which was called his own; all things were possessed in common. It was not allowed either to buy or to sell anything, as is the custom among most monks. No art was practiced there, except that of transcribers, and even this was assigned to the brethren of younger years, while the elders spent their time in prayer [...]. They all took their food together, after the hour of fasting was past⁷².

In this relation we see the basic elements of the primitive monasticism: poverty, prayer, obedience to the master, but also an autonomy; every monk possessed his own cell, but they took meals together. In this community we notice the traces of the anchoritic way of living with some organization of the common life. The work of transcribers was typical for many monastic communities of that time. It seemed natural that the bishop who organized a community was its head. After his death, his successor exercised the same authority. The communities which appeared in a diocese were subjected to the local bishop, even if they were not founded by him. With the time passing, it became a rule. As we know, „Gallican Church councils emphasized the bishop’s responsibility for the monasteries and monastic discipline in his diocese. Thus for example the fifth Council of Arles (554) declared: «That monasteries and monastic discipline pertain to the bishop in whose diocese they are established»⁷³. This situation started to be changed two centuries later: „In seventh century, for the first time, some bishops drew up formal privileges of certain monasteries in their dioceses. They freed these religious institutions from their own episcopal visitation and jurisdiction and that of their successors”⁷⁴.

Martin as a bishop and monk, accompanied by his brothers, travelled throughout the country preaching the Gospel to the people he met. The number of the monks was growing quickly, in Marmoutier and in Ligugé as well. Gregory of Tours gives a similar portrait of saint Martin; he presents his piety and apostolic zeal, his miracles, poverty and inclination for monastic life⁷⁵. Not every

⁷² Ibidem 10, 1-7, SCh 133, 272-274, NPNF Ser II 11, 9.

⁷³ B.H. Rosenwein, *Inaccessible cloisters: Gregory of Tours and Episcopal Exemption*, I, Boston 2002, 181; Cf. *Concilium Arelatense* (554) can. 2, CCL 148, 340: „Monasteria vel monachorum disciplina ad eum pertineant, in cuius sunt territorio constituta” (quoted from the above mentioned work).

⁷⁴ Rosenwein, *Inaccessible cloisters*, p. 181.

⁷⁵ Cf. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, I 36-39 and 48, MGHMer I/1, 51 and 55 vel

information about saint Martin has the same historical value. According to the hagiographical rules of that time, in a *Vita* of a saint *should* be some legendary elements⁷⁶. The *Letters* of Sulpitius and his *Dialogues*⁷⁷ show a great authority of saint Martin, when he was alive, and his cult after his deaths, especially in Gaul. Surely, saint Martin of Tours belongs to the most popular saints in western Europe.

In Gaul, like in other parts of Christianity, the monasticism was progressing; many monasteries were founded, for example in Rouen, Toulouse, Marseille, Auxerre, Amboise, Clion, Chinon, and in other localities. The most famous monastic centre is the monastery of Lerins, founded by saint Honoratus (ca 365-430). It was a place of study, of ascetic life and training of candidates for the episcopacy⁷⁸. The role of Lerins in the Church in Gaul was very important: „Here numbers of Gallo-Roman aristocrats sought refuge during the period of barbarian invasion and settlement, and from here was drawn a significant proportion of the saintly bishops who oversaw the transition from Roman to sub-Roman Gaul”⁷⁹.

The first person, coming from this centre, who marked the history of the Church was Hilary, the bishop of Arles. Because of the important position of this city in the Roman administration, its bishop - Patroclus became the metropolitan of Gaul⁸⁰, it means he obtained authority over southern Gaul and in Spain, recognized by the Pope Zosimos⁸¹. Later, Hilary „became a monk at

PL 71, 179-182 and 184-185.

⁷⁶ Cf. Ch. Dawson, *The Western Fathers Being the Lives of SS. Martin, Ambrose, Augustine of Hippo, Honoratus of Arles and Germanus of Auxerre*, New York 1954, p. 5: „Sulpicius did not «create» St. Martin, though he certainly exploited him. There was an immense popular devotion to St. Martin before Sulpicius had published a line about him, and this was founded in part on his simple holiness and in part on an almost universal belief in his powers as a miracle worker. Sulpicius found all this in existence when he first made the acquaintance of the saint in his monastery a few years before Martin's death. He found also in Martin himself a personality that completely captivated him, and moved him to become a disciple of Martin to the extent of renouncing his more secular activities”.

⁷⁷ Cf. Sulpicius Severus, *Epistulae* I-III, CSEL 1, 138-151, transl. A. Roberts, NPNF Ser II 11, 18-23; *Dialogi* I-III, CSEL 1, 152-216, transl. A. Roberts, NPNF Ser II 11, 24-54, especially *Dialogue* II and III. There is a collection of seven letters whose authenticity is discussed (CSEL 1, 251-256). Those letters are in the same edition, p. 55-70.

⁷⁸ Cf. Desprez, *Le monachisme primitive*, p. 517: „Comme Marmoutier, Lérins devint bientôt une pépinière d'évêques”.

⁷⁹ I. Wood, *The Merovingian Kingdoms (450-751)*, London 1994, 181.

⁸⁰ About the prerogatives of the Metropolitan of Arles, cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, vol. II: *L'Eglise des Gaules au V^e siècle*, Paris 1966, 146-164.

⁸¹ Cf. *La Gaule chrétienne. Vies d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, introd. J.C. Giraud, transl. C. Lavant, Paris 1997, 10: „L'organisation de l'Eglise en Gaule étant calquée sur celle des provinces, le diocèse d'Arles va bénéficier du privilège de la ville comme préfecture des Gaules [...]. Lorsqu'en 395 le préfet du prétoire des Gaules vint s'installer à Arles, il sembla tout naturel à l'évêque de se considérer désormais comme métropolitain [...]. Le pape Zosime confirma le privilège de l'évêque Patrocle d'Arles qui pourrait donc par exemple présider à la consécration des évêques de la région.

Lerins under the influence of his kinsman St. Honoratus, and ca 430 succeeded him as bishop of the metropolitan see of Arles⁸². He was appointed by designation by Honoratus. The community of Arles agreed with the decision of its pastor⁸³. Hilary accepted this choice not without hesitation and after the ordination, he started to work with zeal. He founded a monastic community in Arles, and he continued to live in a monastic way⁸⁴, for example he read during the meal and encouraged the faithful in the city to do so. His biographer noticed that some families followed this advice and they were listening to a reading during their meals⁸⁵. Such a tradition was initiated in monasteries, and it is still kept in many congregations, specially by the Benedictines. Having assumed his position of primate of Gaul, „Hilary presided over several councils, among them the first Council of Orange (441) and that of Vaison (442). In 444, by deposing a bishop, Chelidonius, he appears to have exceeded his rights as metropolitan, and on the dethroned bishop's appeal to Leo I, the Pope deprived Arles of its metropolitan jurisdiction and obtained from emperor Valentinian a decree granting Rome supreme authority over the Church in Gaul⁸⁶. In spite of the objections to his decisions as metropolitan, he passed to the history as a man of deep faith and courage in his pastoral actions.

Half century later, another monk of Lerins, Caesarius was appointed as the

Hilaire hérita de ce privilège lorsqu'il devint évêque, et le pris très au sérieux. Il convoqua plusieurs conciles et se crut le droit de connaître des affaires de tous les diocèses (en Gaule)”.
⁸² *Hilary of Arles*, in ODChCh, p. 769.

⁸³ Cf. *Vita Hilarii Arelatensis* 9, PL 50, 12, 27, transl. in *La Gaule chrétienne. Vies d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, p. 39: „Deux années passèrent et le bienheureux évêque Honorat, arrivé au terme de cette vie incertaine, fut appelé à recevoir la récompense de ses mérites. Il écrivit à Hilaire pour lui demander de l'assister à ses derniers moments. Celui-ci s'empressa d'obéir, comme si on le rappelait dans la solitude. De grands personnages étaient venus en foule recevoir la bénédiction d'un homme pareil. Ils pressèrent le bienheureux Honorat de désigner son successeur. Une grande effervescence régnait; pour le choix de ce successeur, on voulait s'en remettre au jugement d'Honorat et on réclamait un témoignage. En rendant le dernier soupir, il désigna du doigt celui qui avait le plus de mérites personnels”.

⁸⁴ Cf. ibidem 10, PL 50, 1228-1229, transl. in *La Gaule chrétienne. Vies d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, p. 41: „Il fonda tout de suite une communauté éprise de solitude, où se développait la vertu de la continence et qu'il imprégna par son exemple presque autant qu'il la forma par sa parole [...]. Il a connu la difficulté du progrès, l'austérité des mortifications physiques, il a éprouvé le plus profond mépris du siècle, il a attaché du prix à l'équité et la justice, il s'est montré modéré dans les réprimandes [...]. Il s'est approché aisément des principes de la «philosophie divine» et en a encouragé d'autres à marcher dans cette voie”. The idiom *philosophie divine* signifies *the monastic life*, see A.M. Malinçrey, *Philosophia. Etude d'un groupe de mots*, Paris 1961, p. 250-260.

⁸⁵ Cf. ibidem 15, PL 50, 1232, transl. in: *La Gaule chrétienne. Vies d'Hilaire et de Césaire d'Arles* p. 49: „Il lisait en mangeant. C'est lui qui a introduit cette habitude dans les cités”. The commentary of the editor to this information: «Il s'agit des cités de Gaule. La lecture à table existait à Hippone au temps de saint Augustin. Les moines de Lérins le faisaient aussi, mais ils n'étaient pas en ville”, see ibidem, p. 49, note 28.

⁸⁶ *Hilary of Arles*, in ODChCh, p. 769.

bishop of Arles (505), even if he resisted⁸⁷. It was after the fall of the Roman Empire (476). He also kept fidelity to the monastic ideals; he lived in austerity and valorised the monastic life⁸⁸, addressed exhortations to monks and nuns, and composed two *Rules*, one for male, and one for female community⁸⁹. His sister Caesaria was responsible for one of such communities⁹⁰. He also encouraged the people to listen to a divine reading during the meals, as in the monastery⁹¹.

To be continued

⁸⁷ Cf. *Vita S. Cesarii Arelatensis* 14, PL 67, 1007, transl. C. Lavant: *Vie de saint Césaire par le seigneur Cyprien, le bienheureux Firmin et le saint évêque Viventius complétée par le prêtre Messien et le diacre Etienne*, in: *La Gaule chrétienne. Vies d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, p. 81-82: „Lorsque notre Père réalisa de quoi il était question, à savoir qu'il devait être ordonné évêque, il chercha une cachette au milieu de tombeaux. Mais on ne peut cacher celui que signale, non sa faute, mais la grâce [...]. C'est ainsi qu'il reçut de force la charge de l'épiscopat, et que le doux mullet du Christ porta le fardeau avec humilité”.

⁸⁸ Cf. *ibidem* 28, trans. in: *La Gaule chrétienne. Vies d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, p. 92: „Sous l'inspiration divine, l'homme de Dieu conçut le projet, pour le règne du Seigneur, d'enrichir l'Eglise d'Arles non seulement de couvents de clercs, mais également de communautés de moniales, qui seraient une protection pour la cité”.

⁸⁹ Cf. *Caesarius Arelatensis, Statuta sanctorum virginum*, in: *S. Caesarii Opera omnia*, ed. G. Morin, II, Maredsous 1942, 101-129; *Regula monachorum*, *ibidem*, p. 149-155. In English: M.C. McCarthy, *The Rules for Nuns of St. Caesarius of Arles. A translation and critical introduction*, Washington 1960. In Polish: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, transl. E. Czerny – M. Borkowska – J. Piłat, introd. J. Piłat, dir. M. Starowieyski, ŻM 2, Tyniec – Kraków 1994, 55-82, 86-93.

⁹⁰ Cf. *Vita S. Cesarii Arelatensis* 25, PL 67, 1013, transl. C. Lavant, p. 98: „Entre temps, il avait achevé le monastère qu'il avait commencé à construire pour sa soeur, destiné à la solitude du cloître selon la règle primitive [...]. Il rappela du couvent de Marseille sa vénérable soeur Césarie, qu'il avait envoyée là-bas pour lui faire apprendre ce qu'elle devait enseigner ensuite; il l'installa avec deux ou trois soeurs dans les logements qu'il avait fait aménager. Beaucoup de jeunes filles les rejoignirent alors par groupes entiers”. This convent was dedicated in August 512.

⁹¹ Cf. *Caesarius Arelatensis, Sermones ad populum* 1, 17, ed. and transl. M.J. Delage, SCH 175, 263: „Toutes les fois que nous invitons des gens à notre table, de même que nous faisons servir des mets propres à restaurer le corps, il est juste que nous mettions tous nos soins, soit à faire lire la sainte Ecriture (*lectionem divinam relegere*), soit à prononcer nous-mêmes quelques sainte parole (*aliquid sanctum ex ore proferre studeamus*) propre à nourrir l'âme [...]. En effet, celui qui met tous ses soins à servir aux âmes la lecture divine et aux corps un repas sobre et mesuré, nourrit et l'homme extérieur et l'homme intérieur; et ainsi accomplit en lui la parole du Seigneur: «L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu» (Mt 4, 4)”; see J. Grzywaczewski, La ‘lectio divina’ à la campagne au VI^e siècle d'après les Sermons de Césaire d'Arles, *StPatr* 43 (2006) 379-392. The same author: *La lecture à la campagne au VI^e siècle d'après Les Sermons de Césaire d'Arles*, *VoxP* 22 (2002) t. 42-43, 463-474

USTANAWIANIE BISKUPÓW W OKRESIE PATRYSTYCZNYM

(Streszczenie, cz. 1-2)

W artykule podjęte zostało zagadnienie wyboru kandydata na biskupa. W okresie patrystycznym zasady w tym względzie nie były ujednolicone dla całego Kościoła, nie było też – jak wiadomo – szkół, które by przygotowywały do kapłaństwa czy do biskupstwa. Dlatego kandydatów do posługi w Kościele należało szukać we wspólnocie chrześcijańskiej. Zdarzało się, że na biskupa powoływano ludzi pełniących funkcje publiczne. W ten sposób wyświęcony został Synezyjusz z Cyreny, znany jako filozof oraz mający doświadczenie w sprawach politycznych. 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, a zapewne i całej rodziny. Jan Chryzostom wzbraniał się przed przyjęciem święceń kapłańskich, a potem, gdy dał się poznać jako wybitny kaznodzieja, na rozkaz cesarza został porwany i przewieziony do Konstantynopola, gdzie bez swej zgody wprowadzono go na urząd patriarchy. Również św. Augustyn został kapłanem, a potem biskupem pod presją ówczesnego biskupa Hippony, a także wiernych świeckich.

Od czasu, gdy pojawił się monastycyzm, zaczęto znajdować kandydatów na biskupa wśród mnichów, którzy bardzo często nie wyrażali chęci do podjęcia proponowanej funkcji. Do wybitnych przedstawicieli biskupów o monastycznym doświadczeniu można zaliczyć Bazylego z Cezarei, Grzegorza z Nyssy, wspomnianego Jana Chryzostoma, Marcina z Tours, Hilarego z Arles, Cezarego z Arles. W Galii istniały głównie trzy ośrodki monastyczne, które stanowiły miejsce formacji dla przyszłych biskupów, były to Ligugé, Marmoutier, a przede wszystkim Lérins.

Istniała tradycja, szczególnie w Afryce, że sędziwy biskup mógł wyznaczyć 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. Kościół dopuszczał tego rodzaju możliwość, preferował jednak, by biskup był wybrany przez lokalną wspólnotę, zaaprobowany przez biskupów z danej prowincji kościelnej, a konsekrowany przez metropolitę lub innego biskupa za wiedzą metropolity.

Z kapłaństwem wiąże się celibat. W tej dziedzinie obserwuje się ewolucję. W czasach apostołskich nie było problemu pogodzenia kapłaństwa (w tym biskupstwa) z małżeństwem. Św. Paweł nawet wprost polecał, by biskup był mę-

żem jednej żony. Dość wcześnie wytworzyła się tradycja, że żonaty mężczyzna może przyjąć święcenia diakonatu, kapłaństwa i biskupstwa, a potem wykonywać swą posługę jako mąż i ojciec. Jednakże ten, kto już przyjął święcenia nie może wstąpić w związek małżeński. Sobór Nicejski zaakceptował tę tradycję. Jest ona także poświadczona w zbiorze pouczeń dyscyplinarnych zwanym *Konstytucje Apostolskie*. Jednocześnie podejmowano wysiłki, by ci, którzy zostali wyświęceni jako żonaci, złożyli ślub wstrzemięźliwości, co nie było równoznaczne z rozwodem ani z separacją. Małżeństwo uważane było za ważne, duchowny mógł nadal mieszkać z żoną, jednakże domagano się, by żonę traktował jak siostrę. Za złamanie ślubu wstrzemięźliwości groziła kara utraty godności kościelnej.

Z akt synodalnych dowiadujemy się, że pozycja żony biskupa, zwanej *episcopa*, była dość skomplikowana. Jej obecność dawała okazję do różnych posądzeń, a czasem i konfliktów. Píše o tym także Grzegorz z Tours. Dlatego po upadku cesarstwa zaczęto podejmować wysiłki, by ograniczyć liczbę żonatych biskupów. Pojawiło się więcej kandydatów ze środowisk monastycznych, inni pochodzili z różnych rodów, przy czym pierwszeństwo dawano tym, którzy nie byli żonaci.

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 wypadało 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.

Dariusz KASPRZAK OFMCap
(Kraków, UPJPII)

EUSTACJAŃSKI KONTEKST DOKTRYNY O UBÓSTWIE MONASTYCZNYM W PISMACH ASCETYCZNYCH ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO

Niniejszy artykuł podejmuje widziane w perspektywie pism ascetycznych Bazylego Wielkiego zagadnienie ubóstwa, pojmowanego jako dobrowolnie obierany, specyficzny ideał, wypływający z motywacji monastycznej. Opis ideału i norm dotyczących ubóstwa monastycznego, według ascetyki Bazylego, poprzedza wprowadzenie w tematykę idealizacji ubóstwa na terenie Azji Mniejszej w ruchu heterodoksyjnych eustacjan.

I. PRZEDBAZYLIAŃSKIE KONCEPCJE ASCETYCZNE NA TERENIE AZJI MNIEJSZEJ – EUSTACJUSZ I MONASTYCYZM EUSTACJAŃSKI

Najważniejszym przedstawicielem monastycyzmu przedbazyliańskiego na terenie Azji Mniejszej był niewątpliwie Eustacjusz z Sebasty (ok. 300-380), syn Eulaliusza, biskupa Cezarei Kapadockiej¹. Prawdopodobnie słuchał on w Aleksandrii nauk prezbitera Ariusza². Z czasem wykształcił w sobie nieortodoksyjne przekonanie, na mocy którego nie uznawał Ducha Świętego za Boga. Od takiego poglądu próbował go odwozić (nieskutecznie zresztą) jego późniejszy uczeń Bazyli Wielki³. Eustacjusz z Sebasty został wykluczony w Antiochii przez tamtejszego biskupa, Eustacjusza z Antiochii (ok. 230-327), z grona kandydatów do kapłaństwa⁴. Jednak przed 325 r. został wyświęcony na prezbitera przez biskupa Hermogenesa. Stał wówczas na czele grupy kontestującej zwyczaje i normy kościelne. Eustacjusz i członkowie jego grupy ascetycznej narażali się na niechęć przedstawicieli hierarchii kościelnej⁵, gdyż

¹ Por. *Eustacjusz z Sebasty*, SWP 139; J. Gribomont, *Eustace de Sébaste*, DSp IV 1708; tenże, DHGE XVI 26-33; tenże, *Eustazio di Sebaste*, NDPAC I 1865-1866.

² Por. Basilus, *Epistula* 130, 1, PG 32, 561-564; 223, 3, PG 32, 824-828, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 252-254.

³ Por. tenże, *Epistula* 223, PG 32, 820-833, tłum. Krzyżaniak, s. 249-258.

⁴ Por. Athanasius, *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* 7, PG 25, 552-556; *Historia arianorum ad monachos* 4, PG 25, 700A; zob. *Eustacjusz z Antiochii*, SWP 139.

⁵ Por. Socrates, HE II 43, PG 67, 352-356, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia kościelna*, Warszawa 1986², 258-260.

już wtedy ubierali się odmiennie niż pozostali duchowni. Jego własny ojciec, bp Eulaliusz z Cezarei Kapadockiej, zakazał mu udziału w nabożeństwach, karząc go w ten sposób za nieortodoksyjne poglądy⁶. Eustacjusz prowadził w Poncie monastyczny tryb życia, i właśnie ta zewnętrzna, surowa, choć nie do końca chrześcijańska asceza z czasem zjednała mu sympatię tamtejszej ludności. W 356 r. został wybrany przez swoich rodaków biskupem metropolitą Armenii Rzymskiej⁷. Jednak ze względu na błędne poglądy teologiczne i fałszywą ascezę Eustacjusz został najpierw wyłączony ze wspólnoty kościelnej przez synod z Neocezarei Pontyjskiej, a następnie złożony z urzędu biskupiego przez bpa Euzebiusza z Nikomedii (za niesumienne zarządzanie mieniem kościelnym)⁸, co zostało powtórzone przez synod w Gangrze⁹.

Na synodzie w Melitenie w 358 r. Eustacjusz został pozbawiony urzędu biskupa przez ormiańskich arian¹⁰, zaś po synodzie w Seleucji w 359 r. cesarz Konstancjusz II skazał go na wygnanie do Dardanii nad Adriatykiem¹¹. Do Sebasty wrócił w 361 r. za rządów cesarza Juliana Apostaty. Intrygujący jest fakt, że prawowierność poglądów teologicznych Eustacjusza uznał w tamtym czasie papież Liberiusz¹². Po spotkaniu z Piotrem, bratem Bazylego i samym Bazylim w 373 r. Eustacjusz podpisał ortodoksyjne wyznanie wiary¹³. Ulegając jednak negatywnemu wpływowi otoczenia, znowu odłączył się od jedności kościelnej z Bazylim z Cezarei Kapadockiej. W 376 r. doprowadził do złożenia z urzędu biskupiego Grzegorza z Nyssy oraz podpisał duchoburcze wyznanie wiary macedonian z Pontu. Wkrótce po tym zmarł – niepojednany kościelnie z Bazylim Wielkim¹⁴, choć papież Damazy wciąż jeszcze uznawał go za ortodoksyjnego¹⁵, mimo iż nie był pojednany kościelnie z Bazylim Wielkim¹⁶.

Według świadectwa historyka Hermiasza Sozomena († 450) to właśnie Eustacjusz „pośród Armeńczyków i Paflagończyków oraz mieszkańców Pontu podobno pierwszy zaczął uprawiać życie mnicha”¹⁷. Wiemy, że Eustacjusz z Sebasty odbył wizytację wszystkich społeczności ówczesnych mnichów od Egiptu po Mezopotamię, w czym potem (ok. 357 r.) naśladował go Bazyl

⁶ Por. SWP 139.

⁷ Por. J. Gribomont, *Eustazio di Sebaste*, NDPAC I 1865.

⁸ Por. Sozomenus, HE IV 24, PG 67, 1193, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia kościelna*, Warszawa 1989², 271.

⁹ Por. *Epistula synodica Gangrensis* 2, tłum. S. Kalinkowski, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw, t. 1), oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006, 123.

¹⁰ Por. Sozomenus, HE IV 25, PG 67, 1195-1197, tłum. Kazikowski, s. 274-276.

¹¹ Por. Theodoretus, HE II 27, PG 82, 1080-1084.

¹² Por. Socrates, HE IV 12, PG 67, 484-496, tłum. Kazikowski, s. 345-348.

¹³ Por. Basilius, *Epistula* 119 i 125, PG 32, 536-537 i 545-552; tłum. Krzyżaniak, s. 153-157.

¹⁴ Por. tenże, *Epistula* 263, PG 32, 976-981, tłum. Krzyżaniak, s. 328-332.

¹⁵ Por. Damasus papa, *Epistula* 4, 1, PL 13, 358.

¹⁶ Por. Basilius, *Epistula* 263, PG 32, 976-981, tłum. Krzyżaniak, s. 328-332.

¹⁷ Sozomenus, HE III 14, PG 67, 1077C; tłum. Kazikowski, s. 182.

Wielki¹⁸. Wpływ Eustacjusza na monastycyzm kapadocki, a szczególnie na poglądy monastyczne samego Bazylego, był znaczący¹⁹. Bazyli znał Eustacjusza z Sebasty od dziecka²⁰. *Reguły* monastyczne Bazylego zostały napisane w duchu Eustacjusza, a niektórzy, jak np. Hermiasz Sozomen, sugerowali, że ich autorem był właśnie Eustacjusz z Sebasty²¹.

Eustacjusz nie pozostawił po sobie żadnych pism; część jego idei można odczytać z pism ascetycznych Bazylego Wielkiego i Pseudo Makarego. Ascetyzm samego Eustacjusza musiał być trochę łagodniejszy niż jego zwolenników, szczególnie Aeriusza czy też późniejszych messalian, którzy wyodrębnili się właśnie z radykalnego skrzydła eustacjan²². Eustacjusz próbował godzić praktykę ascetyczną z wymogami wspólnoty kościelnej, także przez zakładanie instytucji charytatywnych, jak np. *ptochtropheionu* w Sebaście (w czym później naśladował go Bazyli Wielki w Cezarei Kapadockiej), ale właśnie za tę działalność charytatywną był on krytykowany w obrębie własnego ruchu ascetycznego²³.

Monastycyzm Eustacjusza był jednak heterodoksyjny, co wyraźnie ukazują dokumenty synodu z Gangrze²⁴ z ok. 340 r.²⁵, potępiające niezdrową ascezę eustacjańską jako niekościelną²⁶, niezgodną z Pismem Bożym i tradycją apostołską²⁷. Biskupi paflagońscy zarzucali zwolennikom ascezy Eustacjusza, że chcieli oni tworzyć oddzielny Kościół i liturgię, własny kult odprawiali w prywatnych mieszkaniach, a porzucali kanoniczne domy Boże i kościoły²⁸; pościli

¹⁸ Por. Basilius, *Epistula* 1, PG 32, 219-221, tłum. Krzyżaniak, s. 27-30; zob. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 5, Kraków 1994, 12.

¹⁹ Por. Ch.A. Frazee, *Anatolian asceticism in the fourth century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, „The Catholic Historical Review” 66 (1980) 16-33; R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une strategie de communion*, SEA 36, Roma 1992, 92; R. Van Dam, *Families and friends in late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003.

²⁰ Por. Basilius, *Epistula* 244, 1 i 8, PG 32, 912-913 i 921.

²¹ Por. Sozomenus, HE III 14, PG 67, 1079, tłum. Kazikowski, s. 182.

²² J. Gribomont, *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure. De Gangres au Messalianisme*, StPatr 2 (1957) 400-415; tenże, *Le dossier des origines du messalianisme*, w: *Epaktasis. Mélanges offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, 611-625; C. Steward, „Working the Earth of the Heart”. *The Messalian controversy in History. Texts and language to 431*, Oxford 1991.

²³ Por. J. Gribomont, *Eustazio di Sebaste*, NDPAC I 1865-1866.

²⁴ Por. *Canones et Epistula synodica Gangrensis contra Eustathium et immoderatam ascesem*, ŻMT 37, 123-128.

²⁵ Por. T.D. Barnes, *The date of the Council of Gangra*, JThS 40 (1989) 121-124.

²⁶ Por. *Epistula synodica Gangrensis* 2, ŻMT 37, 123: „Święty synod biskupów zgromadzonych w Kościele w Gangrze dla rozpatrzenia pewnych spraw kościelnych, zajął się również sprawą Eustatiosa i stwierdził, że w jego otoczeniu popełniono wiele uczynków niezgodnych z prawem; w związku z tym uznał za konieczne podjąć decyzję i potępić jego błędne poglądy”.

²⁷ Por. tamże. *Epilog* 4, ŻMT 37, 128: „Krótko mówiąc, modlimy się, aby w Kościele dokonywało się to wszystko, co zostało nam przekazane przez Pismo Boże i tradycję apostołską”.

²⁸ Por. *Epistula synodica Gangrensis* 4, ŻMT 37, 124: „Znaleźli się i tacy, którzy z domów Bożych i kościołów zrobili pustelnie, a okazując lekceważenie Kościołowi i kościelnym czynnościom

w niedzielę, odrzucali posty kanoniczne i brzydzili się mięsem²⁹, gardzili zwykłym (krótkim) strojem wprowadzając cudzoziemskie³⁰, długie szaty „mnicha lub filozofa”³¹, a eustacjanki strzygły włosy³² i ubierały się w męskie szaty. Zaskakująca była tu motywacja zmiany szat kobiecych na męskie: „w przekonaniu, że tym sposobem uzyskują usprawiedliwienie”³³. Eustacjanie w ramach swych wymyślonych zasad ascetycznych odrzucali też małżeństwo i rodzinę w przekonaniu, że ludzie żonaci nie mogą oczekiwać od Boga zbawienia³⁴. Dlatego też nie chcieli modlić się w domach chrześcijan żonatych³⁵ oraz gardzili żonatymi prezbiterami, nie uczestnicząc w sprawowanej przez nich ofierze Mszy świętej³⁶.

Ruch eustacjan odrzucał zasady ascezy akceptowane przez Kościół, a w ich miejsce ustanawiał własne przepisy, w których jednak nie było jedno-myślności, gdyż „każdy dla oczernienia Kościoła i na własną zgubę dorzuca, co mu tylko przychodzi do głowy”³⁷. Dokumenty synodu w Gangrze z 340 r. najpierw informowały o błędach eustacjan (tzw. *List synodalny*), a następnie w kanonach zarządzały ich wykluczenie z Kościoła³⁸. Biskupi zgromadzeni na synodzie potępiłi heterodoksyjne praktyki ascetyczne eustacjan i wyłączyli ich z jedności kościelnej – jeśli trwaliby w wymienionych błędach:

„Jeśli się jednak opamiętają i potępią wszystkie wymienione tu występki, mogą zostać przyjęci ponownie”³⁹.

Ruch eustacjański postulował pogardę wobec materialności i cielesności oraz ideę absolutnego wyrzeczenia się dóbr materialnych. Odnośnie tych kwestii poglądy eustacjan można uszeregować w cztery grupy twierdzeń tematycznych, do jakich odnosiły się dokumenty synodu w Gangrze, tak w opiniach informujących o fałszywej ascezie eustacjan, jak i w późniejszym kościelnym odrzuceniu błędnych przejawów ascezy, uznanych za niechrześcijańskie:

liturgicznym powołali własne zgromadzenia i stowarzyszenia głosili własne nauki oraz dokonywali wielu innych uczynków wrogich Kościołowi i niezgodnych z kościelnymi ceremoniami”.

²⁹ Por. tamże 10, ŻMT 37, 124.

³⁰ Por. tamże 5, ŻMT 37, 124.

³¹ *Synodus Gangrensis* can. 12, ŻMT 37, 127: „Gdyby ktoś z powodu rzekomej ascezy nosił strój mnicha lub filozofa i uważając się z tego powodu za sprawiedliwego pogardzał tymi, którzy bogobojnie noszą krótki płaszcz i chodzą w zwyczajnych i pospolitych ubraniach, niech będzie wyklęty”.

³² Por. *Epistula synodica Gangrensis* 9, ŻMT 37, 124: „Wiele kobiet pod pozorem pobożności obcina sobie włosy dane przez naturę”.

³³ Tamże 8, ŻMT 37, 124.

³⁴ Por. tamże 3, ŻMT 37, 123-124.

³⁵ Por. tamże 11, ŻMT 37, 124: „Nie chcą się modlić w domach ludzi żyjących w związku małżeńskim ani uczestniczyć w ofiarach składanych często w domach takich ludzi”.

³⁶ Por. tamże 12, ŻMT 37, 124.

³⁷ Tamże 15, ŻMT 37, 124.

³⁸ Por. *Canones synodi Gangrensis* 1-20, ŻMT 37, 125-128.

³⁹ *Epistula synodica Gangrensis* 16, ŻMT 37, 124.

1. Poglądy eustacjan odrzucające małżeństwo i wywyższające dziewictwo:

List synodalny 3: „[Ludzie z otoczenia Eustatiosa] ganią instytucję małżeństwa i uznają, że nikt, kto żyje w małżeństwie, nie może oczekiwać od Boga zbawienia, stąd też wiele zamężnych niewiast dało się zwieść i porzuciło swych mężów, mężowie zaś porzucili swe żony, po czym nie umiając wytrwać we wstrzemięźliwości wielu popadło w grzech cudzołóstwa i z tego powodu okryło się hańbą”⁴⁰.

Kanon 1: „Gdyby ktoś ganił związek małżeński i z obrzydzeniem potępiał wierną i pobożną chrześcijankę, która obcuje ze swym mężem, twierdząc, że nie może ona wejść do Królestwa, niech będzie wyklęty”⁴¹.

List synodalny 11: „nie chcą się modlić w domach ludzi żyjących w związku małżeńskim ani uczestniczyć w ofiarach składanych często w domach takich ludzi”⁴².

List synodalny 12: „okazują pogardę żonatym prezbiterom i nie biorą udziału w mszach przez nich sprawowanych”⁴³.

Kanon 4: „Gdyby ktoś uznał, że nie powinien przyjmować komunii podczas eucharystii sprawowanej przez żonatego prezbitera, niech będzie wyklęty”⁴⁴.

Kanon 9: „Gdyby ktoś zachowywał dziewictwo albo wstrzemięźliwość i nie chciał zawrzeć związku małżeńskiego uznając go za rzecz godną obrzydzenia, a nie ze względu na piękno dziewictwa, niech będzie wyklęty”⁴⁵.

Kanon 10: „Gdyby ktoś z zachowujących dziewictwo z miłości do Pana, uważał się za lepszego od żyjących w związku małżeńskim, niech będzie wyklęty”⁴⁶.

Kanon 14: „Gdyby kobieta opuściła męża i chciała odejść od niego z pogardy dla małżeństwa, niech będzie wyklęta”⁴⁷.

Kanon 15: Gdyby ktoś porzucił swe dzieci, niełożył na ich utrzymanie i nie starał się w miarę swych możliwości kształtować należycie ich pobożności, lecz zaniedbywał te obowiązki pod pozorem ascezy, niech będzie wyklęty”⁴⁸.

⁴⁰ *Epistula synodica Gangrensis* 3, ŻMT 37, 123-124.

⁴¹ *Synodus Gangrensis* can. 1, ŻMT 37, 125. Niektóre z tych kanonów cytował później Gracjan, por. *Decretum Gratiani* D. XXX, 12 (109); D. XXXI 8 (113).

⁴² *Epistula synodica Gangrensis* 11, ŻMT 37, 124.

⁴³ Tamże 12, ŻMT 37, 124.

⁴⁴ *Synodus Gangrensis* can. 4, ŻMT 37, 125.

⁴⁵ Tamże can. 9, ŻMT 37, 126, por. *Decretum Gratiani* D. XXXI 9 (113).

⁴⁶ Tamże can. 10, ŻMT 37, 126, por. *Decretum Gratiani* D. XLII 1 (151).

⁴⁷ Tamże can. 14, ŻMT 37, 127, por. *Decretum Gratiani* D. XXX 3 (108).

⁴⁸ Tamże can. 15, ŻMT 37, 127, por. *Decretum Gratiani* D. XXX 14 (109)..

Kanon 16: „Gdyby dzieci, zwłaszcza dzieci rodziców chrześcijańskich, pod pozorem pobożności porzuciły sprawy świeckie i nie okazywały należnego szacunku swym rodzicom stawiając wyżej kult Boży (Mt 15, 5-9), niech będą wyklęci⁴⁹.”

2. Poglądy eustacjan związane z niekanonicznym sposobem poszczenia i pogardą dla potraw mięsnych:

List synodalny 10: „Poszczą w niedzielę profanując w ten sposób świętość tego wolnego dnia, a jedząc lekceważąc posty ustanowione w Kościołach, inni zaś brzydzą się mięsa⁵⁰.”

Kanon 2: „Gdyby ktoś potępiał chrześcijanina za to, że pobożnie i z wiarą spożywa mięso, wyjąwszy krew, mięso z ofiar bałwochwalczych albo z uduśzonego zwierzęcia⁵¹, twierdząc, że w ten sposób pozbawia się nadziei zbawienia⁵², niech będzie wyklęty⁵³.”

Kanon 18: „Gdyby ktoś powodując się rzekomą ascezą pościł w niedzielę, niech będzie wyklęty⁵⁴.”

Kanon 19: „Gdyby któryś z ascetów nie zmuszony warunkami fizycznymi, lecz powodowany pychą i uważając się za doskonałego nie przestrzegał postów ustanowionych dla ogółu wiernych i zachowywanych przez Kościół, niech będzie wyklęty⁵⁵.”

3. Poglądy eustacjan potępiające i gardzące bogactwem i własnością prywatną:

List synodalny 14: „potępiają również bogatych, którzy nie porzucają wszystkiego, co posiadają: uznają, że nie mogą mieć oni nadziei u Boga⁵⁶.”

Epilog 2: „Nie gardzimy bogactwem, jeśli łączy się z nim sprawiedliwość i dobroczynność⁵⁷.”

4. Poglądy eustacjan związane z ucieczką niewolników:

List synodalny 7: „niewolnicy opuszczają swych panów i ubrani w cudzoziemskie stroje okazują im lekceważenie⁵⁸.”

⁴⁹ Tamże can. 16, ŻMT 37, 127, por. *Decretum Gratiani* D. XXX 1 (107).

⁵⁰ *Epistula synodica Gangrensis* 10, ŻMT 37, 124.

⁵¹ Por. Dz 15, 22; *Canones Apostolorum* 63.

⁵² Por. *Concilium Toletanum* (397/400) can. 21/17.

⁵³ *Synodus Gangrensis* can. 2, ŻMT 37, 126, por. *Decretum Gratiani* D. XXX, 13 (109).

⁵⁴ Tamże can. 18, ŻMT 37, 128, por. *Decretum Gratiani* D. XXX 7 (108).

⁵⁵ Tamże can. 19, ŻMT 37, 128, por. *Decretum Gratiani* D. XXX 8 (108).

⁵⁶ *Epistula synodica Gangrensis* 14, ŻMT 37, 124.

⁵⁷ *Synodus Gangrensis. Epilogus* 2, ŻMT 37, 128.

⁵⁸ *Epistula synodica Gangrensis* 7, ŻMT 37, 124.

Kanon 2: „Gdyby ktoś pod pozorem pobożności zachęcał niewolnika, aby okazał lekceważenie swemu panu, porzucił służbę i nie służył mu z czcią i całym szacunkiem (1Tm 6, 1; Tt 2, 9), niech będzie wyklęty”⁵⁹.

Z akt synodu w Gangrze w 340 r. odczytujemy zatem, że monastycyzm eustacjański negatywnie odnosił się do podstawowych przejawów życia społecznego. W uzasadnianiu swoich heterodoksyjnych tez ascetycznych eustacjanie stosowali erystyczną, wybitnie niechrześcijańską argumentację, odwołującą się bezpodstawnie do odmawiania Królestwa Bożego – zbawienia tym, którzy myślą i czynią inaczej, niż przedstawiciele ruchu eustacjańskiego. Tego typu ideologizację wykorzystywali jako ‘eschatologiczne’ zastraszanie adwersarzy eustacjańskiej pogardy wobec małżeństwa i własności prywatnej⁶⁰. Biskupi paflagońscy zwrócili uwagę, że swoistym elementem retoryki eustacjańskiej było okazywanie pogardy, obrzydzenia, lekceważenia inaczej myślącym czy potępianie ich⁶¹. Eustacjanie w duchu gnostyckich enkratytów z II wieku wypierali się ludzkiej materialności, dlatego okazywali swoiste ascetyczne obrzydzenie dla instytucji małżeństwa oraz przejawów legalnej, małżeńskiej seksualności⁶². Z podobnych enkratycznych inspiracji eustacjanie potępiali i gardzili legalną i sprawiedliwie wykorzystywaną własnością prywatną i bogactwem, czy też zachęcali niewolników do porzucania swych właścicieli⁶³.

W sformułowaniach tekstu synodalnego z Gangry charakterystyczne jest zaznaczenie, że biskupi paflagońscy zwrócili uwagę na pozorną pobożność ascetów eustacjańskich, którzy pod szyldem bogobojności zaniedbywali niektóre przykazania przymierza z Bogiem – eustacjanie nie szanowali dnia świętego poszcząc w niedzielę⁶⁴, czy też wyrzekali się czci wobec rodziców⁶⁵. Eustacjanie z fałszywej motywacji ascetycznej paradoksalnie zapominali też o prawie miłości bliźniego, i jako rodzice zaniedbywali własne dzieci⁶⁶, czy też opuszczali współmałżonków⁶⁷. Wspomniane braki ascezy eustacjańskiej były niewątpliwie przejawem wielkich napięć między monastycyzmem prebazylianśkim a tamtejszymi biskupami⁶⁸.

Wpływ ustaleń synodu w Gangrze z 340 r. na rozwój ustawodawstwa kościelnego był znaczący. Dokumenty tego synodu już w starożytności docze-

⁵⁹ *Synodus Gangrensis* can. 3, *ŻMT* 37, 126, por. *Decretum Gratiani* C. XVII, q. 4, c. 37.

⁶⁰ Por. *Epistula synodica Gangrensis* 3 i 14 oraz can. 2.

⁶¹ Por. *Synodus Gangrensis* can. 1, 9, 14 i 20.

⁶² Por. *Synodus Gangrensis. Epistula* 11-12; *Canones* 1, 4, 9, 10 i 14.

⁶³ Por. tamże. *Epistula* 7 i 14; *Canon* 2; *Epilogus* 2; J. de Churruca, *L'anathème du concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de Christianisme incite les esclaves à quitter leurs maîtres*, „Revue d'Histoire du Droit” 60 (1982) 261-278.

⁶⁴ Por. *Synodus Gangrensis. Epistula* 10; *Canon* 18.

⁶⁵ Por. tamże can. 16.

⁶⁶ Por. tamże can. 15.

⁶⁷ Por. tamże can. 14.

⁶⁸ Por. J. Gribomont, *Święty Bazyli – ewangeliczny rewolucjonista*, *RTK* 27 (1980) z. 4, 188-190.

kały się siedmiu tłumaczeń z języka greckiego na łacinę, syriacki, armeński, gruziński, arabski, etiopski oraz na paleosłowiański⁶⁹. Mimo to, że dokumenty te zrehabilitowali biskupi ariańscy, to ze względu na ich walory administracyjne zostały one najpierw włączone do bizantyjskiego zbioru prawnego, a z czasem większość jego kanonów weszła też do zachodniego *Decretum Gratiani*⁷⁰. Charakterystyczne jest natomiast milczenie samego Bazylego odnośnie administracyjnej słuszności kanonów synodu z Gangrze. Być może pomijał on milczeniem ten dokument ze względu na fakt, że uchwalili go popierani przez ariańskich cesarzy ariańscy biskupi⁷¹. W dziełach natomiast Bazylego, „zwłaszcza w *Regułach moralnych*, jest widoczna linia synodalnych wskazań, dotyczących istoty prawdziwej ascezy zgodnej z nauką Kościoła”⁷². Jean Gribomont wykazywał, że postawa Bazylego wobec monastycyzmu jest zrozumiała w kontekście tradycji eustacjańskiej, często na zasadzie opozycji do niej⁷³. Natomiast Józef Naumowicz słusznie zauważył, że ascetyczne pisma Bazylego były co prawda skierowane także do środowiska ascetów eustacjańskich, których Bazyl znał, były to jednak pisma oryginalne i porządkujące żywiołową ascezę Azji Mniejszej w IV wieku⁷⁴. Jak zatem w kontekście heterodoksyjnego monastycyzmu eustacjańskiego i postanowień synodalnych z Gangrze z 340 r. przedstawiała się idea ubóstwa dobrowolnego według Bazylego Wielkiego?

II. KONCEPCJA UBÓSTWA MONASTYCZNEGO W PISMACH ASCETYCZNYCH BAZYLEGO WIELKIEGO

W przeciwieństwie do heterodoksyjnej ascetyki eustacjańskiej ascetyczne poglądy św. Bazylego Wielkiego (329-379) były jednoznacznie biblijne i eklezjalne⁷⁵. Wyłączną normą życia ascetycznego było dla Bazylego słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym, a swoje pouczenia Biskup Cezarei traktował jako praktyczne zastosowanie nauczania biblijnego. Dlatego wypełnianie Słowa Bożego pozostawało jedyną drogą doskonałości. Bazyl chciał też uniknąć posądzenia, że rozumie życie monastyczne jako swoistą ucieczkę od Kościoła, dlatego unikał terminów „mnich”, „klasztór”, a mówił o „braciach” i o „braterskiej wspólnotcie”⁷⁶. W życiu duchowym prymat powinna odgrywać

⁶⁹ Por. CPG 8553-8554.

⁷⁰ Por. E. Schwartz, *Die Kanonensammlungen der alten Kirche*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechtes*, Berlin 1960, 192-196.

⁷¹ Por. Gribomont, *Święty Bazyl – ewangeliczny rewolucjonista*, s. 186.

⁷² Naumowicz, *Wstęp*, ŻM 5, 19.

⁷³ Por. J. Gribomont, *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, „Irénikon” 62 (1980) 123-144.

⁷⁴ Por. Naumowicz, *Wstęp*, ŻM 5, 19-20.

⁷⁵ Por. M. Girardi, *Erotapokriseis neotestamentaria negli ascetica di Basilio di Cesarea. Evangelismo e paolinismo nel monachesimo delle origini*, ASE 11 (1994) 461-490.

⁷⁶ Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Św. Bazyl Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻM 6, Kraków 1995, 25-26.

miłość. Miłość do Boga wymaga wyłącznej uwagi i niepodzielnego serca, natomiast miłość bliźniego wymaga wspólnotowego charakteru życia⁷⁷.

Jako formę życia monastycznego Bazyle preferował cenobityzm, sądził bowiem, „że stwarza on możliwość pełniejszego i lepszego realizowania głównego ideału – mianowicie miłosierdzia chrześcijańskiego”⁷⁸. Cenobium rozumiane jako wspólnota monastyczna, zdaniem Bazylego, nie powinno liczyć zbyt wiele osób, natomiast powinno być zintegrowane z całą społecznością Kościoła tak, by powiązać wymogi skupienia i czasowego odosobnienia z kościelną działalnością duszpasterską i charytatywną⁷⁹. Całe życie mnicha bazylińskiego sprowadzało się do praktykowania miłości bliźniego w posłuszeństwie⁸⁰. Asceta chrześcijański realizował bowiem w ten sposób podstawowe posłuszeństwo wobec Boga, stosował się do Ewangelii, podobał się Bogu, strzegł przymierza z Nim i pamiętał o wypełnianiu Jego przykazań⁸¹. W tym zatem kontekście nie dziwi jego działalność charytatywna i zakładanie hospicjów z tzw. Bazyliadą na czele⁸². Bazylińskie homilie o charakterze społecznym i działalność dobroczynna w czasie głodu zimą 368/369 r. wynikały przede wszystkim z ewangelicznej inspiracji miłości bliźniego, gdzie wzorem był Jezus Chrystus. Pośrednio natomiast Bazyle wzorował się na Eustacjuszu z Sebasty i jego działalności charytatywnej⁸³.

Odpowiedzią Bazylego na kontestowane przez monastycyzm eustacjański formy życia społecznego⁸⁴ były niewątpliwie jego *Reguły moralne* (70-79): o diakonach i kapłanach mających żyć nienagannie⁸⁵, o wyborach biskupów i kapłanów oraz diakonów⁸⁶, o sprawdzaniu przez wiernych wiarygodności nauczania kościelnego⁸⁷, o nieporzucaniu współmałżonków i zasadach życia

⁷⁷ Por. tamże.

⁷⁸ Por. J. Górny, *Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego*, VoxP 2 (1982) z. 3, 299; S. Scicolone, *Basilio e la sua organizzazione dell'attività assistenziale a Cesarea*, CCC 3 (1982) 353-372; M. Forlin Patrucco, *Social patronage and political mediation in the activity of Basil of Caesarea*, StPatr 17/3 (1982) 1102-1107.

⁷⁹ Por. Górny, *Wpływ św. Bazylego*, s. 307.

⁸⁰ Por. S. Giet, *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, Paris 1941, 200-203.

⁸¹ Por. Basilus, *De iudicio Dei* 5, PG 31, 661-665, tłum. J. Naumowicz, ŻM 5, Kraków 1994, 80-81 (por. Ef 5, 6; Ps 103, 18).

⁸² Por. J. Naumowicz, *Instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada”*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 125-139.

⁸³ Por. Frazee, *Anatolian asceticism in the Fourth Century*, s. 23-24; P. Kochanek, *Nauczanie społeczne Bazylego Wielkiego. Zagadnienia wybrane*, „Summarium KUL” 16-17 (1987-1988) 119-123.

⁸⁴ Por. Gribomont, *Święty Bazyle – ewangeliczny rewolucjonista*, s. 192.

⁸⁵ Por. Basilus, *Regulae morales* 70, 1-37, PG 31, 816-845, tłum. J. Naumowicz, ŻM 5, Kraków 1995, 200-223.

⁸⁶ Por. tamże 71, 1-2, PG 31, 845, ŻM 5, 223-224.

⁸⁷ Por. tamże 72, 1-5, PG 31, 845-849, ŻM 5, 224-227.

małżeńskiego⁸⁸, o życiu we wdowieństwie⁸⁹, o posłuszeństwie niewolników wobec swoich panów i szanowaniu niewolników przez ich doczesnych panów⁹⁰, o obowiązku okazywania przez dzieci czci wobec rodziców i cierpliwym wychowywaniu dzieci przez rodziców⁹¹, o dziewicach jako wolnych od trosk doczesności⁹², o sprawiedliwym postępowaniu żołnierzy⁹³, o obowiązkach rządzących⁹⁴. J. Gribomont zauważył, że bazylikańskie *Reguły moralne* podkreślają też teologicznie centralne miejsce odkupienia dokonanego w Chrystusie i uświęcającego dla chrześcijan działania chrztu i Eucharystii – jako tajemnic zbawienia⁹⁵. Było to zapewne odpowiedzią na doktrynę pomijania i niecenienia sakramentów na korzyść tzw. doświadczenia mistycznego, głoszoną przez radykalnych eustacjan, a później także messalian⁹⁶.

W tym historycznym kontekście rozwoju idei ascetycznych w Azji Mniejszej w IV wieku, stosowne miejsce zajmuje też nauczanie Bazylego dotyczące ubóstwa dobrowolnego i ascetycznego podejścia do prawa własności. Osobiste motywacje, uzasadniające podjęcie życia w dobrowolnym ubóstwie, wyeksplikował Bazyl w napisanym w 375 r. *Liście* 223, do Eustacjusza z Sebasty. W piśmie tym Bazyl pragnął odrzucić zarzuty rozpowszechniane na jego temat przez eustacjan, którzy czynili tak, aby „nam życie uprzykrzyć i podważyć nasze dobre imię u braci”⁹⁷. Przy okazji sporządził też objaśnienie tematyki ubóstwa, kiedy w odniesieniu do tekstów Mt 19,21 i Dz 4,32-34, powołał się na początki własnego doświadczenia ascetycznego⁹⁸ Bazyl określił:

„najbardziej skutecznym sposobem dojścia do doskonałości jest wyzbycie się swego mienia, wspólnota z cierpiącymi niedostatek braćmi, całkowite uwolnienie się od trosk życiowych i niedopuszczenie do tego, iżby dusza z jakiegokolwiek upodobania zwracała się ku tym marnościom”⁹⁹.

⁸⁸ Por. tamże 73, 1-6, PG 31, 849-853, ŻM 5, 227-230.

⁸⁹ Por. tamże 74, 1-2, PG 31, 853-856, ŻM 5, 230-231.

⁹⁰ Por. tamże 75, 1-2, PG 31, 856-857, ŻM 5, 231-233.

⁹¹ Por. tamże 76, 1-2, PG 31, 857, ŻM 5, 233-234.

⁹² Por. tamże 77, 1, PG 31, 857, ŻM 5, 234-235.

⁹³ Por. tamże 78, PG 31, 857-860, ŻM 5, 235.

⁹⁴ Por. tamże 79, 1-2, PG 31, 860, ŻM 5, 235-236.

⁹⁵ Por. J. Gribomont, *Il prezioso sangue in Basilio*, w: *Sangue e antropologia biblica nella Patristica*, ed. F. Vattioni, Roma, 1982, 413-431; C. Riggi, *Ascetica e sangue in Basilio*, w: *Sangue e antropologia nella Liturgia*, ed. F. Vattioni, Roma, 1984, 1125-1146; M. Girardi, *Alleanza ed elezione. Il nuovo popolo di Dio*, w: tegoż, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Bari 1998, 199-208.

⁹⁶ Por. Gribomont, *Święty Bazyl – ewangeliczny rewolucjonista*, s. 192.

⁹⁷ Basilius, *Epistula* 223, 1, PG 32, 820-824, tłum. Krzyżaniak, s. 250.

⁹⁸ Jak zauważa C.M. Paczkowski (*Egzegeza biblijna Bazylego Wielkiego*, „Quaestiones Selectae” 1:1994, 29-41), biskup Cezarei Kapadockiej powołując się na Biblię, przytaczał wiele fragmentów Pisma, własny komentarz ograniczał on do minimum. Postępowanie to posiadało jednak wewnętrzną logikę wyjaśniania tekstu przez kolejny tekst, oraz stwarzało swoistą przestrzeń na medytację.

⁹⁹ Basilius, *Epistula* 223, 2, PG 32, 824, tłum. Krzyżaniak, s. 251.

Jak pisze dalej, zachętą do tego rodzaju postępowania miała być jedność życia z podobnie myślącymi, których zresztą spotkał we wspólnotach ascetycznych Aleksandrii, innych miejscach Egiptu i Palestyny, na Nizinie Syryjskiej (*Coelesyria*) i w Mezopotamii¹⁰⁰. Wyrzeczenia ascetyczne tych mnichów były dla Bazylego motywacją do podjęcia podobnego sposobu życia, bo jak pisze:

„postępowaniem swym dowiedli, że w ciałach swych noszą mękę Jezusa, i sam pragnąłem gorąco, jak tylko było mnie na to stać, aby stać się ich naśladowcą¹⁰¹”.

Ascetyczna motywacja do wyrzekania się dóbr nie spowodowała jednak u Bazylego pogardy wobec własności prywatnej, tak charakterystycznej dla radykalnych eustacjan. W pisanym w pustelni w Anissach (pomiędzy 358 a 365 r.) *Liście do Olimpiosa*, Bazyli ogłosił literacką pochwałę ubóstwa, powołując się na stoickich głosicieli filozofii wyrzeczenia – Zenona z Kittion, Kleantesa z Assos oraz cynickiego piewce wyrzeczenia, Diogenesa z Synopy¹⁰². W argumentacji ascetycznej Bazylego jest to jeden z nielicznych wyjątków, gdyż zalecając życie monastyczne nie odwoływał się zasadniczo do pojęć filozoficznych ani do autorów klasycznych¹⁰³. Wspomniane wzory filozofów były dlań ważne, ale nie wiodące, gdyż w innym *Liście o doskonałości życia monastycznego*, napisanym w 364 r., w nawiązaniu do 1Tm 6, 8 i Kol 3, 5 zalecał już chrześcijańskie poprzesztawanie na tym, co niezbędne – unikanie nadmiaru i zbytku, co miało utrzymywać mnichów w bojaźni Bożej (w myśl Ps 118, 120)¹⁰⁴.

Jedną z pierwszych bazylikańskich norm dotyczących ubóstwa (z ok. 360 r.)¹⁰⁵ była *Reguła moralna* 31, dopuszczająca kościelne użytkowanie własności prywatnej¹⁰⁶. Bazyli dla biblijnego uzasadnienia tej tezy powołuje się na Mk 7, 26-29 (spotkanie Jezusa z Syrofenicjanką), co w tym wypadku było sensem dostosowanym dla potrzeb ascetycznej retoryki Bazylego, ale nie wynikało z logiki tego tekstu¹⁰⁷. Zdaniem Bazylego, dobra poświęcone Bogu, czyli dobra kościelne, nie powinny być używane do innych celów, jedynie wyjątkowo, kiedy

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Por. tamże, PG 32, 824, tłum. Krzyżaniak, s. 252.

¹⁰² Por. Basilius, *Epistula* 4, PG 32, 236-237, tłum. Krzyżaniak, s. 42-44.

¹⁰³ Por. J. Gribomont, *Les Règles épistolaires de saint Basile: Lettres 173 et 22*, „Antonianum” 54 (1979) 255-287.

¹⁰⁴ Por. Basilius, *Epistula* 22, 3, PG 32, 292-293, tłum. Krzyżaniak, s. 63.

¹⁰⁵ Por. J. Gribomont, *Histoire du text des ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953, 257; Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis*, s. 179.

¹⁰⁶ Por. Basilius, *Regulae morales* 31a, PG 31, 749, ŻM 5, 145: „O tym, że rzeczy przeznaczonych dla tych, którzy poświęcili się Bogu, nie należy przekazywać innym, chyba że to, co jest w nadmiarze”.

¹⁰⁷ Por. tamże 31b, PG 31, 749, ŻM 5, 145: „Z Ewangelii św. Marka: A była to poganka, Syrofenicjanka rodem, i prosiła Go, żeby złego ducha wyrzucił z jej córki. Odrzekł jej: «Pozwól wprzód nasycić się dzieciom; bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom». Ona Mu

chodziłoby o ich nadmiar. Opowiadając się za kościelnym użytkowaniem dóbr poświęconych Bogu Biskup Cezarei mógł być pod wrażeniem polemiki ascetycznej pomiędzy dwoma przywódcami eustacjanizmu – samym Eustacjuszem (korzystającym z własności kościelnej do celów charytatywnych) i radykalnym Aeriuszem (odrzucającym jakiekolwiek korzystanie z własności)¹⁰⁸.

Kolejna *Reguła moralna* 32 określała „że należy sprawiedliwie oddać każdemu, co mu przynależne”¹⁰⁹. Jako uzasadnienie tego prawa Bazyli powoływał się na Łk 20, 21-25 (zobowiązania wobec cesarza i Boga) i Rz 13, 7 (obowiązek płacenia podatków, zachowywanie relacji przełożony-podwładny). *Reguły moralne* 31 i 32 tworzą zatem pewien zarys relacji społecznych dotyczących administracji dóbr przez chrześcijan. Po dobrach Kościoła (RM 31) Bazyli odnosi się do dóbr państwa (RM 32, jak podatki, relacje urzędnicze, i wzywa swoich mnichów do ich zachowywania w zgodzie z Biblią¹¹⁰. Nie ma tu już miejsca na kontestowanie i odrzucanie struktury państwa, jak to czynili radykalizujący eustacjanie. Bazyli zobowiązuje mnichów do zachowywania podstawowych zobowiązań społecznych.

W *Regułach moralnych* 47-48 Bazyli przedstawił swoje rozumienie ascetyki dotyczącej ubóstwa dobrowolnego. *Reguła moralna* 47 świadczy o przekonaniu Bazylego, że nieprzymuszony wybór ograniczenia potrzeb materialnych na ziemi, powinien wynikać z ewangelicznego wezwania do gromadzenia sobie skarbów nie na ziemi, lecz w niebie¹¹¹. Uzasadnienie takiej motywacji Bazyli widział w tekstach Mt 6, 19; Łk 12, 33; Łk 18, 22 i 1Tm 6, 18. Decyzja o podjęciu ubożego stylu życia nie może zamykać mnicha na drugich ludzi, stąd „trzeba być miłosiernym i hojnym; gani się tych, którzy nie są takimi”¹¹². Biblijne potwierdzenie takiego postępowania wpływa, według Bazylego, z Mt 5, 7; Łk 6, 30; Rz 1, 31 i 1Tm 6, 18: mnich winien zadowalać się tylko tym, co konieczne do życia, a resztę oddać na dzieła miłosierdzia¹¹³. Jako nowotestamentalną motywację Bazyli przytaczał też Łk 3, 11; 1Kor 4, 7; 2Kor 8, 14. Dlatego:

odparła: «Tak, Panie, lecz i szczenięta pod stołem jadają z okruszyn dzieci». On jej rzekł: «Przez wzgląd na te słowa idź, zły duch opuścił twoją córkę» (Mk 7, 26-29)”.

¹⁰⁸ Por. Gribomont, *Święty Bazyli – ewangeliczny rewolucjonista*, s. 193.

¹⁰⁹ Basilius, *Regulae morales* 32, PG 31, 749, ŻM 5, 145.

¹¹⁰ Por. Gribomont, *Święty Bazyli – ewangeliczny rewolucjonista*, s. 193.

¹¹¹ Por. Basilius, *Regulae morales* 47, PG 31, 768, ŻM 5, 160: „O tym, że nie trzeba gromadzić dla siebie skarbów na ziemi, ale w niebie i w jaki sposób gromadzi się skarby w niebie”.

¹¹² Tamże 48, 1, PG 31, 768, ŻM 5, 160.

¹¹³ Por. tamże 48, 2, PG 31, 768, ŻM 5, 161: „O tym, że kto posiada więcej niż to jest konieczne do życia, powinien to wszystko rozdać na dobre dzieła według nakazu Pana, który też dał nam wszystko, co mamy”.

„nie należy być bogatym, ale ubogim”¹¹⁴, „nie należy troszczyć się o obfitość środków do życia, ani zabiegać o zbytnią sytość czy przepych. Trzeba być czystym od wszelkiego pozoru chciwości czy wyszukania”¹¹⁵.

Mnich nie powinien:

„martwić się o to, co dla nas potrzebne ani pokładać nadziei w rzeczach służących do obecnego życia, ale troskę o to, co nas dotyczy, winniśmy powierzyć Bogu”¹¹⁶.

Mnisi w życiu wspólnotowym winni troszczyć się o swoje życiowe potrzeby¹¹⁷ oraz powinni pracować, aby zaradzić własnym potrzebom biologicznym i dzielić charytatywnym¹¹⁸.

Z najbardziej dojrzałego okresu cenobityzmu Bazylego pochodzi powstały około 377 roku tzw. *Wielki Asketikon*, zawierający *Reguły dłuższe i krótsze*¹¹⁹. W *Regule dłuższej* 8 Bazyli przedstawił, czym w jego pojęciu jest życie według Boga, czyli życie ascetyczne oraz wskazał na przykład samego Chrystusa, zachęcającego wszystkich do wyrzeczenia (por. Mt 16,24; Łk 14,33)¹²⁰. Bazyli rozciągając owo wezwanie na wiele rzeczy mówił też o ascetycznym wyrzeczeniu się dóbr materialnych:

„Wyrzeczenie zaczyna się od porzucenia zewnętrznych rzeczy, jak bogactwo, próżna chwała, towarzystwo ludzi, przywiązanie do bezużytecznych przedmiotów. Przykład tego dali nam święci Apostołowie Chrystusa”¹²¹.

Wyrzeczenie się tych spraw ma, według Bazylego, sens jedynie dla człowieka, który „ma gorące pragnienie pójścia za Chrystusem, a który nie powinien dbać już o nic, co należy do tego życia”¹²². W tym kontekście najważniejsza wydaje się argumentacja i przykład samego Jezusa, nawołującego do wyrzeczenia i pójścia za Nim (Łk 14, 33; Mk 19, 21)¹²³. Za owo poświęcenie asceta wyrzekający się wszystkiego ma nabyć perłę, a „drogocenna perła

¹¹⁴ Por. tamże 48, 3, PG 31, 769, ŻM 5, 161; biblijne uzasadnienie tej tezy, to wg Bazylego Łk 6, 20. 24; 2Kor 8, 2; 1Tm 6, 9.

¹¹⁵ Tamże 48, 4, PG 31, 769, ŻM 5, 162; Bazyli powoływał się tutaj na Łk 12, 5 i 1Tm 6, 8.

¹¹⁶ Tamże 48, 5, PG 31, 769-772, ŻM 5, 162; jako stosowną argumentację biblijną Bazyli przytaczał teksty Mt 6, 24-34; Łk 12, 16-19 i 1Tm 6, 17.

¹¹⁷ Tamże 48, 6, PG 31, 772, ŻM 5, 163: „Zgodnie z wolą Bożą należy troszczyć się i starać o to, czego potrzebują bracia”, w oparciu o Mt 25, 34-36. 40; J 6,5 i 1Kor 16, 1.

¹¹⁸ Por. tamże 48, 7, PG 31, 772-773, ŻM 5, 164; stosowana przez Bazylego argumentacja biblijna to Mt 10, 10; Dz 20, 35; Ef 4, 28 i 2Tes 3, 10.

¹¹⁹ Por. Gribomont, *Histoire du texte*, s. 13-14 i 205-207; Basilius, *Regulae fusius et brevius tractatae*, PG 31, 901-1305, tłum. J. Naumowicz, ŻM 6, Kraków 1995.

¹²⁰ Por. Basilius, *Regulae fusiores* 8, 1, PG 31, 933-936, ŻM 6, 81-83.

¹²¹ Tamże 8, 1, PG 31, 933-936, ŻM 6, 82-83.

¹²² Tamże 8, 2, PG 31, 937-940, ŻM 6, 83.

¹²³ Tamże 8, 2, PG 31, 937-940, ŻM 6, 84.

to obraz królestwa niebieskiego”¹²⁴, „przeniesienie serca ludzkiego do życia w niebie”¹²⁵. Na ziemi omawiane wyrzeczenie:

„jest początkiem naszego upodobnienia się do Chrystusa, «który będąc bogaty, dla nas stał się ubogim» (2Kor 8, 9). Jeśli nie osiągniemy tego upodobnienia, nie możemy żyć według Ewangelii Chrystusa”¹²⁶.

Ubóstwo dobrowolne poprzez wyrzeczenie się namiętności, przyjemności stało się jednym ze środków do osiągnięcia ‘jednolitego życia chrześcijańskiego’ (por. Ps 67, 7), które za jedyny cel stawia sobie oddawanie chwały Bogu¹²⁷. Zdaniem Bazylego ubogimi w duchu z Mt 5, 3 są ci, którzy stali się takimi ze względu na nauczanie Chrystusa i zaakceptowali swój stan przeżywając go zgodnie z wolą Boga¹²⁸. Takiego ubóstwa znoszonego dla Chrystusa mnich nie powinien się wstydzić¹²⁹, gdyż ubogi dla Chrystusa w życiu doczesnym, winien być całkowicie pewnym pocieszenia, jakie go oczekuje w życiu przyszłym¹³⁰.

Przeciwieństwem ubóstwa dla Chrystusa było bogactwo, które „dla niektórych bogaczy, uznających używanie przyjemności za najwyższe dobro”¹³¹ stało się głównym środkiem dla osiągnięcia przyjemności, a praktycznie zostało uznane za najważniejsze dobro. Życie w bogactwie dla przyjemności było dla Bazylego: bałwochwalstwem, uwikłaniem się w namiętności, życiem pozornym, niejednolitym, a ostatecznie życie w bogactwie dla przyjemności, nie było oddawaniem chwały Bogu¹³².

Wyrzeczenie się dóbr ziemskich, także tych materialnych, to według Bazylego cena za ascetyczne nabycie nieba oraz wyraz naśladowania Chrystusa. Troski o życie doczesne oraz bogactwa stanowią dla ascety zagrożenie dla rozwoju ewangelicznego upodabniania się do Chrystusa, dlatego asceta nie może się poddać pożądaniu tego, co konieczne, a tym bardziej – bogactwa materialnego¹³³. Jednak wyrzeczenie się dóbr ziemskich winno, zdaniem Bazylego, dokonywać się starannie, albo osobiście, albo przez zaufaną

¹²⁴ Tamże 8, 2, PG 31, 937-940, ŻM 6, 85.

¹²⁵ Tamże 8, 3, PG 31, 940-941, ŻM 6, 86.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Por. tamże 20, 2, PG 31, 973, ŻM 6, 113: „Jednolite jest życie chrześcijańskie, ponieważ ma tylko jeden cel: chwałę Boga. «Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie», rzecze Paweł, mówiąc w Chrystusie. Niestale i zmienne jest natomiast życie na zewnątrz, ponieważ przekształca się ono ciągle dla przypodobania się napotkanym ludziom” (por. 1Kor 10, 31; 2Kor 2, 17).

¹²⁸ Por. Basilius, *Regulae breviores* 205, PG 31, 1217, ŻM 6, 356-357; zob. Mt 19, 21; Łk 16, 20-22.

¹²⁹ Por. Basilius, *Regulae breviores* 20, 2, PG 31, 972-973, ŻM 6, 112.

¹³⁰ Por. Basilius, *Regulae breviores* 181, PG 31, 1204, ŻM 6, 341; zob. Mt 25, 42; Łk 16, 22. 25.

¹³¹ Basilius, *Regulae breviores* 20, 2, PG 31, 972-973, ŻM 6, 112.

¹³² Por. tamże 20, 2, PG 31, 972-973, ŻM 6, 112-113; zob. Łk 16, 22-25; Ga 2, 18; Rz 2, 1; 1Kor 10, 31; 2Kor 2, 17.

¹³³ Por. tamże 8, 3, PG 31, 940-941, ŻM 6, 86.

osobę, która zarządza dobrami rzetelnie i mądrze¹³⁴. Bazyli precyzuje, że taką osobą jest przede wszystkim biskup miejsca¹³⁵. Wszystko to w celu, aby uniknąć niepotrzebnego stawiania się przed sądem i „by nie okazało się, że pod pozorem zachowania jednego przykazania przekraczamy inne”¹³⁶.

W tym późnym nauczaniu Bazylego na temat ubóstwa, znanym z *Regul dłuższych i krótszych*, można dostrzec, że odwołuje się on przede wszystkim do określonego, ale nie jedyne go czy wyłącznego, modelu chrześcijańskiego ubóstwa dobrowolnego, które za Jeanem Gribomontem określane jest dzisiaj, jako forma ascetycznego wyrzeczenia się prawa do posiadania własności prywatnej w celu tworzenia chrześcijańskiej formy komunizmu społecznego¹³⁷. Taki cenobicki ideał, wspierający się na utopijnej i charyzmatycznej wizji doskonałej wspólnoty chrześcijańskiej, został zaczerpnięty z Dziejów Apostolskich (2, 44-45)¹³⁸. Wydaje się jednak, że dla Bazylego najważniejsza była nie tyle Łukaszowa wizja idealnej wspólnoty, co argumentacja i przykład samego Jezusa nawołującego do wyrzeczenia i pójścia za Nim (por. Łk 14, 33; Mk 19, 21). Za owo poświęcenie, mnich wyrzekający się wszystkiego w doczesności, naśladuje Jezusa w Jego wyrzeczeniu, zdobywa niebo już na ziemi, zaczyna upodabniać się do Niego i staje się jednym z ewangelicznych ubogich w duchu.

W doktrynie ascetycznej św. Bazylego Wielkiego, dotyczącej tematyki ubóstwa monastycznego, można metodologicznie wyróżnić dwa aspekty, krytyczny – antyeustacjański oraz pozytywny – wykład nauki o dobrowolnym ubóstwie. Ten pierwszy jest widoczny w *Listach* oraz *Regułach moralnych*, natomiast w późnych dziełach Bazylego, jakimi są *Reguły dłuższe i krótsze* spotykamy już pozytywny wykład jego przemyśleń ascetycznych.

Krytyczne podejście Bazylego Wielkiego do fałszywej ascezy, zwłaszcza w ujęciu radykalnych eustacjan, jest bardziej zrozumiałe, kiedy twórczość

¹³⁴ Por. tamże 9, 1, PG 31, 941, ŻM 6, 87.

¹³⁵ Por. Basilius, *Regulae breviores* 187, 1208, ŻM 6, 346: „Dlatego niech te dobra zostaną oddane temu, komu powierzono troskę o Kościół w różnych miejscach, jeśli jest on obdarzony zaufaniem i zdolny zarządzać rozsądnie. W ten sposób będziemy naśladować tych, o których mówią dzieje, że przynosili to, co mieli i składali je u stóp Apostołów”; zob. Dz 4, 35.

¹³⁶ Basilius, *Regulae fusiore* 9, 2, PG 31, 941-944, ŻM 6, 87.

¹³⁷ Por. J. Gribomont, *Povertà*, DIP VII, Roma 1983, 246-248.

¹³⁸ Bazyli Wielki w swoich pismach ascetycznych odwołuje się do tekstu z Dz 2,44 *explicite* 5 razy (*Regulae fusiore* 7, 3; 32, 1; 35, 3; *Regulae breviores* 85 i 183); natomiast na tekst z Dz 4, 35 – 8 razy (*Regulae fusiore* 19, 1; 34, 1; *Regulae breviores* 93, 131, 135, 148, 187 i 252) w kontekście idealnej wspólnoty braci w wierze, którzy wspomagają się wzajemnie swoimi talentami i budują się nawzajem cnotami innych. Więcej na ten temat por. C. Burini, *La „comunione” e „distribuzione dei beni” di Atti II, 44 e IV, 32. 35 nelle Regole Monastiche di Basilio Magno*, „Benedictina” 28 (1981) 151-169.

Bazylego z wcześniejszego okresu (do 365 r.) zestawia się z dokumentami historycznymi dotyczącymi eustacjan. Wynika z nich, że radykalny ruch eustacjański postulował pogardę wobec materialności i cielesności oraz ideę absolutnego wyrzeczenia się dóbr materialnych. Synod w Gangrze (340 r.) potępił heterodoksyjne poglądy eustacjan, którzy np. w kwestiach społecznych odrzucali małżeństwo a wywyższali dziewictwo. Odrzucił też ich niekanoniczny sposób poszczenia i ascetyczną pogardę dla potraw mięsnych, ich potępienie dla sprawiedliwie zdobytych i zarządzanych dóbr materialnych oraz eustacjańską aprobatę dla ucieczki niewolników do eustacjan. Synod ten napiętnował też erystyczną i niechrześcijańską argumentację eustacjan, odmawiających nieprawomocnie zbawienia tym, którzy myśleli i czynili inaczej, niż ich przedstawiciele. Kanony z Gangry zostały z czasem włączone w ustawodawstwo bizantyjskie i w zachodnią kolekcję prawną *Decretum Gratiani*. Znaczące milczenie Bazylego na temat kanonów synodu z Gangry może być uzasadnione m.in. hipotezą, że Biskup Cezarei Kapadockiej nie powoływał się na nie ze względu na fakt, że uchwały te podjęli biskupi ariańscy. Natomiast w dziełach Bazylego, szczególnie w *Regułach moralnych* 70-79, przejawia się już treść synodalnych wskazań, dotyczących istoty prawdziwej ascezy, zgodnej z nauką Kościoła.

Bazyli jako reformator monastycyzmu małoazjatyckiego wzorował się pośrednio na Eustacjuszu z Sebasty jako mistrzu życia duchowego i krzewicielu działalności charytatywnej. Branie jednak za przykład mistrza Eustacjusza nie wywołało u Bazylego pogardy wobec własności prywatnej czy ludzi bogatych a sprawiedliwych. W *Regule Moralnej* 31 Bazyli uzasadnił biblijnie kościelne użytkowanie własności prywatnej, a w *Regule moralnej* 32 wzywał mnichów do zachowywania podstawowych zobowiązań społecznych wobec państwa (płacenie podatków, uznawanie struktury państwowej, w tym także ówczesnej struktury niewolniczej). W *Regułach moralnych* 47-48 podał pierwszy zarys swej ascezy, dotyczącej ubóstwa dobrowolnego, które wynikało, według niego, z ewangelicznego wezwania do gromadzenia sobie skarbów w niebie, a nie na ziemi.

Bazylikańska doktryna o ubóstwie, zarysowana w *Wielkim Asketikonie*, była już pozytywnym, niepolemicznym wykładem nauki ascetycznej o monastycznym wyrzeczeniu się dóbr tego świata dla uzyskania nieba. Dobrowolne ubóstwo nie było jednak dla Bazylego celem samym w sobie, ale stanowiło jeden ze środków pomocnych do osiągnięcia „jednolitego życia” chrześcijańskiego, które ma zmierzać do oddawania chwały Bogu i do zbawienia. Podjęcie decyzji o rozpoczęciu życia w wyrzeczeniu się dóbr materialnych, winno dokonywać się rozsądnie, podobnie jak we wszystkich innych rzeczach poświęconych Bogu. W tym duchu rada udzielona przez Jezusa bogatemu młodzieńcowi (Mt 19, 21) nie oznaczała według Biskupa Cezarei całkowitego ogołocenia się z dóbr, lecz rozsądne ich rozdanie potrzebującym – najlepiej za pośrednictwem biskupa. Mnich bazylikański realizował swe ubóstwo poprzez wyrzeczenie się rzeczy niezbędnych w świecie, aby przejąć władzę nad swy-

mi pragnieniami, szczególnie nad nieuporządkowanymi pragnieniami ludzkiej natury, na drodze ufego ich zawierzenia Bogu.

THE ASCETIC WRITINGS OF BASIL THE GREAT IN THE CONTEXT
OF THE EUSTACHIUS' OF SEBASTE MONASTIC POVERTY DOCTRINE

(Summary)

We can distinguish two essential approaches to the issue of monastic poverty in the teaching of St Basil: a critical anti-Eustachian and a positive, unpolemical attitude. He pointed out his critical approach to main points of the doctrine introduced by Eustachius i.e.: the refusal of marriage and condemnation of the possession of any property, even in order to use it for charity purposes. It is clearly visible in his late writings – *Letters*, *Moralia*. St. Basile proved, in these writings, the necessity of the use of properties, from a biblical and ecclesiastical point of view because – for example to pay taxes. The positive approach which accepted voluntary poverty is clearly visible in his *Moralia*, *Greater Asketikon* and *Lesser Asketikon*. The bishop of Caesarea considered voluntary poverty as the mean to achieve a state of the unity of Christian life. The only Christian purpose is to give glory to the Lord and salvation.

Ks. Michał KIELING
(Kalisz, UAM)

KOŚCIÓŁ WOBEC IDOLATRII NA PODSTAWIE DOKUMENTÓW SYNODÓW W LATACH 50-381

Historia Kościoła starożytnego stanowi niezwykle ciekawą kartę dziejów wspólnoty chrześcijańskiej. W ostatnich latach pojawia się i w Polsce coraz więcej dokumentów źródłowych dotyczących antyku chrześcijańskiego. Przykładem tego jest m.in. I tom *Synodów i Kolekcji Praw* zawierający ich teksty od 50 do 381 r. w układzie i opracowaniu A. Barona i H. Pietrasa, stanowiący ważny wkład w poznanie tematyki teologiczno-prawnej Kościoła pierwszych czterech wieków¹. W okresie tym chrześcijanie stawali przed wieloma nowymi wyzwaniami ze strony otaczającego ich świata. Należały do nich między innymi konfrontacja z idolatrią oraz zagrożenia płynące ze strony religii pogańskich. Wyznawcy Chrystusa otoczeni zewsząd kulturą pogańską, musieli określić swoje miejsce, jak również relacje wobec niej. Poszukiwali swojej własnej tożsamości oraz dokonywali trudnych wyborów i rozstrzygnięć. Zadanie to nie było łatwe, ponieważ nie istniały jeszcze wówczas jasne rozwiązania prawno-teologiczne oraz praktyka kościelna, która określałaby normy postępowania w wielu kwestiach. Prezentowane *Dokumenty synodów* są świadectwem krystalizowania się myśli teologicznej i prawa kościelnego w odniesieniu do wielu kwestii doktrynalnych oraz dyscyplinarnych. Dotyczy to również zagadnienia stosunku ówczesnego Kościoła do idolatrii oraz apostazji. Przedmiotem naszego artykułu będzie analiza obradujących w latach 50-381 synodów, które podejmowały tematykę stosunku Kościoła do idolatrii w tym okresie. Składa się on z pięciu części, które przedstawiają kilka synodów w porządku chronologicznym: synody w Kartaginie w latach 251-254, a następnie synody w Cyrcie (305), Elwirze (306), Ancyrze (314) oraz w Arles (314).

1. Synody w Kartaginie. Po raz pierwszy kwestię apostazji *Dokumenty synodów* podejmują w kontekście kultu pogańskiego podczas synodu w Kartaginie w 251 roku. Wraz z początkiem panowania cesarza Decjusza (249-251) roz-

¹ Por. *Synody i Kolekcje Praw*, t. 1: *Dokumenty synodów (Acta synodalia) od 50 do 381 roku*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 (dołączony tekst łaciński wg PL 3, tłum. W. Szoldrski, PSP 1 z uwspółcześnieniem A. Bandury), Kraków 2006.

poczęły się pierwsze w historii chrześcijaństwa powszechne prześladowania chrześcijan. W grudniu 249 r. miały miejsce pierwsze aresztowania; w lutym 250 r. śmierć męczeńską poniósł biskup Rzymu Fabian, jak również inni biskupi: Pioniusz, biskup Smyrny, Aleksander, biskup Jerozolimy, i Babyłas, biskup Antiochii. Wydany przez Decjusza w 250 r. edykt o składaniu ofiar przed komisją rządową nakazywał mieszkańcom cesarstwa złożenie ofiary dla bogów i udział w pogańskim *supplicatio* w określonym miejscu i terminie. W związku z tym powołano komisje, które kontrolowały złożenie ofiar i wydawały odpowiednie zaświadczenie (*libellus sacrificacionis*). Po pewnym czasie egzekwowano te zaświadczenia; każdy kto odmówił złożenia ofiary pogańskiej, podlegał karze więzienia, podczas której próbowano złamać jego opór za pomocą tortur. Prześladowanie to wymierzone było szczególnie w hierarchię kościelną. Według Cypriana z Kartaginy i Dionizego Aleksandryjskiego w Afryce Północnej i Egipcie liczba tych, którzy ulegli edyktowi Decjusza, była duża.

Wielu chrześcijan w Afryce uniknęło prześladowań posługując się fałszywymi zaświadczeniami. Byli to tzw. *libellatici*, których postępek nie był tak mocno napiętnowany, jak tzw. *thurificati*, czyli tych, którzy złożyli ofiarę kadzielną, lub *sacrificati* czyli tych, którzy dokonali złożenia pełnej ofiary przed bóstwem pogańskim². Chrześcijan, którzy ulegli nakazowi edyktu nazywano *lapsi* (upadli). Ci natomiast, którzy w czasie prześladowań byli aresztowani i więzieni, nazywani byli *confessores* (wyznawcy). Cieszyli się oni wielkim autorytetem i mogli poręczać za „upadłych” przy pomocy tzw. „listów pokoju” wobec biskupa, który mógł przyjąć ich ponownie do wspólnoty Kościoła³.

Po ustaniu prześladowań w 251 r. należało rozwiązać problem *lapsi*. W tym też roku zwołano w Kartaginie synod, na czele którego stanął biskup Cyprian. Synod zajął się upadłymi i sprawą Felicissimusa oraz Nowacjana. Teksty tego pierwszego synodu w Kartaginie dotyczące upadłych datowane są na 15 maja 251 r. i zawierają trzy listy św. Cypriana⁴.

Synod w Kartaginie postanowił, aby upadłym dać możliwość powrotu do Kościoła przez odpowiedni okres pokuty po zbadaniu każdego poszczególnego wypadku. W *Liście 55* Cypriana, czytamy, że po ustaniu prześladowań zaistniała możliwość zwołania synodu i podjęcia postanowień wobec upadłych. Biskupi zdecydowali się obrać drogę pośrednią – „po dłuższym rozważeniu «za» i «przeciw» odnośnych tekstów Pisma Świętego”⁵. Motywacją tak wy-

² Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2001, 47-48; H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1999, 255-258; A. Di Berardino, *Libellus*, NDPAC II 2814-2816; S. Longosz, *Libellus – libelli*, EK X 939-943.

³ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 33-34; H.J. Vogt, *Lapsi*, NDPAC II 2737-2739; P. Szczur, *Lapsi*, EK X 495-496.

⁴ Por. Cyprianus, *Epistulae* 55-57, CCL 3B, 256-310, w: *Acta synodalia*, ŻMT 37, 6-8.

⁵ Cyprianus, *Epistula* 55, 6, 1, ŻMT 37, 6: „Zgodnie z obietnicą, skoro tylko prześladowanie się skończyło i zaistniała możliwość urzędzenia synodu, zebrala się znaczna liczba biskupów, uratowanych siłą wiary i Boską opieką. Po dłuższym rozważaniu «za» i «przeciw» odnośnych tek-

ważonego stanowiska było przekonanie, aby z jednej strony nie pozbawiać upadłych nadziei i dać im szansę na powrót do Kościoła, a z drugiej nie powodować w nich rozpacz i nie dopuścić, aby powrócili do życia pogańskiego. Dlatego też dbając o ducha karności i dyscypliny biskupi postanowili wydłużyć okres pokuty i badać każdy poszczególny przypadek, zwracając uwagę na okoliczności łagodzące⁶. Cyprian pisze również o fakcie powiadomienia papieża Korneliusza o postanowieniach synodu, który wyraził aprobatę dla stanowiska biskupów kartagińskich, jak również „uznając za pożądane wypośrodkowanie między surowością a łagodnością”⁷.

W kolejnym *Liście* 56 Cyprian podejmuje kwestię tych chrześcijan, którzy z powodu wiary przebywali w więzieniu i opierali się przesładowaniom znosząc cierpienia, tortury i katusze, ale w końcu upadli z powodu słabości ciała. Upadek ich zgładzony jest przez ich zasługi i dlatego nie można odmawiać im wspólnoty:

„ponieważ jak wiadomo, w walce wyznali imię Pana i zwyciężyli swą niezłomną wytrwałością w wierze gwałt urzędników i natarcie rozszalałego ludu”⁸.

Pokoju należy udzielać również tym, którzy nie uchylali się od walki. Powinni oni jednak odbywać pokutę i przez trzy lata opłakiwać swoje grzechy. Postanowiono również, aby w chorobie grożącej śmiercią przyjść z pomocą pokutującym i udzielić im pokoju⁹.

Następny synod, który podjął kwestię upadłych datowany jest na 15 marca 252 r. w Kartaginie. W *Liście* 57 skierowanym do biskupa Rzymu, podpisanym przez 41 biskupów, Cyprian powołując się na spotkanie biskupów w 251 r.

stów Pisma Świętego, zdecydowaliśmy się obrać drogę pośrednią. Nie chcąc upadłych pozbawiać całkowicie nadziei powrotu do wspólnoty i pokoju, aby nie wpadli w rozpacz i nie wrócili do życia pogańskiego – gdyby Kościół zamknął przed nimi swe bramy – z drugiej jednak strony nie mając też zamiaru rozluźniać karności ewangelicznej przez zbyt łatwe powroty do Kościoła, postanowiliśmy przedłużyć o ile możliwości jak najbardziej okres pokuty, następnie żądać wypraszania przebaczenia ojcowskiego we łzach i bólu, wreszcie badać w każdym poszczególnym wypadku rodzaj grzechu, usposobienie grzesznika i okoliczności łagodzące”.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. tamże 55, 6, 2, *ŻMT* 37, 6.

⁸ Cyprianus, *Epistula* 56, 2, 1, *ŻMT* 37, 7: „Moje jest takie zdanie: nie można im odmówić przebaczenia Pana, ponieważ jak wiadomo, w walce wyznali imię Pana i zwyciężyli swą niezłomną wytrwałością w wierze gwałt urzędników i natarcie rozszalałego ludu. Cierpieli w więzieniu. Pomimo gróźb prokonsula i wściekłych okrzyków otaczającego ludu, pomimo tortur, rozszarpywania im ciał, długo się opierali tym, którzy ich dręczyli, ponawiając ciągle katusze. Na końcu jednak z powodu słabości ciała upadli. Wydaje się jednak, że upadek ich jest zgładzony przez poprzednie zasługi. Takim wystarcza utrata nabytej chwały i dlatego nie możemy im zamykać drogi do przebaczenia i pozbawiać ich ojcowskiej miłości i wspólnoty z nami. Sądzymy, że dla uproszenia miłosierdzia Pana wystarczy, że przez trzy lata wciąż ze skrucą, jak mi piszecie, w duchu pokuty gorąco opłakiwali swa winę”.

⁹ Por. tamże 56, 2, 2, *ŻMT* 37, 7.

przedstawia papieżowi Korneliuszowi procedury postępowania z upadłymi. Na wstępie autor zaznacza, że zgodnie z wcześniejszymi postanowieniami biskupów, zebranych w Kartaginie, chrześcijanie, którzy podczas prześladowań upadli i złożyli pogańskie ofiary, powinni w razie niebezpiecznej choroby grożącej śmiercią, otrzymać pokój, jeśli pokutowali w pełni przez dłuższy czas¹⁰. Nie należy bowiem zamykać przed pokutującymi drzwi i odmawiać im zbawiennej pomocy¹¹.

Biskup Kartaginy jest przekonany, że zbliża się czas kolejnych prześladowań. Dlatego zachęca on chrześcijan do walki z wrogiem i mężnego wyznawania wiary¹². Pasterze powinni trwać przy swojej owczarni i nie opuszczać ludu, ponieważ zadaniem ich jest gromadzenie ludu oraz przygotowywanie go do „niebiańskiej walki”¹³. Autor przedstawia chrześcijan jako żołnierzy Chrystusa, którzy wezwani są do wzięcia broni i walki z nieprzyjacielem¹⁴.

W obliczu nowych prześladowań należy nie tylko chorym, ale również i tym, którzy potrzebują pokoju, go udzielać. Zbroją i ochroną chrześcijan jest Eucharystia, która uzdalnia ich do duchowej walki, dlatego nie można jej odmawiać tym, których ma ona zabezpieczyć przed wrogiem¹⁵. Biskup Kartaginy pisze również o tych, którzy powrócili do świata i pogańskiego stylu życia albo też połączyli się z heretykami i walczą z Kościołem. Odróżnia on od nich tych chrześcijan, którzy nie „odeszli od progu Kościoła i gotowi są walczyć dla Chrystusa”¹⁶. W obliczu nowych prześladowań należy udzielać pokoju nie

¹⁰ Por. Cyprianus, *Epistula* 57, 1, 1, *ŻMT* 37, 9: „Na wspólnej naradzie postanowiliśmy już przedtem, najdroższy bracie, żeby ci, którzy w czasie wrogiego prześladowania ulegli przeciwnikowi, upadli i splamili się niedozwolonymi ofiarami, w razie niebezpiecznej choroby, grożącej śmiercią, jeśli pokutowali w pełni przez dłuższy czas, otrzymali pokój”.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże 57, 1, 2, *ŻMT* 37, 9: „Uświadamiając sobie z licznych i często powtarzających się znaków, że zbliża się dzień nowego prześladowania, zachęcamy się wzajemnie, abyśmy do walki, która nam wróg zapowiada, przystąpili uzbrojeni i przygotowani”.

¹³ Por. tamże 57, 2, 1, *ŻMT* 37, 9: „Trzeba bowiem być posłusznym należytych wskazówek i upomnieniem, że by w niebezpieczeństwie pasterze owiec nie opuszczali, lecz całą trzodę zgromadzili w jedno i uzbrajali wojsko Pana do niebiańskiej walki”.

¹⁴ Por. tamże 57, 1, 2, *ŻMT* 37, 9: „Gromadzimy w obozie Pana wszystkich bez wyjątku żołnierzy Chrystusa, którzy pragną otrzymać broń i chcą usilnie walczyć”.

¹⁵ Por. tamże 57, 2, 2, *ŻMT* 37, 9: „Już nie tylko umierającym, ale żywym winniśmy udzielać wspólnoty. Tych, których zachęcamy i zgrzewamy do boju, nie możemy zostawić bez broni i nagich, lecz winniśmy uzbroić ich pomocą Krwi i Ciała Chrystusa. Po to właśnie jest Eucharystia, aby dla przyjmujących ją była ochroną, dlatego też tych, których chcemy zabezpieczyć przed wrogiem, musimy uzbroić w moc, jaka daje nasycenie się pokarmem Pana”.

¹⁶ Por. tamże 57, 3, 1, *ŻMT* 37, 10: „Mimo to najdroższy bracie, rozróżniamy tych, którzy albo wystąpili i powrócili do świata, którego się wyrzekli i obecnie prowadzą życie pogańskie, albo połączyli się z heretykami i codziennie walczą z Kościołem zbrodniczą bronią; tych właśnie odróżniamy od innych, którzy nie odeszli od progu Kościoła i stale ze skrucą błagają o Boże i ojcowskie pociechy i oświadczają, że tarza się gotowi za imię swego Pana i za swe zbawienie z całą mocą walczyć”.

tylko chorym, ale zdrowym potrzebującym wspólnoty z Kościołem. Cyprian odnosi to również do tych, którzy mogli ponieść męczeństwo. Świadomość potrzeby udzielenia pokoju ma swoje źródło w przekonaniu, że dzień przesładowań nieuchronnie się zbliża¹⁷.

Zdarzało się jednak, że niektórym wiernym zbyt wcześnie i pochopnie udzielano pojednania ze wspólnotą Kościoła. W *Liście* 64 Cyprian pisze o pewnym prezbiterze Wiktorze, któremu biskup Terapiusz przedwcześnie i zbyt pochopnie udzielił pojednania. Nie odbył on całkowitej pokuty oraz nie dokonał zadośćuczynienia. Biskupi zostali tym faktem wstrząśnięci, ponieważ zlekceważono powagę ich uchwały¹⁸. Natomiast biskupowi Terapiuszowi udzielono surowej nagany i pouczenia. Wiktorowi zaś nie cofnięto raz udzielonego pokoju, ponieważ biskupi sądzili, że pokoju udzielonego przez kapłana Boga nie należy anulować¹⁹.

Problem apostazji dotyczył zarówno duchownych i świeckich. Znane są odstęstwa od wiary biskupów, którzy ulegli poleceniu edyktu Decjusza. W 254 r. miał miejsce kolejny synod w Kartaginie, w którym brało udział 37 biskupów w sprawie dwóch biskupów Bazylidesa i Marcjalisa, którzy zostali złożeni z urzędu za bluźnierstwa i idolatrię. W *Liście* 67 Cyprian odpowiada na zarzuty przedstawione przez wiernych wobec Bazylidesa i Marcjalisa, które zostały przesłane przez współbiskupów Feliksa oraz Sabina:

„[Bazylides i Marcjalis] skalali się zaświadczeniem, że złożyli bożkom ofiary i mając obciążone sumieniem haniebnymi występkami, nie mogą sprawować urzędu biskupiego i kapłaństwa Boga”²⁰.

W pisemnej odpowiedzi biskup Kartaginy przedstawia teologię urzędu kapłańskiego odwołując się do biblijnej interpretacji Starego Testamentu. Zawiera on refleksję nad godnością urzędu kapłańskiego, relacją ludu Bożego do swojego biskupa oraz nad wyborem biskupów²¹. Cyprian podkreśla, że do stołu

¹⁷ Por. tamże 57, 5, 2, *ŻMT* 37, 12: „My zaś, zgodnie z wiarą, miłością i gorliwością, wzięliśmy zgodnie z naszym sumieniem wszystko pod uwagę: że dzień walki się zbliża, że potężny wróg uderzy na nas wkrótce, że walka nie będzie taka, jak poprzednia, ale o wiele cięższa i groźniejsza, o czym Bóg często mówi i Pan w swe opatrności i swoim miłosierdziu często nas w tym względzie upomina”.

¹⁸ Por. Cyprianus, *Epistula* 64, 1, 1-2, CCL 3C, 418-419, *ŻMT* 37, 12: „Przeczytaliśmy, najdroższy bracie, twój list z doniesieniem o pewnym prezbiterze, Wiktorze, któremu Terapiusz, nasz kolega, lekkomyślnie, przedwcześnie, z nazbyt wielkim pośpiechem udzielił pokoju, mimo, że nie odbył on całkowitej pokuty i nie zadośćuczynił Panu Bogu za swą winę. Bardzo to wstrząsnęło nami, że zlekceważono powagę naszej uchwały, aby bez należytego i pełnego czasu zadośćuczynienia, bez prośby i wiedzy ludu, poza chorobą lub koniecznością, nie udzielać pokoju [...]. Sądzimy jednak, że pokoju, którego w jakikolwiek sposób kapłan Boga raz udzielił, cofać nie należy i pozwoliliśmy, aby Wiktor korzystał z udzielonej mu wspólnoty”.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. Cyprianus, *Epistula* 67, 1, 1, CCL 3C, 447, *ŻMT* 37, 16.

²¹ Por. tamże 67, 1-2, *ŻMT* 37, 16.

Pańskiego nie można przystępować ze skazą i winą²². Bazylides udał się do Rzymu do papieża Stefana, który nie znał sprawy i poprosił o przywrócenie go do biskupstwa, z którego prawnie został usunięty. W ten sposób do swoich dawnych win – jak pisze Cyprian – dołączył grzech oszustwa i przebiegłości. Bazylides i Marcjalis splamili się zdobyciem haniebnego zaświadczenia. Kolejnym przewinieniem Bazylidesa było bluźnienie Bogu podczas choroby. Po tych wydarzeniach zrzekł się on biskupstwa i poddał się pokucie. Marcjalis natomiast brał udział w ucztach i spotkaniach pogańskiego kolegium kapłańskiego popełniając grzech bałwochwalstwa i zapierając się Chrystusa²³. Cyprian jest przekonany, że takie doświadczenia i rzeczy dokonują się w czasach ostatecznych (*in novissimis temporibus*) i są zapowiedzią końca czasów²⁴.

List 67 biskupa Kartaginy jest jednocześnie zachętą do męczeństwa. Powołuje się on na starotestamentalne postacie Matatiasza i Eliasza, którzy nie odstąpili od wiary. Znaczna liczba odstępców w Kościele nie powinna przerażać chrześcijan w mężnym wyznawaniu wiary²⁵. Pismo Cypriana zakończone jest zachętą, aby nie utrzymywać wspólnoty z Bazylidesem i Marcjalisem²⁶ oraz z bezbożnymi i skalanymi kapłanami²⁷.

Synody zwoływane w Kartaginie w latach 251-254 podjęły sprawy upadłych oraz apostazji w kontekście prześladowań. Tematyka synodalna wskazuje na znaczenie problemu i fakt wielu odstępstw od wiary, jak również na zagrożenia płynące z konfrontacji z idolatrią. Synody kartagińskie dały upadłym możliwość pojednania z Kościołem, należało jednak badać każdy przypadek indywidualnie. Pojednanie upadłych było możliwe pod warunkiem odpowiedniej pokuty, która określana była przez biskupa. Jednocześnie bi-

²² Por. tamże 67, 2, 2, ŻMT 37, 16-17.

²³ Por. tamże 67, 6, 2, ŻMT 37, 19: „Bazylides zaś poza splamieniem się owym świadectwem, nadto gdy leżał chory, bluźnił Bogu. Przyznał się do tego bluźnierstwa i trapiiony wyrzutami sumienia dobrowolnie zrzekł się biskupstwa i zabrał się do pokuty [...]. Marcjalis zaś przez długi czas brał udział w haniebnych i wystawnych ucztach w Kolegium”.

²⁴ Por. tamże 67, 7, 1, ŻMT 37, 19-20: „Niechaj najukochańsi bracia, to was nie dziwi, że u niektórych w ostatnich czasach albo słaba wiara się chwieje, albo bojaźń Boża zanika, albo, że brak im wytrwania w dającej spokój zgodzie. To jest przepowiedziane, że tak będzie przy końcu świata. Głos Pana i świadectwo apostołów zapowiada, że przy zanikaniu świata, przy zbliżaniu się antychrysta wszelkie dobro będzie zanikać, natomiast zło i przeciwności zwiększać się będą”.

²⁵ Por. tamże 67, 8, 3, ŻMT 37, 20: „Chociaż znaczna jest liczba odstępców i zdrajców, którzy teraz w Kościele powstają przeciw Kościołowi i chcą wstrząsnąć wiarą i prawdą, jednakże wielu zachowuje nieskazitelny umysł, szczerą pobożność i tylko swemu panu i Bogu oddaną duszę. Czyjaś zdrada nie rujnuje wiary chrześcijańskiej, owszem jeszcze bardziej ją umacnia i wywyższa do chwały”.

²⁶ Por. tamże 67, 9, 1, ŻMT 37, 20.

²⁷ Por. tamże 67, 9, 3, ŻMT 37, 21: „Dlatego najukochańsi bracia, wasza niewzruszoną wiarę i pobożną o jej zachowanie troskę chwalimy i uznajemy i jak tylko możemy, zachęcamy was naszym listem, abyście z bezbożnymi i skalanymi kapłanami nie pozostawali w świętokradzkiej wspólnocie. Lecz całkowitą i nieskończoną stałość waszej wiary zachowujcie z pobożną bojaźnią”.

skupi przestrzegają przed zbyt wczesną i pochopną pokutą. Pokuta posiadała charakter publiczny i surowy, dlatego dopiero po jej ukończeniu można było udzielić upadłym pokoju. W chorobie grożącej śmiercią jak również w obliczu nowych prześladowań należało okazać pomoc pokutującym i przyjąć ich do wspólnoty Kościoła.

2. Synod w Cyrcie. Kwestia apostazji i postawy chrześcijan wobec kultu pogańskiego powraca za czasów panowania cesarza Dioklecjana (284-305). Prześladowania, które wówczas miały miejsce należały do najbardziej krwawych, systematycznych i obejmowały cały teren Cesarstwa Rzymskiego. Od początku swego panowania cesarz rozpoczął radykalną i bezkompromisową walkę z chrześcijaństwem. Pierwszy atak wymierzony był przeciw obecności chrześcijan w szeregach armii. W 300 r. imperator nakazał, aby wszyscy żołnierze złożyli ofiarę bożkom lub opuścili armię. Nie przyniosło to jednak oczekiwanych rezultatów, wobec czego cesarz w lutym i marcu 303 r. wydał dalsze dwa edykty. Nakazywały one zniszczenie kościołów i domów modlitwy, wydawanie i palenie ksiąg świętych, uwięzienie biskupów i kapłanów, którzy odmawiali składania ofiar. Chrześcijanie utracili prawa obywatelskie, zostali zdegradowani pod względem społecznym. Ostatni edykt z 304 r. nakazywał powszechne składanie ofiar bóstwom. Dlatego prześladowania Dioklecjana to prawdziwa *aera martyrum*²⁸.

W rezydencji cesarskiej w Nikomedii zniszczono bazylikę wzniesioną na przeciw pałacu cesarskiego. Wyrazem nienawiści wobec chrześcijaństwa było również stracenie biskupa Nikomedii Antymosa. Wielu duchownych poddawanych było torturom, deportacji, pracom przymusowym, wielu poniosło śmierć męczeńską. Liczne świadectwa informują nas o aktach męczeństwa w Afryce Północnej, Numidii, Egipcie, Azji, Galii, Brytanii²⁹. Prześladowanie na Zachodzie zakończyło się abdykacją Dioklecjana w 305 r., na Wschodzie zaś trwało aż do 311 roku. Podczas tych prześladowań wielu chrześcijan upadło; dotyczyło to również duchownych, których określano jako *traditores*. Kościół stanął ponownie wobec trudnego zadania konfrontacji z pogaństwem.

Na Wschodzie i Zachodzie biskupi gromadzili się na synodach, aby określić sposoby postępowania z apostatami, jak również podjąć zagadnienie nawróceń z pogaństwa na chrześcijaństwo. Pierwszym synodem, podejmującym kwestię apostazji podczas prześladowań za czasów Dioklecjana, którego dokumentacja się zachowała, był synod w Cyrcie na Wschodzie w 305 r., zwany również synodem apostatów. Miał on miejsce 5 marca pod przewodnictwem Sekundusa, biskupa Tigisi, w domu Urbana Donata³⁰. Informacja o synodzie

²⁸ Por. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 50.

²⁹ Por. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1, s. 442-445.

³⁰ Por. Augustinus, *Contra Cresconium donatistam* III 27, 30, CSEL 52, 435, tłum. H. Pietras, *ŻMT* 37, 48-49: „Za ósmego konsulatu Dioklecjana i siódmego konsulatu Maksymiana, piątego

zachowała się u Augustyna w dziele *Przeciwko Kreskoniuszowi*³¹. Synod ten nazwano synodem apostatów, ponieważ podczas jego trwania biskupi przyznali się do wydania i zniszczenia ksiąg świętych. Biskupem Cyrtu wybrano Sylwana, który później z wieloma innymi uczestnikami synodu przeszedł do donatystów³². Synod w Cyrcie był pierwszym, który w rok po abdykacji Dioklecjana zajął się problemem apostazji w kontekście prześladowań.

3. Synod w Elwirze. Jednym z najważniejszych synodów Kościoła starożytnego było zgromadzenie biskupów w Elwirze (Grenada) w Hiszpanii, które miało miejsce w 306 roku. Zgromadzeniu temu przewodniczył Feliks, biskup Acci, z udziałem Hozjusza, biskupa Kordoby. Uczestniczyło w nim 19 biskupów i 26 prezbiterów z Hiszpanii. Orzeczenie synodalne datowane jest na 15 maja 306 roku. Synod ten odegrał dużą rolę w historii Kościoła, ponieważ w późniejszych synodach często się do niego odwoływano. Tekst synodalny składa się z 81 kanonów³³.

Na początku IV wieku chrześcijanie stanowili jeszcze zdecydowaną mniejszość mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego. Kult świata pogańskiego był bardzo głęboko zakorzeniony i powszechny. Kościół, który uzyskał względną tolerancję, stanął przed kolejnym wezwaniem, jakim była kwestia apostazji podczas prześladowań Dioklecjana oraz konwersje pogan na chrześcijaństwo.

Kanon 1. synodu w Elwirze zakazuje ochrzczonym odwiedzania świątyń pogańskich i składania ofiar. Chrześcijanin, który po przyjęciu chrztu jako dorosły udałby się do świątyni pogańskiej w celu złożenia ofiary (*ad templum idoli idolaturus accaserit*) i dokonałby tego, popełnia „przestępstwo najgłówniejsze, bo to zbrodnia największa”, dlatego „nawet na końcu nie otrzyma komunii”³⁴. Łacińskie określenie *communio* jest wieloznaczne i oznacza zarówno komunię eucharystyczną, jak i pojednanie grzesznika z Kościołem, które dokonywało się podczas eucharystii³⁵.

Kanon 2. zajmuje się kapłanami pogańskimi zwanymi flamingami (*flamines*), którzy najpierw stali się chrześcijanami, a po chrzcie złożyli jeszcze ofiary, nadto zaś gdy doszło jeszcze przy tym do zabójstwa – podwoili „swoją

marca w Cyrcie, gdy Sekundus, biskup Tigisi, prymas. Zasiadł wraz z innymi w domu Urbana Donata”.

³¹ Por. tamże.

³² Por. tamże, ŻMT 37, 48, n. A.

³³ Por. M. Meigne, *Concile ou collection d'Elvire*, RHE 70 (1975) 361-381; E. Reichard, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Darmstadt 1990; Mansi II 1-19; Hefele – Leclercq I/1, 212-264, ŻMT 37, 49-61; M. Starowieyski – M. Rola, *Synod w Elwirze*. Wstęp – przekład, WST 3 (1985-1990) 183-205.

³⁴ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 1, tłum. M. Rola, ŻMT 37, 50: „Kto po otrzymaniu zbawczego chrztu udałby się jako dorosły do świątyni pogańskiej by złożyć ofiarę i dopełniłby tego – a jest to przestępstwo najgłówniejsze, bo to zbrodnia największa – nawet na końcu nie otrzyma komunii”.

³⁵ Por. A. Baron – H. Pietras, *Opracowanie – komentarz*, ŻMT 37, 50, n. A.

zbrodnię”, gdy zaś ofiary były związane z nierządem – to nawet potroili; ci nawet przy śmierci nie będą dopuszczani do komunii³⁶. Flamingowie bowiem wchodzili w skład pogańskiego kolegium kapłańskiego, organizowali walki gladiatorów i igrzyska, podczas których dochodziło do różnych form wyuzdania. Dlatego też łaciński tekst używa terminu „nierząd” – *moechia*; nierządem lub cudzołóstwem nazywano także składanie ofiar pogańskich³⁷. Karą za ten grzech było pozbawienie komunii z Kościołem nawet przy końcu życia.

Kolejny kanon 3. synodu elwirańskiego podejmuje kwestię kapłanów, którzy po chrzcie nie składali ofiar, ale organizowali obrzędy pogańskie: mogli oni po wyznaczonej pokucie otrzymać na końcu komunię. Jeśli natomiast po takiej pokucie kapłani ci popełniliby ponownie grzech nierządu (*moechia*) w znaczeniu gorszących widowisk, należy odmówić im komunii nawet przy śmierci³⁸. Należy podkreślić, że słowo *moechia* jest często synonimem *adulterium* i oznacza nierząd lub cudzołóstwo³⁹.

Kanon 4. omawia kwestię przyjęcia do katechumenatu kapłanów pogańskich. Mogą oni otrzymać chrzest po trzech latach od momentu zaniechania składania ofiar⁴⁰.

Fakt, że pierwsze cztery kanony synodu elwirańskiego poświęcone zostały relacjom chrześcijan wobec kultu pogańskiego oraz konwersjom kapłanów pogańskich na chrześcijaństwo dowodzi, jak ważną dla Kościoła sprawą było określenie warunków przynależności do wspólnoty kościelnej. Po ustaniu prześladowań Dioklecjana na Zachodzie, wielu pogan, w tym również wcześniejszych kapłanów pogańskich, pragnęło otrzymać chrzest. Biskupi zebrani w Elwirze surowo piętnują praktykę udawania się chrześcijan do świątyń pogańskich i składanie ofiar. Podobnie kapłani, którzy przyjęli zbawczy chrzest, a złożyliby ofiary, pozbawieni byli jedności z Kościołem. Absolutne zerwanie z kultem pogańskim oraz jego reprezentantami było warunkiem przynależności do wspólnoty Kościoła.

Kolejne kanony tego synodu mówią pośrednio o związku życia chrześcijańskiego z przejawami pogaństwa. W ówczesnym społeczeństwie funkcjonowało nadal wiele zwyczajów i obrzędów pogańskich, dlatego jakiekolwiek formy bałwochwalstwa spotykały się ze zdecydowaną postawą sprzeciwu. Tak na

³⁶ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 2, *ŻMT* 37, 50: „Kapłani, którzy po obmyciu i odrodzeniu w [chrzcie] złożyli ofiary, ponieważ podwoili zbrodnię, jeśli doszło do zabójstwa, lub nawet ją potroili, jeśli związane były z nierządem, nawet na końcu nie otrzymają komunii”.

³⁷ Por. *Opracowanie – komentarz*, *ŻMT* 37, 50, n. B.

³⁸ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 3, *ŻMT* 37, 50: „Podobnie, kapłani, którzy nie składali ofiar, lecz organizowali obrzędy, mogą otrzymać na koniec komunię, albowiem wstrzymali się od ohydnych ofiar, po odbyciu wyznaczonej pokuty. Jednak gdyby po pokucie splamili się nierządem, nie można im dać więcej komunii, by nie wyglądało to na kpiny z komunii Pańskiej”.

³⁹ Por. *Opracowanie – komentarz*, *ŻMT* 37, 50-51.

⁴⁰ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 4, *ŻMT* 37, 50: „Podobnie, kapłani, którzy są katechumenami mogą zostać ochrzczeni po trzech latach od zaniechania składania ofiar”.

przykład w kanonie 6. mowa jest o zabiciu zaklęciem: jeśli ktoś dokonał tego przestępstwa, musiał ponieść karę, ponieważ niemożliwe jest, aby dokonać tego bez bałwochwalstwa (*sine idolatria perficere scelus non poterit*). Chrześcijanin, który dokonałby takiego czynu nawet pod koniec życia nie otrzyma komunii⁴¹.

Interesujące są również kanony podejmujące kwestie małżeństw chrześcijanek z poganami. W kanonie 15 biskupi zakazali małżeństw chrześcijańskich dziewcząt z poganami, aby uchronić je w młodym wieku od „duchowego cudzołóstwa”⁴². Kolejny kanon 17. zabrania wydawania chrześcijańskich dziewcząt za tych, którzy nie chcą przejść do Kościoła: ani heretykom, ani Żydom, ponieważ „nie może mieć nic wspólnego wierny z niewiernym”⁴³. W kanonie 17. znajduje się zakaz wydawania córek chrześcijańskich za kapłanów pogańskich, co usankcjonowane zostało znów pozbawianiem komunii z Kościołem⁴⁴.

Dopuszczenie pogan do katechumenatu w chorobie zostało omówione w kanonie 39, gdzie mowa jest o nałożeniu rąk na poganina w wypadku choroby, jeśli jego życie było godne⁴⁵. Należy zwrócić uwagę, że włożenie rąk było rytmem dopuszczającym do katechumenatu, co wystarczało, aby nazywać się chrześcijaninem wierzącym, ale jeszcze nie wiernym⁴⁶. Chrzest przychodzących do wiary pogan był możliwy, ale musiał być poprzedzony odpowiednim przygotowaniem. Kanon 42. zaleca, że jeśli kandydat zachowywał dobre obyczaje, mógł po dwóch latach przyjąć chrzest, a w wypadku choroby lub niebezpieczeństwa, było to możliwe wcześniej⁴⁷. Przyjęcie chrztu poprzedzone było okresem katechumenatu i odpowiedniego przygotowania kandydatów pochodzących z pogaństwa, których było coraz więcej.

Kapłan pogański, który nosił wieniec, ale nie składał ofiar i nie wspierał kultu bogów, mógł po dwóch latach otrzymać komunię⁴⁸. Chodzenie na Kapitol w celu składania ofiar bożkom lub przyglądanie się im, zostało po-

⁴¹ Por. tamże, can. 6, ŻMT 37, 51: „Jeśli ktoś zabije drugiego za pomocą zaklęcia, czego nie można dokonać bez bałwochwalstwa, nawet na koniec nie otrzyma komunii”.

⁴² Por. tamże, can. 15, ŻMT 37, 52: „Nie wolno wydawać dziewcząt chrześcijańskich za pogan [tylko dlatego], że takich dziewcząt jest wiele, aby w kwiecie wieku nie popadły w duchowe cudzołóstwo”.

⁴³ Por. tamże, can. 16, ŻMT 37, 52: „Heretykom, którzy nie chcą przejść do Kościoła katolickiego nie wolno dawać za żony dziewcząt chrześcijańskich: ani Żydom, ani heretykom, gdyż nie może mieć nic wspólnego wierny z niewiernym. Gdyby rodzice postąpili wbrew temu, należy pozbawić ich komunii na pięć lat”.

⁴⁴ Por. tamże, can. 17, ŻMT 37, 52: „Tym, którzy wydaliby córki za kapłanów pogańskich, nawet na koniec nie należy udzielać komunii”.

⁴⁵ Por. tamże, can. 39, ŻMT 37, 56: „Jeśli w chorobie poganin prosi o nałożenie rąk, a życie jego było godne, można włożyć na niego ręce, aby stał się chrześcijaninem”.

⁴⁶ Por. *Opracowanie – komentarz*, ŻMT 37, 56.

⁴⁷ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 42, ŻMT 37, 56: „Ci, którzy przystępują dopiero do wiary, jeśli mają dobre obyczaje, mogą być ochrzczeni po dwóch latach, chyba że z powodu choroby, trzeba by było szybciej przyjść z pomocą znajdującemu się w niebezpieczeństwie lub proszącemu o łaskę”.

⁴⁸ Por. tamże, can. 55, ŻMT 37, 58: „Kapłan, który tylko nosi wieniec, ale nie składa ofiar, ani nie łoży na kult bogów, może po dwóch latach otrzymać komunię”.

traktowane jak samo składanie ofiary; wierny, który by to uczynił, mógł po dziesięciu latach pokuty powrócić do jedności z Kościołem⁴⁹.

Postanowienia synodu w Elwirze dotyczyły wielu dziedzin codziennego życia chrześcijan i określały normy postępowania. Tak m.in. właścicielom zakazywano przyjmowania w rozliczeniu czegoś, co ofiarowano bożkom pogańskim: kto dopuściłby się tego czynu, przez pięć lat odsunięty był od wspólnoty⁵⁰. Kanon 42. zabrania trzymania w domach wiernych bożków pogańskich. Ciekawe jest odwoływanie się do grup społecznych: chrześcijańskich właścicieli i panów, którzy powinni zabiegać o zrywanie z przejawami kultu pogańskiego swoich poddanych. W tym kontekście interesujący jest kan. 36, który mówi o zakazie umieszczania obrazów i malowaniu tego, co się czci i adoruje w kościele⁵¹. W kanonie 60. biskupi uznali, że ponieważ na ten temat nic nie powiedziano w Ewangelii i w pismach apostołów, nie można chrześcijan niszczących obiekty kultu pogańskiego, jeśli by z tego powodu zostali zabici, czcić jako męczenników⁵².

Synod w Elwirze podjął zatem wiele zagadnień dyscyplinarnych, które odzwierciedlają realia wspólnoty kościelnej początku IV wieku. Szczególnie istotne są pierwsze cztery kanony, które zawierają zakaz dla ochrzczonych odwiedzania świątyń i udziału ich w kulcie pogańskim. Kapłani pogańscy, którzy po chrzcie powrócili w jakiegokolwiek formie do idolatrii, podlegali surowej pokucie. Kanony synodu w Elwirze surowo zakazują wszystkim wiernym przejawów kultu pogańskiego w życiu codziennym, a nawróconym na chrześcijaństwo zalecają absolutne zerwanie z wcześniejszymi wierzeniami. Pewnym *novum* w dokumentach tego synodu są konwersje pogan na chrześcijaństwo: należało dla nich określić warunki przynależności do wspólnoty Kościoła oraz normy odpowiedniego przygotowania. Podkreślić również należy surową praktykę pokutną Kościoła wobec apostatów, która wyrażała się w długoletnich publicznych pokutach. Była ona wyrazem troski o czystość wiary i autentyczność nawrócenia chrześcijańskiego.

4. Synod w Ancyrze. Kolejnym synodem, który podjął kwestię upadłych i związane z tym sprawy dyscyplinarne, było zgromadzenie biskupów w Ancyrze w 314 roku. Przewodniczył mu prawdopodobnie biskup Marceili

⁴⁹ Por. tamże, can. 59, ŻMT 37, 58: „Zakazuje się chrześcijaninowi, by jak poganin chodził na Kapitol z powodu składania ofiar i przyglądał się, gdyż zaciąga taką samą winę [jak składający ofiarę]. Gdyby to uczynił wierny, może zostać przyjęty po dziesięciu latach pokuty”.

⁵⁰ Por. tamże, can. 40, ŻMT 37, 56: „Zakazuje się właścicielom, by w ramach tego, co się im należy, przyjmować w rozliczeniu coś ofiarowanego bogom. Gdyby dalej tak robili, przez pięć lat mają być odsunięci od wspólnoty”.

⁵¹ Por. tamże, can. 36, ŻMT 37, 55: „Uznano, że w kościołach nie powinno być obrazów, ażeby na ścianach nie malowano tego, co się czci oraz adoruje”.

⁵² Por. tamże, can. 60, ŻMT 37, 58: „Jeśli ktoś zostałby zabity przy niszczeniu idoli, ponieważ w Ewangelii o tym nic nie napisano, ani nie ma tego u apostołów, uznano, by nie zaliczać go do grona męczenników”.

z Ancyry. Akta tego synodu są istotne z uwagi na fakt, że był to pierwszy synod na Wschodzie, podejmujący tak szeroko sprawy dyscyplinarne po okresie prześladowań, które ustały na Wschodzie po 311 roku. Ojcowie synodalni sformułowali 25 kanonów, które jak czytamy „są wcześniejsze od kanonów nicejskich, ale nie ustępują im pod względem znaczenia i sławy”⁵³.

Kanon 1. tego synodu podjął problem prezbiterów, którzy złożyli ofiarę pogańską, a następnie „stanęli w szeregu”. Kapłani, którzy złożyli taką ofiarę i szczerze, spontanicznie oraz samorzutnie – jak wyrażą to ojcowie synodalni – „wrócili do szeregu” oraz nie udawali, że byli poddawani torturom, podczas gdy stosowano je tylko dla pozoru, mogli zachować swoją godność. Nie mogli oni jednak sprawować Eucharystii, głosić homilii i wykonywać żadnych czynności kapłańskich i liturgicznych⁵⁴.

Kanon 2. traktuje o diakonach, którzy złożyli ofiarę pogańską, a następnie powrócili „do szeregu”. Zachowywali oni swoją godność, ale powinni zaprzestać sprawowania kapłańskich czynności liturgicznych: nie mogli ofiarowywać chleba i wina oraz głosić nauki. Biskupi mogli jednak karę wobec nich zaostrzyć lub złagodzić, znając ich postawę i żal⁵⁵.

Kanon 3. podjął zagadnienie pochwycenia podczas ucieczki przed prześladowaniami, wydania przez domowników, konfiskaty majątku, tortur i więzienia. Jeśli wyznali, że są chrześcijanami, a zmuszono ich przemocą do złożenia ofiary lub spożycia mięsa z ofiar bałwochwalczych, a potem swoim życiem wykazywali ból z tego powodu, nie należy usuwać ich ze wspólnoty, ponieważ nie popełnili żadnego grzechu⁵⁶.

Zdarzało się jednak, że niektórych chrześcijan usuwano ze wspólnoty z powodu niewiedzy lub przesadnej surowości. W takich przypadkach nale-

⁵³ Por. *Concilium Ancyranum. Wstęp*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 37, 62.

⁵⁴ Por. *Concilium Ancyranum* can. 1, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 37, 62-63: „Jeśli idzie o prezbiterów, którzy złożyli ofiarę [pogańską], ale później powrócili do szeregu, nie pozornie, lecz szczerze, spontanicznie i samorzutnie, oraz nie udawali, jakoby byli poddawani torturom, podczas gdy zastosowano je wobec nich tylko dla pozoru, postanowiono, że mogą oni zachować swą godność, nie wolno im jednak sprawować ofiary [eucharystii], głosić homilii ani wykonywać żadnych kapłańskich czynności liturgicznych”.

⁵⁵ Por. tamże, can. 2, ŻMT 37, 63: „Podobnie diakoni, którzy złożyli ofiarę pogańską, a potem powrócili do szeregu, mogą zachować swoją godność, powinni jednak zaprzestać sprawowania wszelkich kapłańskich czynności liturgicznych, nie wolno im ofiarować chleba ani kielicha ani też głosić nauki. Gdyby biskupi, znając ich żal, pokorę i skromność, zechcieli ich karę zaostrzyć lub złagodzić, decyzja należy do nich”.

⁵⁶ Por. tamże, can. 3a, ŻMT 37, 63: „Tych, którzy podczas ucieczki przed prześladowaniami zostali pochwyceni, wydani przez domowników, skonfiskowano ich majątek, zostali poddani torturom albo wtrąceni do więzienia, gdy wyznali, że są chrześcijanami, albo przemocą włożono im do ręki kadzidło lub zmuszono do spożycia mięsa z ofiar bałwochwalczych, mimo że gorliwie wyznawali, iż są chrześcijanami, a potem całą swą skromnością, zachowaniem, pokornym życiem okazywali ból z powodu, co im uczyniono, nie należy usuwać ze wspólnoty, ponieważ nie popełnili żadnego grzechu”.

zało przyjąć ich z powrotem do Kościoła; dotyczyło to w równym stopniu duchownych i świeckich. Na synodzie powstało także pytanie: czy świeccy, którzy pod przymusem popełnili podobny czyn, mogą być przyjęci do stanu duchownego? Postanowiono, że tak, pod warunkiem, że przemawiało za tym ich wcześniejsze życie⁵⁷.

Postawy chrześcijan wobec zastosowania przymusu do złożenia ofiary pogańskiej i udziału w uczcie bałwochwalczej były różne. W kanonie 4. mowa jest o tych, którzy aresztowani oraz przymuszeni do tych uczynków, szli z ochotą, ubrani w świąteczny strój i chętnie brali udział w uczcie bałwochwalczej. Powinni oni wówczas przez rok należeć do pokutników słuchających, trzy lata do leżących krzyżem, dwa lata uczestniczących tylko w modlitwie, i dopiero po tym okresie pokutnym można było włączyć ich do wspólnoty⁵⁸.

Inna natomiast była sytuacja tych, którzy zmuszeni do złożenia ofiary pogańskiej udali się w stroju żałobnym i z płaczem ją spożywali. Mogli oni być włączeni do wspólnoty po odbyciu trzyletniej pokuty w gronie pokutników leżących krzyżem. Jeśli nie spożyli mięsa, mogli po dwuletniej pokucie zostać włączeni do wspólnoty bez prawa udziału w Eucharystii. Pełna komunია była możliwa dopiero w czwartym roku odbywania pokuty. Każdy biskup był upoważniony do złagodzenia pokuty, albo jej przedłużenia, w zależności od indywidualnej postawy pokutnika⁵⁹.

W kanonie 6. synod w Ancyrze poruszył kwestię tych chrześcijan, którzy ulegając groźbom kary, konfiskaty majątku lub wygnania złożyli ofiarę i dotąd nie okazali skruchy, a podczas trwania synodu, zgłosili chęć nawrócenia. Mieli oni rozpocząć czas wieloletniej pokuty: do Wielkanocy mieli być włączeni do pokutników słuchających, trzy lata mieli należeć do pokutników leżących krzyżem, przez dwa kolejne lata byli włączeni do Kościoła bez pra-

⁵⁷Por. tamże, can. 3b-c, ŻMT 37, 63: „Jeśli zaś zostali usunięci wskutek czyjejś przesadnej surowości lub niewiedzy, należy ich niezwłocznie przyjąć z powrotem. Dotyczy to w równym stopniu osób duchowych i świeckich. Powstało też pytanie, czy świeccy, którzy popełnili podobny uczynek pod przymusem, mogą być przyjęci do stanu duchownego; postanowiono, że nie należy im przeszkadzać, pod warunkiem, że przemawia za tym ich wcześniejsze godne życie”.

⁵⁸ Por. tamże, can. 4, ŻMT 37, 63-64: „Co się tyczy tych, którzy zostali zmuszeni do złożenia ofiary pogańskiej i uczestniczyli w ofiarnej uczcie bałwochwalczej, to jeśli aresztowani szli z ochotą, ubrani w świąteczny strój i chętnie brali udział w przygotowanej uczcie, postanowiono, że przez rok należy zaliczyć ich do pokutników słuchających, trzy lata do leżących krzyżem, przez dwa lata mogą uczestniczyć tylko w modlitwie, i dopiero wtedy można ich włączyć do pełnej wspólnoty”.

⁵⁹ Por. tamże, can. 5, ŻMT 37, 64: „Ci zaś, którzy udali się tam w stroju żałobnym i zasiadłszy do stołu spożyli mięso płacząc podczas całego posiłku, mogą zostać włączeni do wspólnoty bez prawa udziału w ofierze [Eucharystii] po odbyciu trzyletniej pokuty w gronie pokutników leżących krzyżem; jeśli nie spożyli mięsa, po dwuletniej pokucie w trzecim roku niech będą włączeni do wspólnoty, bez prawa udziału w ofierze [Eucharystii], a pełnego udziału mogą dostąpić w czwartym roku. Biskupom, po sprawdzeniu szczerości nawrócenia każdego z zainteresowanych, przysługuje prawo złagodzenia pokuty albo jej przedłużenia; przede wszystkim należy brać pod uwagę ich wcześniejszą i późniejszą postawę, i dopiero wtedy można im okazać łaskę”.

wa udziału w eucharystii. Dopiero po sześciu latach mogli być włączeni do wspólnoty⁶⁰. Ten sam kanon mówi o tych, którzy przed synodem rozpoczęli czas pokuty. Mieli oni przez sześć lat pokutować, licząc od momentu jej rozpoczęcia, w przypadku śmiertelnej choroby lub nadzwyczajnej sytuacji mogli być warunkowo przyjęci do wspólnoty⁶¹.

W kanonie 7. mowa jest o tych, którzy podczas świąt pogańskich przynieśli na miejsce wyznaczone dla pogan własną żywność i tam spożywali posiłki w miejscach poświęconych bożkom. Podlegali oni dwuletniej pokucie leżenia krzyżem. Decyzja o ich dopuszczeniu do Eucharystii należała do każdego biskupa i poprzedzona była badaniem życia zainteresowanego⁶².

Kolejny kanon 8. podjął sprawę tych chrześcijan, którzy pod przymusem wielokrotnie złożyli ofiarę pogańską. Ci, którzy pod przymusem złożyli ofiarę pogańską dwukrotnie lub trzykrotnie mieli pokutować przez siedem lat; cztery lata jako leżący krzyżem, przez dwa lata mieli być wyłączeni ze wspólnoty. Dopiero po siedmiu latach należało ich przyjąć do wspólnoty⁶³. W następnym kanonie 9. ojcowie synodalni mówią o tych, którzy sami dopuścili się apostazji oraz przymusili do tego współbraci lub też stali się przyczyną ich upadku, mogli pojednać się ze wspólnotą po dziesięciu latach; przez trzy lata należeli do pokutników słuchających, sześć lat do leżących krzyżem, przez rok byli włączeni do wspólnoty bez prawa udziału w Eucharystii⁶⁴.

⁶⁰ Por. tamże, can. 6a, ŻMT 37, 64: „Jeśli idzie o tych, którzy ulegając jedynie groźbom kary, konfiskaty majątku lub wygnania złożyli ofiarę i dotąd nie okazali skruchy ani się nie nawrócili, a dopiero teraz, podczas obecnego synodu zgłosili się i okazali chęć nawrócenia, postanowiono, że do Wielkanocy zostaną włączeni między pokutników słuchających, a po Wielkanocy przez trzy lata odbędą pokutę w grupie pokutników leżących krzyżem, przez kolejne dwa lata mogą być włączeni do wspólnoty bez prawa udziału w ofierze [Eucharystii], i dopiero wtedy, po upływie pełnych sześciu lat będą włączeni do pełnej wspólnoty”.

⁶¹ Por. tamże, can. 6b, ŻMT 37, 64: „Dla tych, którzy zostali dopuszczeni do pokuty przed rozpoczęciem obecnego synodu, należy wyznaczyć sześćioletni okres pokuty licząc od momentu, w którym ją rozpoczęli. W przypadku grożącego niebezpieczeństwa, śmiertelnej choroby lub innej nadzwyczajnej sytuacji, mogą zostać przyjęci do wspólnoty warunkowo”.

⁶² Por. tamże, can. 7, ŻMT 37, 64: „Co się tyczy tych, którzy podczas świąt pogańskich na miejsce wyznaczone dla pogan przynieśli własną żywność i tam ją spożyli, postanowiono, że do wspólnoty mogą zostać przyjęci po odbyciu dwuletniej pokuty jako leżący krzyżem. Decyzja o tym, czy można ich dopuścić do udziału w ofierze [eucharystii], należy do właściwych biskupów, po zbadaniu życia każdego zainteresowanego”.

⁶³ Por. tamże, can. 8, ŻMT 37, 64-65: „Ci, którzy pod przymusem złożyli ofiarę pogańską dwukrotnie lub trzykrotnie, mają pokutować jako leżący krzyżem przez cztery lata, przez dwa lata mają być włączeni do wspólnoty bez prawa uczestnictwa w ofierze [Eucharystii], a w siódmym roku mogą zostać dopuszczeni do pełnej wspólnoty”.

⁶⁴ Por. tamże, can. 9, ŻMT 37, 65: „Ci, którzy nie tylko sami dopuścili się apostazji, lecz wystąpili przeciwko braciom, przymusili ich do odstępstwa i stali się powodem ich upadku, przez trzy lata mają pozostać między pokutnikami słuchającymi, przez sześć lat między leżącymi krzyżem, przez rok być włączeni do wspólnoty bez prawa udziału w ofierze [Eucharystii]. I w ten sposób

W kanonie 12. mowa jest o katechumenach, którzy przed przyjęciem chrztu złożyli ofiarę bożkom, a następnie zostali ochrzczeni. Mogli oni być przyjęci do stanu duchownego dlatego, że zostali obmyci⁶⁵.

W kanonie 24. synod mówi o zasięganiu rady wróżbitów i postępowaniu zgodnie ze zwyczajami pogańskimi, o czarach i oczyszczeniach pogańskich. Ci, którzy dopuścili się tego grzechu, powinni odbyć pięcioletnią pokutę: trzy lata wśród leżących krzyżem i dwa lata modlitwy bez prawa udziału w Eucharystii⁶⁶.

Kanony synodu w Ancyrze dotyczą przede wszystkim kwestii upadłych podczas prześladowań w pierwszych latach IV wieku. Synod ten jednocześnie najobszerniej zajmował się sprawą powrotu do Kościoła tych, którzy upadli. Dziewięć pierwszych kanonów tego synodu, poświęconych jest kwestii praktyki pokutnej oraz konwersji na chrześcijaństwo. Dotyczyła ona zarówno duchownych, jak i świeckich. Prezbiterzy i diakoni, którzy upadli, ale wrócili „do szeregu” zachowywali swoją godność, ale nie mogli sprawować funkcji liturgicznych. Synod rozgraniczył również między dobrowolnym odstępstwem od wiary, a przymusem, który był stosowany wobec niektórych chrześcijan i określił praktykę pokutną wobec różnych form apostazji, które miały miejsce podczas prześladowań. Charakterystyczna dla postanowień synodu w Ancyrze jest surowa, publiczna i wieloletnia praktyka pokutna z podziałem na klasy pokutników.

5. Synod w Arles. Kolejnym synodem, tym razem zwołanym przez cesarza Konstantyna na Zachodzie w 314 r., był synod w Arles w Galii. Zachował się z niego *List synodalny* skierowany do papieża Sylwestra⁶⁷ oraz kanony dyscyplinarne⁶⁸. Kwestia idolatrii i relacji wobec pogan nie stanowiła już jakiegось szczególnego tematu obrad biskupów. W kilku kanonach podjęto natomiast interesującą nas tematykę.

po dziesięciu latach mogą zostać włączeni o pełnej wspólnoty. Przez cały ten czas należy bacznie przyglądać się ich życiu”.

⁶⁵ Por. tamże, can. 12, ŻMT 37, 65: „Postanowiono, że ci, którzy przed przyjęciem chrztu złożyli ofiarę bożkom, a potem zostali ochrzczeni, mogą być przyjęci do stanu duchownego, jako że zostali obmyci”.

⁶⁶ Por. tamże, can. 24, ŻMT 37, 68: „Ci, którzy zasięgają rady wróżbitów i postępują zgodnie ze zwyczajami pogańskimi, albo wprowadzają do swych domów ludzi dla rzucania czarów lub dokonania oczyszczeń, zgodnie z kanonem winni odbyć pokutę pięcioletnią według wyznaczonych stopni: trzy lata pokuty wśród leżących krzyżem i dwa lata modlitwy bez prawa udziału w ofierze [eucharystii]”.

⁶⁷ Por. *Epistula synodi Arelatensis ad Silvestrum papam*, Mansi II 463-478, tłum. A. Baron – A. Caba, ŻMT 37, 68-70.

⁶⁸ Por. *Canones synodi Arelatensis*, CCL 148, 3-25 lub SCh 241, 35-67, tłum. A. Baron – A. Caba, ŻMT 37, 71-74.

Kanon 12. mówi o małżeństwach chrześcijańskich dziewcząt z poganami. Postanowiono, aby na jakiś czas odsunąć je od wspólnoty z Kościołem⁶⁹. Warto w tym miejscu odnieść się do kanonu 15 oraz 16 synodu w Elwirze, które zajmowały się małżeństwami chrześcijanek z poganami. W kanonie bowiem 15. synodu elwirańskiego czytaliśmy: „Nie wolno wydawać dziewcząt chrześcijańskich za pogan [tylko dlatego], że takich dziewcząt jest wiele, aby w kwiecie wieku nie popadły w duchowe cudzołóstwo”⁷⁰. Podczas gdy synod w Elwirze używał sformułowania „nie wolno”, synod w Arles mówi tylko o czasowym odsunięciu ich od wspólnoty z Kościołem.

W kanonie 14. biskupi zgromadzeni w Arles odnoszą się do sprawy duchownych pomawianych o wydanie ksiąg świętych, naczyń Pańskich lub imion swych braci. Jeśli pomówienia te zostały potwierdzone aktami urzędowymi, duchowni powinni być usunięci ze stanu duchownego. Jeśli biskupi ci udzieliliby święceń, a okoliczności przemawiałyby za wyświęconymi, to nie należy unieważniać tych święceń. W zakończeniu kanonu jeszcze raz podkreślono, że usunąć ze stanu duchownego można tylko na podstawie oficjalnych dokumentów, a nie na podstawie fałszywych świadków⁷¹. W kanonie 15. podjęto sprawę chrześcijan fałszywie oskarżających swoich braci będących fałszywymi świadkami. Nie udziela się im komunii aż do śmierci⁷².

Kanon 17. podejmuje sprawę miejsca odbywania pokuty i przyjęcia do wspólnoty. Ci, którzy zostali odsunięci ze wspólnoty powinni być przyjmowani ponownie w tym samym miejscu, aby nie wkraczać w kompetencje drugiego biskupa. Miejscem pokuty i włączenia do wspólnoty Kościoła była ta wspólnota, gdzie nastąpiło odsunięcie od niej⁷³.

Kanon 22. synodu w Arles dotyczy apostatów, którzy nigdy nie pokazywali się w kościele i nie starali się o pokutę. Jeśli w chwili choroby proszą o ko-

⁶⁹ Por. *Concilium Arelatense* can. 12, ŻMT 37, 72: „W sprawie dziewcząt chrześcijańskich, które wychodzą za pogan, postanowiono, że na jakiś czas mają być odsunięte od komunii [Kościoła]”.

⁷⁰ Por. *Concilium Eliberitanum* can. 15, ŻMT 37, 52; zob. wyżej n. 42..

⁷¹ Por. *Concilium Arelatense* can. 14, ŻMT 37, 72-73: „W sprawie pomawianych o wydanie świętych ksiąg, naczyń Pańskich bądź imion swych braci postanowiliśmy, że każdy z nich, gdy zostanie to potwierdzone aktami urzędowymi, a nie jedynie słowami, ma zostać usunięty ze stanu duchownego. Jeśli by zaś odkryto, że udzielili oni komuś święceń, a okoliczności przemawiają za wyświęconymi, niech nie unieważnia się święceń. Ponieważ jest wielu wrogów Kościoła, którym się wydaje, że mogą na swoją korzyść przedstawić przekupionych świadków, w żadnym razie nie należy do tego dopuścić, chyba, że, jak już powiedzieliśmy, mieliby oficjalne dokumenty”.

⁷² Por. tamże, can. 15, ŻMT 37, 73: „O fałszywie oskarżających swych braci postanowiono, że aż do śmierci nie udziela się im komunii [Kościoła], a fałszywy świadek, według Pisma, nie może pozostać bezkarny”.

⁷³ Por. tamże can. 17, ŻMT 37, 73: „O tych, którzy z powodu swojego przewinienia są odsunięci od wspólnoty, postanowiono, że w miejscu, w którym zostali wykluczeni, mają być ponownie przyjmowani do wspólnoty, aby żaden biskup nie wkraczał w kompetencje innego biskupa”.

munie, postanowiono, aby jej im udzielić dopiero, gdy wyzdrowieją i okażą owoce nawrócenia⁷⁴.

W aktach synodu w Arles zauważa się już mniejsze znaczenie problematyki apostazji w Kościele. Pewne kwestie zostały już rozwiązane na synodzie w Elwirze w 306 r., dlatego nie podejmowano ich później. W postanowieniach tego synodu odnajdujemy echo prześladowań. Ojcowie synodalni szczególną uwagę przykładali do sprawy fałszywych pomówień, które zostały potępione. Tylko na podstawie oficjalnych dokumentów można było dokonać osądu osób pomawianych o apostazję. Miejszem pokuty była wspólnota, w której doszło do odsunięcia od niej.

Pierwsze wieki Kościoła stanowią bardzo ważny etap w procesie kryształizowania i kształtowania się myśli teologicznej oraz rozwoju wspólnoty kościelnej. Śladem bogatej działalności tego okresu są *Dokumenty synodów*, które odzwierciedlają najważniejsze problemy i zagadnienia teologiczno-prawne ówczesnego czasu. Należały do nich również konfrontacja z kultem pogańskim oraz apostazja wielu chrześcijan podczas prześladowań, jak również zagrożenia płynące ze strony kultu pogańskiego. Stosunek Kościoła do idolatrii stanowił zagadnienie, któremu ojcowie synodalni poświęcili sporo uwagi, zwłaszcza w okresie przełomu konstantyńskiego.

Analiza materiału źródłowego pozwoliła ustalić, że wyżej wspomnianą tematykę poruszają następujące synody na przełomie III/IV wieku: w Kartaginie w latach 251-254, w Cyrcie (305), w Elwirze (306), w Ancyrze (314) oraz synod w Arles (314). Przypadają one szczególnie na lata 251-314, a więc na czas ostatnich powszechnych prześladowań chrześcijan w epoce starożytności. Po raz pierwszy kwestię idolatrii podjęły synody w Kartaginie w 251 roku. Kolejny synod, który odbył się jako pierwszy na Wschodzie w Cyrcie w 305 r., zwany był synodem apostatów. Następne synody wytyczające normy postępowania z apostatami i regulujące stosunek chrześcijan do kultu pogańskiego przypadają na lata tolerancji wobec Kościoła za panowania Konstantyna Wielkiego. Duże znaczenie posiadał synod dyscyplinarny w Elwirze w 306 r., który określał praktykę Kościoła w odniesieniu do apostatów i zagadnienia idolatrii po ustaniu prześladowań Dioklecjana. Kolejnym synodem było zgromadzenie biskupów w Ancyrze w 314 r., które najobszerniej zajęło się kwestią apostazji w kontekście prześladowań na Wschodzie. Wreszcie ostatnim synodem, który podjął tę tematykę był synod w Arles w 314 roku.

⁷⁴ Por. tamże, can. 22, ŻMT 37, 74: „W sprawie odstępców nigdy niepokazujących się w kościele i nawet niestających się o pokutę, którzy później, w chwili choroby, proszą o komunię, postanowiono, że nie należy im udzielać komunii, aż wyzdrowieją i okażą «owoce godne nawrócenia»”.

Podsumowując należy stwierdzić, że synody kościelne w latach 251-314 określały sposób postępowania z chrześcijanami, którzy podczas prześladowań popełnili grzech apostazji uczestnicząc w kulcie pogańskim. Jednocześnie normowały kwestię konwersji pogan na chrześcijaństwo oraz relację chrześcijan wobec przejawów pogaństwa. Synody podejmując problematykę idolatrii przyznawały apostatom możliwość pokuty i pojednania z Kościołem. Konwertyci z pogaństwa przez odpowiednie przygotowanie mogli przyjąć sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego zrywając z wszelkimi przejawami i obyczajami pogańskimi. W kwestii idolatrii nie było mowy o żadnym kompromisie. Troska o zachowanie czystości wiary oraz jej przekaz są świadectwem i charakterystyczną cechą wysokiej jakości życia chrześcijańskiego w Kościele starożytnym.

KIRCHE GEGEN IDOLATRIE IN *ACTA SYNODALIA* IN JAHREN 50-381

(Zusammenfassung)

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit dem Thema: Kirche gegen Idolatrie in *Acta synodalia* in Jahren 50-308. Das Verhältnis der antiken Kirche zum Heidentum wurde schon oft in verschiedenen Publikationen untersucht. Im Rahmen dieses Artikels analysiert der Verfasser die Quellentexte in Hinsicht auf die Problematik der Idolatrie und Apostasie. Es handelt sich um folgende Synoden, welche die Thematik erörtert haben; die Synoden in Karthago in Jahren 251-244, Synode in Cyrra 305, Elwira 306, Ankyra 314 und Arles 314.

Die heidnische Religion war eine große Gefahr für die Kirche der ersten Jahrhunderten. Die Auseinandersetzung mit Idolatrie war ein langer Prozess. Die *Acta synodalia* zeigen, daß die Versammlungen der Bischöfe mit den Abfällen vom Glauben in der Zeit der Christenverfolgungen sich beschäftigt haben. Es waren Vertreter der Hierarchie sowie Laien, welche in der Verfolgungszeit in verschiedenen Formen im heidnischen Kult teilgenommen haben. Die Synoden widerspiegeln strenge Bußpraxis in Bezug auf die Apostaten und zeigen eine Möglichkeit einer Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche.

Karolina KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA
(Warszawa, UKSW)

ŚMIERĆ I OSTATECZNE PRZEZNACZENIE CZŁOWIEKA W UJĘCIU MAKSYMA WYZNAWCY

1. Śmierć w ujęciu Maksyma Wyznawcy. Na początku niniejszego artykułu chciałabym pokazać jak wielopłaszczyznowo traktuje śmierć św. Maksym Wyznawca, choć, jak wykażę, nie jest on tu nowatorski ani oryginalny. Uważam jednak, że warto o tej wielopłaszczyznowości przypomnieć, aby nie rozumieć śmierci, tylko i wyłącznie, jako rzeczywistości następującej po zakończeniu życia ziemskiego. Śmierć nie jest tylko wydarzeniem biologicznym, jakimś jednostkowym zdarzeniem, momentem przejścia z tego na tamten świat. Śmierć jest stanem oddzielenia od Boga¹. Można więc jej doświadczać zarówno w życiu ziemskim, jak i po zakończeniu naszego życia biologicznego, a to dlatego, że jak pisze Maksym w *Księdze miłości*:

„Śmierć, ściśle mówiąc, to właśnie odłączenie od Boga. «Ościeniem śmierci jest grzech» (1Kor 15, 56). Adam odczuł go na sobie i równocześnie został pozbawiony drzewa żywota, raju i Boga. Temu towarzyszyła z konieczności śmierć cielesna. Natomiast życiem jest Pan, sam powiada «Jestem życiem» (J14, 6). Biorąc śmierć na siebie, przywrócił umarłego znowu do życia”².

Pierwszą przestrzenią, która na skutek grzechu pierworodnego jest naznaczona duchową śmiercią jest całe nasze życie. Według Maksyma, nigdy nie żyjemy tutaj na ziemi pełnią życia.

„Przez upadek Adama, cała natura została wydana śmierci. Przez niego też śmierć żyje przez cały ten czas i czyni nas pokarmem dla siebie, my zaś nigdy nie żyjemy (ἡμῶς βρωσιν ποιούμενος, ἡμεῖς δὲ ζῶμεν οὐδέποτε), lecz zawsze poprzez rozkład jesteśmy przez nią pochłaniani”³.

Poprzez siłę cielesnych pożądań, która wynika z grzechu pierworodnego – według omawianego autora – prawo śmierci zostało wszczepione w naszą

¹ Por. Maximus Confessor, *Capita de caritate* (CPG 7693) II 93, PG 90, 1016B, tłum. A. Warkotsch: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Księga miłości, Księga oświeconych, Wykład modlitwy Pańskiej, List o miłości*, Poznań 1981, 296-297.

² Tamże.

³ *Ambigua* 10, PG 91, 1157A; zob. A.G. Cooper, *The body in St. Maximus the Confessor. Holy flesh, wholly deified*, Oxford 2005, 242.

cielesną naturę⁴. Zostało ono ukazane jako działające w całej ludzkiej naturze i będące konsekwencją zmysłowych pożądań Adama. Skutkiem grzechu pierworodnego jest utrata stanu rajskiego, który charakteryzował się niecierpliwością⁵, nieskazitelnnością⁶ i nieśmiertelnością⁷. Natura ludzka zostaje natomiast dotknięta pożądliwością⁸, skażeniem⁹ i śmiercią¹⁰.

Śmierć u Maksyma może być zrozumiana tylko w perspektywie chrystologicznej. Śmierć, którą sprowadził pierwszy Adam, „spływa” na całą ludzką naturę¹¹. W związku z tym, dla odnowienia natury człowieka, kluczowym momentem jest misterium paschalne, w które człowiek zostaje włączony przez chrzest. Chrzest jest tu oczywiście rozumiany jako moment śmierci. Śmierć ta jest zwycięstwem nad śmiercią i zniszczeniem, które weszły w ludzkie życie przez grzech Adama. Aspekt, który warto podkreślić w nauczaniu Maksyma, to całościowe traktowanie człowieka jako złożonego z duszy i ciała. To, co dokonuje się w chrzcie: oczyszczenie i przejście przez śmierć do nowego życia, dotyczy tak samo duszy jak ciała¹². Píše o tym w *Quaestiones et dubia* w sposób następujący:

„Duch Święty jest aktywny w nich obu. Jako woda oczyszcza skalanie ciała, jako Duch oczyszcza plamy na duszy. Jako Duch Święty ustanawia przygotowawczą drogę cnót, a jako ogień czyni osobę Bogiem przez łaskę, przekazując mu boski charakter cnót”¹³.

Trzeci wątek, który obecny jest w myśli Maksyma, to podejmowane już przez starożytnych filozofów wezwanie, by traktować życie jako przygotowanie do śmierci, jako ćwiczenie się w umieraniu. Ponieważ Maksym rozpoznaje śmierć biologiczną jako nieodwracalne przeznaczenie każdego człowieka,

⁴ Por. *Quaestiones ad Thalassium* 61, PG 90, 653A.

⁵ Por. tamże 42, PG 90, 405C i 408D.

⁶ Por. *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 904C.

⁷ Por. *Ambigua* 10, PG 91, 1156D.

⁸ Por. np. *Quaestiones ad Thalassium* 21, PG 90, 312C i 313C; tamże 42, PG 90, 408CD; *Ambigua* 4, PG 91, 1044A.

⁹ Por. np. *Epistula* 10, PG 91, 449B; *Liber asceticus* 1, PG 90, 912A; *Ambigua* 8, PG 91, 1104A; *Ambigua* 10, PG 91, 1157A; tamże 42, PG 91, 1348C; tamże 31, PG 91, 1276C; *Mystagogia* 8, PG 91, 688C; *Quaestiones ad Thalassium* Prol., PG 90, 260C; tamże 42, PG 90, 405CD; tamże 62, PG 90, 653A.

¹⁰ Por. np. *Liber asceticus* 1, PG 90, 912A; *Capita de caritate* II 93, PG 90, 1016B, tłum. Warkotsch, s. 296-297; *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 897B; *Ambigua* 8, PG 91, 1104A; tamże 10, PG 91, 1156D-1157A; *Mystagogia* 8, PG 91, 688C; *Quaestiones ad Thalassium* 42, PG 90, 632B.

¹¹ Por. *Ambigua* 10, PG 91, 1156C-1157A.

¹² Więcej na temat moralnego i duchowego oczyszczenia przez chrzest por. Cooper, *The body in St. Maximus*, s. 207 oraz Cz.S. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, AK 95 (1980) 16-30.

¹³ Por. *Quaestiones et dubia* 4, CCG 10, 4-5.

to w konsekwencji przejmuje też od swoich duchowych poprzedników wizję życia jako przygotowania do śmierci¹⁴. Ćwiczenie w śmierci ma polegać na praktykowaniu już teraz rozdzielania duszy od ciała przez uwalnianie duszy od troski o rzeczy cielesne¹⁵.

Jak powszechnie wiadomo, w neoplatonizmie ważną rolę odgrywało oddzielenie duszy od ciała (nie tylko w momencie śmierci, ale już za życia). Oczywiście u podstaw leży tu założenie jakiejś „filozoficznej” jedności duszy i ciała lub raczej wtrącenie duszy w ciało¹⁶. Dusza powinna sama oddzielić się od ciała zanim ciało oddzieli się od duszy. Jeśli tak się nie stanie, dusza nie może zostać ostatecznie uwolniona z ciała, nawet po śmierci. Już Porfiriusz w XXIX sentencji pisał o semi-materialnym, duchowym ciecie, które zostaje przyłączone do duszy po śmierci¹⁷. Idea oddzielenia duszy od ciała za życia jest popularna także u Plotyna¹⁸. Dla Maksyma nie jest to jednak tylko droga rezygnacji. Trzeba pamiętać, że w odróżnieniu od filozofów pogańskich, Maksym może odwołać się do misterium chrztu, w którym nasza śmierć już się dokonała i teraz kroczymy drogą życia¹⁹. Zwłaszcza, że jak już zaznaczyliśmy, dla Maksyma oczyszczenie, które dokonało się w chrzcie, dotyczy zarówno sfery cielesnej, jak i duchowej człowieka.

2. Wzajemne relacje elementów człowieka po śmierci. Konieczne wydaje się pytanie o to, jak Maksym ujmuje ludzką trychotomię w momencie śmierci? Oczywiście najważniejszym elementem będzie nadal intelekt (νοῦς), zyska on jednak nową, szczególną rolę, gdyż to jemu zostaną poddane pozostałe elementy. To on, jako część kontemplująca, będzie się realizował w pełni właśnie po śmierci. Warto jednak zaznaczyć, iż kiedy Maksym mówi o czystym umyśle i nagim umyśle²⁰, to wyjaśnia, że dokonuje się to przez łaskę Boga i nie implikuje naturalnego powrotu intelektu (νοῦς) do pierwotnej jedności lub kontemplacji Boga takim, jakim jest. To poznanie znajduje się ponad stworzonym umysłem i dokonuje się tylko w mistycznej ponadnaturalnej komunii²¹.

¹⁴ Por. Cooper, *The body in St. Maximus*, s. 206; Plato, *Phaedo* 81a; Gregorius Nazianzenus, *Sermo* 27, 7.

¹⁵ Por. *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 900AB.

¹⁶ Por. A. Smith, *Philosophy in Late Antiquity*, London – New York 2004, 20.

¹⁷ Por. tamże, s. 23; zob. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 29.

¹⁸ Por. Plotinus, *Enneadae* I 3, 21f; III 6, 5, 20; więcej na ten temat Smith, *Philosophy in Late Antiquity*, s. 23.

¹⁹ Por. Cooper, *The body in St. Maximus*, s. 207.

²⁰ Por. np. *Liber asceticus* 24, PG 90, 929; *Capita de caritate* II 100, tłum. Warkotsch, s. 297: „Kiedy duch (oczywiście chodzi tu o ó νοῦς czyli intelekt – K. K.-B.) jest wolny od wszelkich złych namietności i stanie się świetlany dzięki kontemplacji rzeczywistości, może w Bogu przebywać i modlić się jak chce”.

²¹ Por. *Capita de caritate* I 100, tłum. Warkotsch, s. 284: „Kiedy duch (tu także chodzi o ó νοῦς, czyli intelekt – K. K.-B.) doszedł do Boga, rozpromieniony miłosną tęsknotą, bada właściwości odnoszące się do jego istoty, ponieważ w wiedzy o samej jego istocie nie znajduje zaspokożenia:

O wiele trudniejsza jest odpowiedź na pytanie o pozostałe elementy i ich wzajemne relacje. Maksym nie podejmuje tego tematu zbyt obszernie, ale to, co pisze, pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków. Przede wszystkim podkreśla, że jeżeli, jak już wielokrotnie powiedziano, człowiek składa się z części, to części te z konieczności pozostają w relacji jedna wobec drugiej²².

Problem bytowania ciała po śmierci był podejmowany po wielokroć przez myślicieli starożytnych. Orygenes, który niejednokrotnie miał przemożny wpływ na Maksyma, w kilku miejscach swego traktatu *O zasadach* rozważa kwestię cielesności i bezcielesności przyszłego istnienia bytów rozumnych²³. Stara się on pogodzić powszechne zmartwychwstanie ciał, oparte na nauczaniu biblijnym z racjami filozoficznymi, dotyczącymi bezcielesnego końca bytów rozumnych. Według Ewagriusza, autora, który również miał znaczący wpływ na Wyznawcę, ciało zmartwychwstałe będzie posiadało inną, wyższą jakość, choć nadal pozostanie w pewnym sensie materialne. Zakładane przez niego złożenie ciała z czterech elementów, połączonych w określonych proporcjach, ulegnie zmianie i przemieszaniu. Efektem tego będzie powstanie nowego, wyższego rodzaju materii²⁴. Zmartwychwstanie, według Ewagriusza, jak to interpretuje część badaczy, nie będzie jednak aktem jednorazowym. Należy je rozumieć jako cykl wielu zmian, dzięki którym istoty rozumne będą przechodziły przez kolejne stopnie, na których ciała będą coraz „lżejsze”, aż dojdą do ciał eterycznych. Dopiero po zakończeniu dziejów świata rozpadną się wszelkie ciała, a istnieć będą, tak jak przed upadkiem, czyste *vóes*²⁵.

Dla Maksyma kwestia ludzkiej cielesności może być rozpatrywana tylko w perspektywie chrystologicznej, w perspektywie Wcielenia. Według Maksyma, jedynym powodem Wcielenia Syna Bożego było zbawienie całej ludzkiej natury²⁶. Natomiast przebóstwienie jest, według Maksyma, wyłącznym celem jej odnowy. Wyznawca twierdzi, iż nie można powiedzieć, że po śmierci ciała dusza jest jakąś duszą (ἡ ψυχή), lecz jest to zawsze dusza człowieka (ἀνθρώπου ψυχή) i, co najważniejsze, dusza konkretnego człowieka

zgruntowanie jej bowiem jest niemożliwe i przekraczające każdą stworzoną naturę. Znajduje jednak pocieszenie w poznawaniu przymiotów substancji Bożej, jak wieczność, nieskończoność, dobroć, mądrość i moc, które stworzyły rzeczy, rządzą i kierują nimi. Jedynie te przedmioty dają poznać, że jest Bóg, albowiem jest nieskończony i niepoznawalny, jest poza zasięgiem rozumu (po raz kolejny mamy tu ó νοῦς, czyli intelekt – K. K.-B.), jak to gdzieś twierdzą Grzegorz z Nazjanzu i Dionizy”.

²² Por. *Ambigua* 7, PG 91, 1100C: „Jeśli człowiek składa się z części, czyli, jak wcześniej zostało podane, z duszy i ciała, części zaś, jedna od drugiej koniecznie otrzymują ratunek pozostając w relacji jedna do drugiej”.

²³ Por. Origenes, *De principiis* I 6, 4; II 1-3; IV 4, 8, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996, 111-112; 139-157; 386-387.

²⁴ Por. Evagrius Ponticus, *Kephalaia Gnostica* III 25, cyt. za: L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, 90.

²⁵ Por. Misiarczyk, *Osiem logismoi*, s. 91.

²⁶ Por. *Ambigua* 3, PG 91, 1040B; tamże 42, PG 91, 1316CD.

(τινος ἀνθρώπου ψυχῇ). Po śmierci ciała pozostaje ona bowiem formą całości. Podobnie zresztą i ciało, śmiertelne z powodu natury, ze względu na stworzenie nie jest pozbawione relacji z duszą. I analogicznie, nie można powiedzieć, że ciało po śmierci jest jakimś ciałem (τὸ σῶμα), ale ciałem człowieka (ἀνθρώπου σῶμα), i to zawsze ciałem konkretnego człowieka (τινος ἀνθρώπου σῶμα). Nawet jeśli podlega ono skażeniu i rozkłada się na elementy, z których powstało, nadal ma swoją formę. Maksym nieustannie podkreśla nierozzerwalny związek ciała z duszą²⁷:

„Nie można w żaden sposób odnaleźć lub powiedzieć dusza lub ciało, ale tylko wspólnie (jako całość). Jedna bowiem jednocześnie wprowadza z sobą istnienie drugie”²⁸.

Omawiany autor nie precyzuje, jakiego rodzaju ciało będzie posiadał człowiek po śmierci, nie pozostawia jednak wątpliwości, iż od początku (γενέσις) człowiek istnieje jako złożony z intelektu, duszy i ciała, i nawet śmierć nie może zniszczyć tego złożenia.

3. Apokatastaza. Grecki termin ἀποκατάστασις oznacza przywrócenie, powrót do poprzedniego miejsca lub stanu²⁹. W Biblii oznaczał przywrócenie dawnego stanu raju przez Mesjasza³⁰, zaś w późniejszej teologii określa „pojednanie wszystkiego”, przywrócenia całemu stworzeniu stanu doskonałej świętości, pojednania i dopełnienia, które obejmuje także tych, którzy dopuścili się ciężkich grzechów, potępionych, a nawet demony w piekle³¹. Nauka o apokatastazie, która rozwinęła się wśród autorów chrześcijańskich, była w starożytności przypisywana głównie Orygenesowi i stanowiła istotny element powstałego później orygenizmu. Autorzy ci odwoływali się przede wszystkim do słów św. Pawła (1Kor 15, 28). Dla Orygenesza koniec dziejów stworzenia nie będzie tylko odtworzeniem stanu początkowego. Zakładał on możliwość rozwoju i miał głosić raczej podobieństwo między początkiem i końcem dziejów. Sobór Konstantynopolitański II potępił w 553 roku pogląd, że zbawienie wszystkich stworzeń jest rzeczą pewną³². Pochylając się nad tą problematyką trzeba pamiętać, iż słowo „apokatastaza” nie jest wyłącznie technicznym terminem teologicznym. Maksym używa go przynajmniej kilkakrotnie, jednak

²⁷ Por. tamże 7, PG 91, 1101B-C.

²⁸ Tamże 7, PG 91, 1101C.

²⁹ Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1. Warszawa 2000, 90.

³⁰ Por. np. Dz 3, 21; Mk 9, 12-13.

³¹ Więcej na ten temat zob. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 2005, 16-17.

³² Por. *Concilium Constantinopolitanum* (553): *Anathematismi contra Origenem* can. 7, Denzinger 211 (411): „Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi koniec, czyli że nastąpi „apokatastaza” dla diabłów i bezbożnych ludzi, niech będzie wyklęty”.

w zupełnie innym znaczeniu³³. Wyznawca sam wyjaśnia, że termin apokatastaza w teologicznym ujęciu może być rozumiany na trzy sposoby i takie trzy znaczenia funkcjonują w Kościele³⁴. Pierwsze odnosi się do moralnej odnowy, która dotyczy jednostki i następuje dzięki jej cnotom. Drugi sens stosuje się do odnowienia i przemiany całej natury do stanu nieskazitelności i nieśmiertelności, która dokona się w momencie zmartwychwstania; jest to ponowna integracja każdej jednostki ludzkiej i zanik śmierci. Trzeci sens, to odnowienie władz duszy, które zostały nadszarpnięte pod wpływem grzechu i przywrócenie ich do stanu, w którym zostały one stworzone³⁵. Wszelkie wątpliwości dotyczą oczywiście akceptacji przez Maksyma drugiego sensu terminu apokatastaza.

O ile w przypadku uczestnictwa w Jedni, czy problemu preegzystencji dusz, antyorygenistyczne stanowisko Maksyma jest jednoznaczne, o tyle w przypadku apokatastazy sprawa wydaje się bardziej skomplikowana³⁶. Pokutuje przeświadczenie, że Maksym skrycie zgadzał się z poglądami eschatologicznymi orygenistów, ale nie chcąc w sposób jawny odchodzić od ortodoksji, wyjawia je tylko w aluzjach i niuansach³⁷. Nie ma jednak dowodów, że Maksym popierał klasyczną teorię apokatastazy. Jednocześnie nie ma w dziełach Wyznawcy bezpośredniej krytyki tego stanowiska. Badacze próbujący znaleźć w tekstach Maksyma odpowiedź na pytanie, o jego stosunek do problemu „powszechnego odnowienia”, formułują następujące stanowiska³⁸: Maksym miał głosić bardziej lub mniej zmodyfikowaną doktrynę zwieńczenia wszystkiego w dobru³⁹; Wyznawca odrzucał w tej sprawie stanowisko orygenistów; oraz trzecie, dość ciekawe stanowisko, reprezentowane przez H. von Balthasara, który w traktacie *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, przedstawia oprócz cytatów, w których Maksym mówi o skutecznym odnowieniu ludzkiej natury, czy wręcz o apokatastazie, także takie, odnoszące się do piekła i wiecznego potępienia. Von Balthasar dochodzi do wniosku, że Maksym miał traktować takie fragmenty tylko jako zabieg pedagogiczny wobec słabych w wierze, którym

³³ Por. P. Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Romae 1955, 214.

³⁴ *Quaestiones et dubia* 13, PG 90, 796A-C.

³⁵ Jest to niewątpliwie nawiązanie do traktatu *O stworzeniu człowieka* 21 (PG 44, 201) i słów Grzegorza z Nyssy, nasuwających myśl o apokatastazie.

³⁶ Szczegółowo problematykę tę omawia B.E. Daley w artykule *Apokatastasis and „honorable silence” in the eschatology of Maximus the Confessor*, w: *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur* (Fribourg, 2-5 septembre 1980), éd. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982, 309-339.

³⁷ Twierdzi tak m.in. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 671.

³⁸ Problematykę tę dokładnie omawia P. Sherwood w osobnym rozdziale swojej książki *The earlier Ambigua of Saint Maximus*, s. 205-222.

³⁹ Por. np. E. Michaud, *S. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*, „Revue Internationale de Théologie” 10 (1902) 257- 272 oraz V. Grumel, *Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur*, DThC X 457; obie pozycje przytaczam za Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus*, s. 205.

potrzebny jest strach przed karą⁴⁰. Wszystkie wymienione teorie krytykuje P. Sherwood, który wykazuje, że u Maksyma znajdujemy zarówno przekonanie o powszechności zbawczego dzieła Chrystusa, jak i o możliwości wiekuiestej kary, jednak pierwszy temat pociąga Wyznawcę dużo bardziej, i przez to jest bardziej rozwijany⁴¹.

Ponieważ przychyliam się do tezy postawionej przez P. Sherwooda, przytoczę tu na jej potwierdzenie wybrane fragmenty wypowiedzi Maksyma, na temat powszechnego odnowienia, a potem te, które mówią o sądzie i wiecznej karze⁴².

W *Ambigua* 41 znajdujemy następującą wypowiedź:

„Ludzie będą w całości ukształtowani na Jego wzór, nosząc Jego obraz całkowicie bezpieczny i zdrowy; nie dotknie ich w jakikolwiek sposób żadne zamię zniszczenia; w nas i przez nas ogarnie On wszystkie stworzenia w ich centrum, jakby był to koniec jego własnych nóg; nierozzerwalnie zwiąże wokół siebie raj i świat, niebo i ziemię, rzeczy postrzegalne zmysłowo i intelektualnie, ponieważ On sam ma ciało i zmysły, duszę i umysł takie jak my”⁴³.

W *Mistagogii* natomiast Maksym pisze:

„Jak duch w materii, tak świat intelligibilny pozostaje niewidzialnie, ale dynamicznie jest obecny w zmysłowym, aż do momentu, gdy na końcu czasów objawi się Temu, który złączył je razem, aby rozwiązać je ze względu na większy i bardziej tajemniczy plan, w czasie oczekiwanego powszechnego spełnienia, kiedy świat, jak osoba, umrze dla pozorów i powstanie znów, nowe stworzenie ze starego, w natychmiastowym zmartwychwstaniu, którego oczekujemy”⁴⁴.

Fragment ten mówi o przyszłym odnowieniu całej rodziny ludzkiej, a właściwie całego stworzenia, w którym zmartwychwstanie i odnowienie każdej jednostki będzie częścią tego procesu. Jak podkreśla B.E. Daley, Maksym nie wspomina tu o żadnych wyjątkach⁴⁵. Gdyby więc rozważać tylko ten jeden tekst, można by dojść do przekonania, iż Maksym oczekiwał powszechnego odnowienia całego wszechświata.

Równocześnie jednak znajdujemy u Maksyma liczne fragmenty mówiące o karze i potępieniu⁴⁶. W *Księdze miłości* odnajdujemy następujące słowa o wiecznym potępieniu:

⁴⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947, 265-278.

⁴¹ Por. Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus*, s. 206.

⁴² Inne teksty, w których Maksym podobnie ujmuję to zagadnienie to: *Quaestiones ad Thalassium* 15, PG 90, 298-300A; tamże 22, PG 90, 317D; tamże 22, PG 90, 321B; tamże 54, PG 90, 525B; tamże 59, PG 90, 609C; tamże 63, PG 90, 668C; tamże 64, PG 90, 700B.

⁴³ *Ambigua* 41, PG 91, 1309C-1312A.

⁴⁴ *Mystagogia* 7, PG 91, 685B-C.

⁴⁵ Por. Daley, *Apokatastasis and „honorable silence”*, s. 322.

⁴⁶ Prócz cytowanych poniżej warto wspomnieć także: *Liber Asceticus* (cz. 2) (LA 27-39);

„Kto rzuca w brata oszczerczym słowem i podstępnie zwabia go w zasadzkę, kto mu źle życzy i odczuwa radość z powodu jego potknięć, ten wyłącza się sam z prawa i gromadzi na swą głowę kary wieczne”⁴⁷.

Najwięcej wzmianek na ten temat spotkamy w listach⁴⁸. Dla przykładu w *Liście 4* znajdujemy następujący opis sądu i wiecznego potępienia:

„Będą żyć w głębokiej ciemności i przygniatającej ciszy, wśród bolesnych jęków i płaczu o pożywienie i w jeszcze głębszym smutku; [...] otrzymają [w udziale] wieczysty ogień i ciemności zewnętrzne oraz robaka, który nigdy nie śpi zgrzytając zębami i nieprzerwane łyzy i bezgraniczny żal, nad którym każdy skazany na wieczne i niekończące się tortury będzie ubolewał bardziej niż nad wszystkimi innymi karami zebranymi razem”⁴⁹.

Jeszcze gorsze są jednak moralne i psychologiczne aspekty kary, której doświadczają potępieni⁵⁰. Doświadczają oni bolesnych wyrzutów sumienia, kiedy wspominają swoje dawne czyny⁵¹. Są też trwale i całkowicie niezdolni do wyboru dobra⁵². Mają poczucie alienacji i beznadziei⁵³. Ponieważ grzech jest zawsze osobistym wyborem, więc, jak sugeruje B. E. Daley, kary piekielne są, według Wyznawcy, bardzo osobiste, dostosowane do przewiny⁵⁴. Wspólne jest dla nich jednak zerwanie relacji z Bogiem⁵⁵.

Na podstawie analizy pisanych źródeł, możemy stanowczo odrzucić podejrzenie, o popieranie przez Maksyma nauki o apokatastazie, rozumianej jako zbawienie wszystkich stworzeń, także tych, które odrzucają Boga przez swoje czyny. Przede wszystkim stwierdzić należy, iż teksty o potępieniu i karze występują wystarczająco często, aby móc je pominąć czy zbagatelizować. Dla Maksyma Chrystus jest Zbawicielem całego wszechświata, ale ta powszechna moc i wola zbawcza nie wyklucza możliwości jednostkowego upadku. Powszechna wola zbawcza Boga i Jego pełna miłości obecność, nie stanowią prostej gwarancji całkowitej realizacji Jego planu⁵⁶. Komentując proroka Izajasza (Iz 40, 5) Maksym zaznacza, że chwałę Pańską zobaczy nie wszelkie ciało, lecz tylko ciało wiernych:

Ambigua 21, PG 91, 1252B (10); *Quaestiones ad Thalassium* 11, PG 90, 293B; *Mystagogia* 14, PG 91, 693B; *Ambigua* 20, PG 91, 1237B; tamże 53, PG 91, 1373B i 1376B.

⁴⁷ *Capita de caritate* I 56, PG 90, 972Bthum. Warkotsch, s. 279.

⁴⁸ Por. *Epistulae*: 1, PG 91, 381B; 1, PG 91, 388C-389C; 8, PG 91, 411D; 24, PG 91, 612BC.

⁴⁹ *Epistula* 4, PG 91, 416B.

⁵⁰ Por. Daley, *Apokatastasis and „honorable silence”*, s. 334.

⁵¹ Por. *Epistula* 24, PG 91, 612B.

⁵² Por. *Quaestiones ad Thalassium* 11, PG 90, 293A.

⁵³ Por. *Ambigua* 53, PG 91, 1373B; *Epistula* 1, PG 91, 381D-384A; *Epistula* 4, PG 91, 416B-C.

⁵⁴ Por. Daley, *Apokatastasis and „honorable silence”*, s. 334.

⁵⁵ Por. *Ambigua* 21, PG 91, 1252B.

⁵⁶ Por. *Quaestiones ad Thalassium* 15, PG 90, 300A.

„Nie każde ciało, mówiąc po prostu, zobaczy zbawienie Boga: nie ciało grzeszników, z pewnością, jeśli prawdziwy jest wers mówiący: «niech człowiek nikczemny będzie zabrany, aby nie ujrzał chwały Pana» (Iz 26, 10). Nie trzeba dalej precyzować: wszelkie wierne ciało”⁵⁷.

W *Księdze miłości* natomiast Wyznawca pisze:

„W taki sposób okazał nam miłość, kiedy umarł za całą ludzkość i wszystkim dał nadzieję zbawienia, chociaż każdy musi okazać się godnym tej chwały lub kary”⁵⁸.

Uważam, iż należy tu dokonać koniecznego rozróżnienia. Maksym niewątpliwie patrzył na wszechświat, jako na jedną całość, jako na Boże stworzenie. Rola istot rozumnych, a przede wszystkim człowieka, jest we wszechświecie szczególna. To dzięki zbawieniu przez Chrystusa całej ludzkiej natury, zbawiony zostaje cały wszechświat. To co dokonuje się w człowieku, jako w mikrokosmosie, według Maksyma, w mistyczny sposób dotyka całego wszechświata jako makrokosmosu. Apokatastaza rozumiana jest tu jako powrót stworzeń do Boga, jako zjednoczenie w człowieku poszczególnych jego elementów, aby następnie podporządkować je Bogu. To kosmiczne dzieło zbawienia, w którym dokona się zjednoczenie wszystkich stworzeń w Bogu, kreśli Maksym jako element całościowej wizji. Nie zmienia to jednak faktu, iż prócz wizji powszechnej odnowy, Maksym ma wyraźną świadomość możliwości potępienia. W swej nauce łączy on te dwie rzeczywistości, choć nie podaje sposobu ich pogodzenia. Jest to tajemnica, której człowiek nie jest w stanie wyjaśnić.

Po śmierci następuje moment sądu, lecz nie jest to rzeczywistość zewnętrzna wobec człowieka, lecz raczej zatwierdzenie sytuacji, w której człowiek sam, dobrowolnie się znalazł. Maksym uzasadnia to w następujący sposób: zasady istnienia (λόγοι) wszystkich rzeczy trwają odwiecznie w Bogu, od Niego wszystkie rzeczy otrzymują istnienie. W zależności jednak, czy dana rzecz, dany człowiek, żyje i postępuje zgodnie z własną zasadą istnienia lub nie „otrzymuje” – według Maksyma – „dobre istnienie dzięki cnocie i prostej drodze do zasady, lub złe istnienie w wyniku zła i odejścia od zasady, na mocy której istnieje”⁵⁹. To więc człowiek sam z siebie posiada, albo nie, zdolność do naturalnego uczestnictwa w Bogu, który jest absolutnie prosty i dobry, i który jako jedyny ma moc udzielić wiecznego-istnienia. Nagrody i kary nie są czymś danym czy narzuconym z zewnątrz, lecz zależą – jak pisze Maksym – od uczestnictwa lub braku uczestnictwa w Tym, który rzeczywiście istnieje, dobrze i wiecznie istnieje. Bóg tak samo kocha wszystkie stworzenia: te, które postępują zgodnie z naturą i wbrew niej, tak samo kocha nawet potępionych⁶⁰.

⁵⁷ Tamże 47, PG 90, 428C-D.

⁵⁸ *Capita de caritate* I 71, tłum. Warkotsch, s. 281.

⁵⁹ *Ambigua* 42, PG 91, 1329A-B.

⁶⁰ Por. *Epistula* 1, PG 91, 389B; *Capita de caritate* I 25, PG 90, 965B, tłum. Warkotsch, s. 276-277.

I paradoksalnie, jak zaznacza B.D. Daley, to właśnie ta miłość i obecność stają się piekłem dla tych, którzy je odrzucają⁶¹. To właśnie uczestnictwo w Bogu stanowi proporcjonalnie o rozszerzeniu i przyroście kar dla tych, którzy nie mogą w Nim uczestniczyć, i radości, dla tych, którzy mogą⁶².

4. Przebóstwienie. Wyznawca pisząc o przebóstwieniu używał następujących terminów: θέωσις, θεοποιεῖν, ἄνθρωπος γένηται θεός⁶³. Wielokrotnie podkreślał, że przebóstwienie jest dziełem łaski i stanem, którego żadne stworzenie nie może osiągnąć mocą samej natury⁶⁴. Przebóstwienie jest widziane przez Maksyma jako dzieło przyszłe, które nastąpi na końcu czasów, wtedy też nastąpi koniec wszelkiej ludzkiej aktywności⁶⁵. Dwa aspekty, w których realizuje się dzieło przebóstwienia, to zjednoczenie, uwidaczniające się zarówno w całym stworzeniu, jak i we wnętrzu poszczególnego człowieka oraz Boski Szabat – kres wszelkiego ruchu, który nastąpi na końcu czasów.

O ostatecznym powołaniu człowieka pisze Maksym w *Ambigua* w ten sposób:

„Zostaliśmy przeznaczeni przed wiekami do bycia w Nim, jako członkowie Jego ciała”⁶⁶.

Plan przebóstwienia nie pojawił się według Maksyma jako zamiysł boski w momencie stworzenia, bo człowiek został stworzony dla niego samego, a przebóstwienie zostało postanowione przez wolę Boga przed wiekami⁶⁷. Dziełem woli (βουλή) Boga jest przebóstwienie naszej natury⁶⁸. W wizji, którą szkicuje Maksym, cały człowiek będzie nasycony Bogiem i stanie się cały tym, kim jest Bóg⁶⁹. Pisze o tym w *Quaestiones ad Thalassium*:

„Radość stała i nieprzerwana wynika z uczestnictwa w rzeczywistości nadprzyrodzonej; uczestnictwo w rzeczach nadprzyrodzonych polega na podobieństwie uczestniczącego do tego, w kim uczestniczy. Podobieństwo uczestniczącego do tego, w którym uczestniczy jest tożsamością uzyskaną w działaniu przez zgodność uczestniczącego z tym, w którym uczestniczy. Tożsamość uzyskana w działaniu przez zgodność uczestniczącego z tym, w którym uczestniczy jest przebóstwieniem tych, którzy są tego godni”⁷⁰.

⁶¹ Por. Daley, *Apokatastasis and „honorable silence”*, s. 339.

⁶² Por. *Ambigua* 42, PG 91, 1329A-B.

⁶³ Por. tamże 42, PG 91, 1348 AB; tamże 42, PG 91, 1345D; tamże 7, PG 91, 1081C-1084C.

⁶⁴ Por. *Quaestiones ad Thalassium* 63, PG 90, 648A.

⁶⁵ Por. *Ambigua* 10, PG, 91, 1176; tamże 63, PG 91, 1389B; *Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 320C-D.

⁶⁶ Por. *Ambigua* 7, PG 91, 1081C- 1097B.

⁶⁷ Por. J.C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime le Confesseur*, Paris 1996, 84.

⁶⁸ Por. *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 873D.

⁶⁹ Por. *Ambigua* 41, PG 91, 1308.

⁷⁰ *Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 608D- 609A.

Wszyscy godni zbawienia dostąpią zjednoczenia w Bogu. Maksym w *Ambigua* 7 ujmując to następująco:

„Stworzenie okaże, że ma w sobie tylko jedno źródło działania: Boga; w skutek tego będzie jedno i tylko jedno działanie we wszystkich stworzeniach”⁷¹.

W *Ambigua* 41 podaje pięć podziałów: na mężczyznę i kobietę, stworzone i niestworzone, zmysłowe i intelligibilne, ziemię i niebo, świat zamieszkały i raj. Te podziały mają zostać na końcu czasów zniesione, a wszystkie elementy świata zostaną zjednoczone⁷². Będzie to moment zniesienia wszelkich podziałów (także tych wewnętrznych, które istnieją w człowieku) i zjednoczenia wszystkich stworzeń⁷³:

„Dla nas Bóg odnowił naturę, albo lepiej powiedzieć: stworzył ją na nowo i doprowadził ją do nieskazitelności pierwotnego piękna przez swoje święte, ożywione rozumem⁷⁴, ciało, które od nas przyjął i szczerze udzielił mu pełnego przebóstwienia, którego w żaden sposób nie można zmienić. W taki sam sposób, jak dusza jest zjednoczona z ciałem⁷⁵, w pełni i bez zmieszania, tak na mocy zjednoczenia [dwóch natur] przebóstwienie zostało udzielone całemu Wcielonemu Słowu bez jakiegokolwiek umniejszenia”⁷⁶.

Kiedy człowiek dostępuje przebóstwienia, to według omawianego autora, *voûg* wchodzi w miłosne zjednoczenie z Bogiem. Wyznawca ujmując to w następujący sposób:

„Kiedy duch (*voûg*) w porywie miłości wychodzi z siebie do Boga, wtedy traci czucie samego siebie i innych rzeczy. Oświecony bowiem boską i nieskończoną światłością zatraci czucie rzeczy stworzonych, podobnie jak oko cielesne nie widzi gwiazd porannych w snopach promieni wstającego słońca”⁷⁷.

Trzeba jednak pamiętać, że zacytowany tu fragment pochodzi z dzieła ascetycznego, więc i kontekst jest specyficzny. Oczywiście, zjednoczenie wszelkich stworzeń z Bogiem, nie może spowodować ich wchłonięcia. Nadal pozostaje zachowana ich odrębność jako istot rozumnych i wolnych. W tym punkcie swej nauki Maksym wyjątkowo zgadzał się z Orygenesem⁷⁸. Zjednoczenie,

⁷¹ *Ambigua* 7, PG 91, 1076C.

⁷² Por. tamże 41, PG 91, 1308C i 1309D.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Maksym nawiązuje tu do nauki Soboru Konstantynopolańskiego II (553): *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”* 4, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP), t. 1: (325-787), oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 287.

⁷⁵ Por. także *Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, DSP I 137.

⁷⁶ *Ambigua* 42, 13. Przebóstwienie ludzkiej natury dokonuje się dzięki wcieleniu. Ludzka natura przyjęta przez Chrystusa zostaje przebóstwiona na mocy *communicatio idiomatum*. Przebóstwienie to udziela się natomiast innym bytom, które w tej naturze uczestniczą.

⁷⁷ *Capita de caritate* I 10, PG 90, 964A, tłum. Warkotsch, s. 275.

⁷⁸ Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 72, GCS 3, 288-290, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes,

opisane przez Maksyma, które ma nastąpić na końcu czasów, będzie zjednoczeniem powszechnym. Znikną wszystkie zewnętrzne i wewnętrzne podziały, a cały człowiek będzie nasycony Bogiem i stanie się tym, kim jest Bóg.

5. Śmierć jako kres wszelkiego ruchu. Przebóstwienie jest, według Maksyma, jedynym powodem odnowy ludzkiej natury. Jak podkreśla P.G. Renczes, dla Wyznawcy ten rodzaj przebóstwienia oznacza zaniechanie wszelkiego ruchu i nastanie odpoczynku⁷⁹. Dla jego poprzednika, Ewagriusza z Pontu, ruch rozumiany jako poruszenie woli jest przyczyną pierwotnego upadku i odejścia od Boga. Ewagriusz, aby opisać upadek, który rozumie jako ruch woli, używa terminu κίνησις. W interpretacji tej Ewagriusz podąża za Orygenesem⁸⁰. Nasz autor jest dziedzicem tej tradycji, co doskonale widać, gdy opisuje koniec czasów, jako kres wszelkiego ruchu⁸¹.

Ruch stworzeń znajdzie swój koniec w Bogu, który jest ich kresem⁸². Będzie to odpoczynek stworzeń, który odpowiada Szabatowi dzieł boskich. J.C. Larchet zauważa, że po zakończeniu tego ruchu stworzeń, ósmego dnia, kiedy nastąpi powtórne przyjsie Chrystusa i kiedy wszyscy ludzie zostaną osądzeni i otrzymają zapłatę należną ze swoje czyny, nic nie będzie mogło zostać zmienione przez stworzenia, a rachunki zostaną wstrzymane ze względu na zaniechanie wszelkiego ruchu i wszelkiej zmiany⁸³. W tym momencie, jak dalej określa J.C. Larchet, wszystkie stworzenia otrzymają wieczne-istnienie. Maksym wyraża to w *Capita theologica* w następujący sposób:

„Boski Szabat polega na całkowitym powrocie (κατάληψις) stworzeń do Niego [...]. Dla Boga oznacza to zaniechanie Jego naturalnych działań w każdym stworzeniu, według których każda istota jest naturalnie stworzona do ruchu, kiedy każda otrzymuje uczestnictwo proporcjonalnie do boskiego działania”⁸⁴.

Oczywiście, fragment ten traktowany w oderwaniu od innych, może być uznany za traktujący o powszechnym zbawieniu, jednak kilka zdań wcześniej Maksym pisze o boskich żniwach, dotyczących tylko tych, którzy są tego godni⁸⁵.

W *Ambigua* pisze o ruchu, który będzie wiecznym odpoczynkiem:

„Natura, podczas gdy czasowo istnieje w świecie, posiada ruch, który czyni ją zmienną ze względu na sytuację, która charakteryzuje świat i ze względu

Przeciw Celsusowi, Warszawa 1986, 423-424; o zjednoczeniu, które nie ma nic wspólnego z monizmem czy panteizmem u Ewagriusza, por. Misiarczyk, *Osiem logismoi*, s. 51-59.

⁷⁹ Por. P.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, Paris 2003, 355-356.

⁸⁰ Por. Por. Misiarczyk, *Osiem logismoi*, s. 60-71.

⁸¹ Por. *Mystagogia* 5, 86-90 i 6, 19, PG 91, 681A-C i 684 B-D.

⁸² Por. *Ambigua* 31, PG 91, 1280D-1281A.

⁸³ Por. J.C. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, 196.

⁸⁴ Por. *Capita theologica* 47, PG 90, 1100B-C.

⁸⁵ Por. tamże 45, PG 90, 1100A.

na skażenie według zmiany spowodowanej przez czas. Kiedy jednak natura powróci do Boga, z powodu naturalnego zjednoczenia z Tym, do którego zmierza, będzie odpoczywać w nieustannym ruchu i w ruchu identycznym z odpoczynkiem⁸⁶.

Czas ciała, w którym teraz żyjemy, określany jest przez działanie, ale czas, który będzie należał do Ducha, po tym obecnym życiu, zostanie przekształcony w czas doznawania (μεταποιήσεως)⁸⁷. Maksym uważa, że przeobstwienie jest dziełem ósmego dnia i w ten sposób przeobstwienie kończy dzieło stworzenia⁸⁸. Przeobstwienie jest ostatnią rzeczą, którą Opatrzność przygotowała dla ludzkości⁸⁹.

Maksym Wyznawca rozumie śmierć przede wszystkim jako oddzielenie od Boga. Ten wymiar duchowej śmierci, skutku grzechu pierworodnego, dotyka naszego ziemskiego życia i sprawia, że tu na ziemi nigdy nie żyjemy w pełni. Wyzwolenie z tej śmierci może nam przynieść tylko chrzest – włączenie w misterium paschalne Chrystusa. Sami natomiast możemy przygotować się na moment fizycznej śmierci przez ćwiczenie w umieraniu. Mimo podejrzeń o błąd apokatastazy można stwierdzić, że poglądy Maksyma mieszczą się w ortodoksji Kościoła. To człowiek przez swoje wolne decyzje wybiera lub nie, wieczne istnienie w Bogu. Stan ten nie jest jednak zasługą człowieka, lecz darem Boga.

THE DEATH AND ESCHATOLOGICAL PREDESTINATION OF MAN ACCORDING TO SAINT MAXIMUS THE CONFESSOR

(Summary)

The article presents how Maximus as Christian and philosopher understands death and eternal life. First of all, Confessor connects death with original sin and separation from God. In another meaning death is for him separation of body and soul, so that our life becomes continues preparation for death. Another important problem presented is if and how different elements of human being (intellect, soul and body) would cooperate in eternal life. Author presents Maximus' attitude towards the conception of apocatastasis and shows that there is no place for such conception in Maxim's writings. The last important problem presented in the article is deification understood as union with God (not only human beings but whole creation united with Creator) and Sabbath, which is the end of all movement and rest in God.

⁸⁶ Por. *Ambigua* 15, PG 91, 1221A.

⁸⁷ Por. *Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 320C.

⁸⁸ Por. *Capita theologica* I 55, PG 90, 1104B; *Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 609A; zob. Larchet, *La divinisation de l'homme*, s.122-123.

⁸⁹ Por. *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396BC.

Piotr KOCHANEK
(Lublin, KUL)

SCHEMATY EKUMENY W LITERATURZE PATRYSTYCZNEJ W KONTEKŚCIE KLASYCZNYCH SCHEMATÓW ZAMIESZKAŁEJ ZIEMI*

Zagadnienie historii geo- i kartografii w pismach Ojców Kościoła nie jest zbyt często podejmowane w literaturze przedmiotu¹. Jeszcze rzadziej poruszany jest wielowątkowy i interdyscyplinarny temat schematyzacji w geografii patrystycznej². Ze względu na ów złożony charakter tego zagadnienia zo-

* Wykaz zastosowanych niepatrystycznych skrótów: FEK – *Die Fragmente des Eudoksos von Knidos* (ed. F. Lasserre); FGHist – *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (ed. F. Jacoby); FHG – *Fragmenta Historicorum Graecorum* (ed. C. Müller); FVS – *Die Fragmente der Vorsokratiker* (ed. H. Diels); GFE – *Die Geographischen Fragmente des Eratosthenes* (ed. H. Berger); GGM – *Geographi Graeci Minores*; MGH SRG – *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum*; Nobbe – Ptolemaeus, *Geographia* (ed. C.F.A. Nobbe); Theiler – Posidonios, *Die Fragmente* (ed. H. Theiler); Wehrli – *Die Schule von Aristoteles. Texte und Kommentare*, Heft 1: *Dikaiarchos* (ed. F. Wehrli).

¹ Do najważniejszych pozycji z zakresu historii geografii patrystycznej należą: G. Marinelli, *La geografia e i Padri della Chiesa*, „Bollettino della Società Geografica Italiana” 16 (1882) 472-498, 532-573 = tenże, *Scritti minori*, vol. 1: *Metodo e la storia della geografia*, Firenze 1908, 281-383 = tłum. niemieckie L. Neumann: *Die Erdkunde bei den Kirchenvätern*, Leipzig 1884; K. Holzhey, *Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern*, w: *Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet von seinen Freunden und Schülern*, hrsg. H.M. Gielt – G. Pfeilschifter, Freiburg im Breisgau 1917, 177-187; F. Gisinger, *Oikumene*, RE XVII 2, Stuttgart 1937, 2160-2164; R.M. Grant, *Patristica*, VigCh 3 (1949) 225-229; W. Wolska, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et sciences au VI^e siècle*, Paris 1962; też, *Geographie* (tłum. J. Engemann), RACH 10, 173-218; R.M. Grant, *Early christian Geography*, VigCh 46 (1992) 105-111; M. Sechi Nuvole, *Descrizioni e rappresentazioni dell'ecumene nella geografia cristiana*, w: *L'Africa romana. Atti dell'XI Convegno di Studio* (Cartagine, 15-18 dicembre 1994), ed. M. Khanoussi – P. Ruggeri – C. Vismara, vol. 1, Sassari 1996, 361-383; J. Koder, *Die räumlichen Vorstellungen der Byzantiner von der Ökumene (4. bis 12. Jahrhundert)*, „Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften” 137 (2002) nr 2, 15-34; tenże, „*Euromediterraneum*” i „*Euroazja*” w *poglądach Bizantyńczyków na przestrzeń i politykę*, Labarum 4, Poznań 2007. Pewne wybiórcze informacje z tego zakresu zawierają rzecz jasna syntezы dotyczące geo- i kartografii późno-antycznej i średniowiecznej, por. niżej przyp. 96-97.

² Jako instruktywne wprowadzenie w ten blok zagadnień można potraktować artykuły U. Lindgren, *Schematische Zeichnungen in der Geographie der Antike und des Mittelalters*, w: *Mathemata. Festschrift für Helmut Gericke*, hrsg. M. Folkers – U. Lindgren, Wiesbaden – Stuttgart

stanie ono w niniejszym opracowaniu ograniczone wyłącznie do schematów Ekumeny (οἰκουμένη, czyli znana wówczas i *grosso modo* zamieszкана przez ludzi część ziemi), co pozwoli pominąć schematy szczegółowe, odnoszące się do poszczególnych krain lub do konkretnych miejsc. Ponieważ zaś patrystyczne schematy Ekumeny wyrosły ze schematów stosowanych powszechnie w geo- i kartograficznej literaturze grecko-rzymskiej, należy je rozpatrywać w kontekście tych właśnie klasycznych schematów „ekumenicznych”.

Aby głębiej wniknąć w istotę przedmiotu niniejszych analiz, warto odwołać się do ducha języka greckiego i uświadomić sobie wagę podstawowego rozróżnienia między pojęciami geografia (γεωγραφία) i geometria (γεωμετρία)³, odnoszącymi się do badania powierzchni ziemi (γῆ). Pierwsze z nich akcentuje aspekt opisowy tych dociekań (γράφω – opisuję, przedstawiam, piszę), drugie natomiast aspekt matematyczny, odwołując się do pomiarów (μετρέω – mierzę). Warto również przypomnieć, że starożytni obok terminu γεωγραφία posługiwali się jeszcze dwoma pokrewnymi pojęciami, odnoszącymi się do opisu przestrzeni, których zakresy nie zawsze dają się jed-

1985, 69-82; taż, *Eine Abstraktion des Weltbildes. Schemakarten*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht” 36 (1987) 23-32; por. też GFE, s. 332-334; H. Butzer, *Über Strabos Geographica, insbesondere über Plan und Ausführung des Werkes und Strabos Stellung zu seinen Vorgängern*, Frankfurt am Main 1887, 16-17; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, VI: *Rekonstruierte Karten*, Stuttgart 1898, 119-120; J. Röger, *Die Geländedarstellung auf Karten: eine entwicklungsgeschichtliche Studie*, München 1908, passim; tenże, *Die Bergzeichnung auf den älteren Karten: ihr Verhältnis zur darstellenden Kunst*, München 1910, passim; G. Aujac, *Greek Cartography in the Early Roman World*, w: *The History of Cartography*, vol. 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. J.C. Harley – D. Woodward, Chicago – London 1987, 174-175; O.A. Dilke, *Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires*, w: *The History of Cartography*, vol. 1, s. 243; Sechi Nuvole, *Descrizioni e rappresentazioni dell'ecumene nella geografia cristiana*, s. 365; H. Kugler, *Imago mundi: Kartographische Skizze und literarische Beschreibung*, w: *Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz J. Worstbrock zum 60. Geburtstag*, hrsg. W. Harms – J.D. Müller, Stuttgart 1997, 82-83; H.J. Gehrke, *Die Geburt der Erdkunde aus dem Geist der Geometrie. Überlegungen zur Entstehung und zur Frühgeschichte der wissenschaftlichen Geographie bei den Griechen*, w: *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, hrsg. W. Kullmann – J. Althoff – M. Asper, Tübingen 1998, 181-182. W literaturze polskiej tę szczegółową kwestię podejmowali swego czasu m.in.: B. Gustawicz, *Zarys historyczny sposobów kreślenia kart geograficznych*, w: *Sprawozdanie dyrektora C. K. Gimnazjum Nowodworskiego św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1882*, Kraków 1882, 5 [Odbitka: Kraków 1882, 5]; J. Staszewski, *Środowisko geograficzne w nauce antycznej*, „Zeszyty Geograficzne Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku” 2 (1960) 37; P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Mainz 2004, s. 161-162, przyp. 1; s. 03, przyp. 541; s. 356, przyp. 145; s. 378, przyp. 255; zob. też F. Bujak, *Geografia na Uniwersytecie Jagiellońskim do połowy XVI wieku*, w: *Księga Pamiątkowa uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1900, 75 = tenże, *Studia geograficzno-historyczne*, Warszawa – Kraków 1925, 35.

³ Za twórcę terminu technicznego γεωγραφία uchodzi Eratostenes. Natomiast pojęcie γεωμετρία poświadczane jest już w *Chmurach* Arystofanesa (ok. 446-385 prz. Chr.), por. F. Lasserre, *Geographie*, w: *Der Kleine Pauly*, Bd. 2, München 1967, 751 i 754.

noznacznie rozdzielić. Są to pojęcia chorografia (χωρογραφία) i topografia (τοπογραφία). Chorografia była rozumiana głównie jako opis poszczególnych regionów (χώρας). Topografia natomiast to przedstawienie konkretnych niewielkich obszarów lub miejsc (τόπος). W konsekwencji należy traktować choro- i topografię jako części składowe geografii jako takiej. Ponieważ zarówno antyczna geografia, jak i chorografia oraz topografia zajmowały się opisem (γεω-γραφία, χωρο-γραφία, τοπο-γραφία) bądź ziemi jako takiej, bądź jej części, można je traktować jako pojęcia humanistyczne w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Natomiast antyczna geometria należy bez wątpienia do współczesnych nauk ścisłych. Jednak zarówno geografia, jak i geometria mają wspólny przedmiot swych dociekań, którym jest ziemia, i stanowią w tym sensie dwa aspekty tego, co etymologicznie dobrze oddaje anachroniczny w tym kontekście termin geologia (γεωλογία)⁴, czyli dociekania nad prawdą (λόγος jako przeciwieństwo μῦθος – mit) o ziemi lub nad jej istotą.

W kontekście niniejszego opracowania czasowniki „opisuję” (γράφω) i „mierzę” (μετρέω) determinują dwa aspekty schematyzacji: schematyzację geograficzną (oraz chorograficzną i topograficzną) oraz schematyzację geometryczną. Pierwsza z nich jako opisowa, zakłada pewną swobodą w doborze schematów i ich związek z tzw. „życiem”. Druga natomiast suponuje schematy, które winien cechować pewien matematyczny rygorizm.

W ważnym dla poniższych rozważań kontekście, pojęcie geografia wraz z terminem schemat (σχῆμα) pojawia się u Strabona (63 prz. Chr.-24 po Chr.). Tenże geograf z Amazji pisze mianowicie, że morze (θάλασσα) jest głównym żywiołem, który opisuje ziemię (γεωγραφειῖ), i który nadaje jej kształt (σχηματίζει), tworząc zarówno zatoki, konkretne akweny morskie oraz cieśniny, jak i przesmyki, półwyspy i przylądki; w działaniu tym współpracują z morzem rzeki i góry⁵. Strabon sięgnął zatem jednoznacznie do etymolo-

⁴ Terminu tego w sensie zbliżonym do współczesnego znaczenia tego słowa użył po raz pierwszy Jean-André de Luc (1727-1817), szwajcarski geolog i meteorolog (czasem pisownia jego nazwiska brzmi: Deluc), por. J.A. de Luc, *Lettres physiques et morales sur les montagnes et sur l'histoire de la terre et de l'homme*, La Haye 1778, s. VII-VIII, przyp. (a): „Je n'entends ici par *Cosmologie* que la connoissance de la *Terre*, & non celle de l'*Univers*. Dans ce sens, *Geologie* eût été le mot propre; mais n'ose m'en servir, parce qu'il n'est pas usité. J'employerai donc toujours ce mot *Cosmologie*, dans le sens que je viens de définir, & par analogie à *Cosmographie*, & à *Cosmopolite* surtout, dont on ne se fert que relativement à la *Terre*” (praca ta jest w całości dostępna w internecie: <http://cyber.bu.u-bordeaux1.fr/ouvrages/montagne/index.html> [sprawdzono: 1.05.2011]) Jednak terminem technicznym *sensu stricto*, który obowiązuje do dziś, uczynił to pojęcie jego rodak Horace-Bénédict de Saussure (1740-1799). Użył go on w *Discours préliminaire*, czyli we wprowadzeniu do swego dzieła *Voyages dans les Alpes, précédés d'un essai sur l'histoire naturelle des environs de Genève*, t. 1, Neuchâtel 1779 [repr.: Genève 1978]; por. D.R. Dean, *The Word 'Geology'*, „Annals of Science” 36 (1979) 35-43.

⁵ Por. Strabo, *Geographica* II 5, 17, C. 120: „Πλεῖστον δ' ἡ θάλασσα γεωγραφειῖ καὶ σχηματίζει τὴν γῆν, κόλπους ἀπεργαζομένη καὶ πελάγη καὶ πορθμούς, ὁμοίως δὲ ἰσθμούς καὶ χερρονήσους καὶ ἄκρας. Προσλαμβάνουσι δὲ ταῦτ' οἱ ποταμοὶ καὶ τὰ ὄρα”. Do tej opinii odwołują się na gruncie polskim m.in.: B. Biliński, *De Graeciae in Pliniana descriptione* (N.H. IV

gii pojęcia geografia i zdefiniował je jako opis ziemi, dokonywany poprzez opis jej kształtów. Za tworzenie owych kształtów odpowiadają morze, góry i rzeki. W ten sposób została oddana istota greckiego terminu γεωγραφία. Powyższe stanowisko Strabona wydaje się być pod silnym wpływem antycznej nawigacji. Jest to niemalże punkt widzenia sternika, odpowiedzialnego za bezpieczne doprowadzenie statku do portu przeznaczenia. To obraz ziemi, opisany (czy też malowany słowami) przez człowieka morza, który zatoki, cieśniny, przylądki, półwyspy, góry, czy ujścia rzek traktuje z jednej strony jako punkty orientacyjne, z drugiej zaś jako miejsce zagrożenia lub bezpiecznego schronienia. W tym sensie opis ziemi staje się głównie opisem kształtów (= schematów) linii brzegowej⁶, czyli swoistą mnemotechniczną mapą morską – portolaną, której literackim echem był *periplus* (περίπλους), rozumiany jako wieloaspektowa relacja z opłynięcia danego akwenu morskiego. W konsekwencji tak pojętą geografę można zredukować prawie wyłącznie do opisu owych kształtów linii brzegowej i określić terminem σχηματισμός⁷. Kształty te należało zapamiętać tak, jak Symonides z Keos (ok. 556-468 prz. Chr.) – ojciec greckiej mnemotechniki – zapamiętał rozmieszczenie biesiadników przy owej nieszczęsnej uczcie, od której miała wziąć początek grecka technika zapamiętywania. Oto poeta ów brał udział w pewnej biesiadzie, wydanej na cześć zwycięskiego zapaśnika. W trakcie uczty musiał jednak chwilowo opuścić towarzystwo. W tym czasie runął dach budynku i wszyscy uczestnicy bankietu zginęli, przy czym ich ciała zostały zmasakrowane, co nie pozwalało na identyfikację zwłok. Cudem ocalały Symonides był jednak w stanie odтворzyć z pamięci rozmieszczenie biesiadników przy stole i na tej podstawie

1-32) *sinibus quaestiones*, „Eos” 41 (1940-1946) fasc. 1, 123; Staszewski, *Środowisko geograficzne w nauce antycznej*, s. 37.

⁶ W tym aspekcie w polskiej bibliografii przedmiotu warto zwrócić uwagę na następujące prace: S. Mielczarski, *Opis brzegu morskiego w praktyce dawnych żeglarzy*, w: *Problemy nauk pomocniczych historii*, III: *Materiały z III konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii* (Katowice – Wisła, 29-31 V 1974), Katowice 1974, 119-127; S. Ducin, *Sztuka nawigacji w Rzymie w okresie republiki*, w: *Morze w kulturze starożytnych Greków i Rzymian*, red. J. Roztropowicz, Opole 1995, 223-227; tenże, *Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i w Rzymie*, Lublin 1997, 123-133; tenże, *Żegluga grecka*, w: *Wielka Historia Świata*, t. 3: 600-330, red. M. Szulc, Kraków 2001, 80-81; F. Bujak, *O średniowiecznych mapach żeglarskich*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności” 46 (1903) 190-264 (= tenże, *Studia geograficzno-historyczne*, s. 149-230); W. Iwańczak, *Mapy morskie i ich tajemnice*, „Mówią Wieki” 36 (1993) nr 1(404), 19-24; tenże, *Wybrane zagadnienia wyobraźni kartograficznej średniowiecza*, w: *Wyobraźnia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, 105-106.

⁷ Pojęcie σχηματισμός występuje już u Heraklita z Efezu (ok. 540-480 prz. Chr.), por. Herakleitos, F 12 A 1, w: FVS, vol. 1, s. 69, 26; zob. też Posidonius Apamensis, F 78 (53, 7), w: Theiler, t. 1, s. 81 (= Diodorus Siculus, *Bibliotheca* II 53, 7); Ptolemaeus, *Geographia* II 1, 2, Nobbe I, s. 61, 19; tamże II 1, 9, Nobbe I, s. 63, 18.

zidentyfikowano ciała ofiar⁸. Zatem u podstaw starożytnej mnemotechniki leżała swoista „geografia”, czy raczej „topografia” pewnej uczt.

Starożytność знаła jednak nie tylko opis ziemi (γεωγραφία), lecz również jej pomiar (γεωμετρία). Na podstawie pomiaru przypisywano również określone kształty konkretnych figur geometrycznych, czyli schematy geometryczne, zarówno ziemi jako takiej, jak i jej poszczególnym obszarom⁹. Jednak schematy geometryczne, w przeciwieństwie do schematów geograficznych, nie odnosiły się głównie do linii brzegowej, lecz to powierzchni ziemi, traktowanej jako Ekumena.

Należy też zwrócić uwagę na fakt, że geografia starożytna i średniowieczna¹⁰ nie była nigdy samodzielną dyscypliną w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Była ona zawsze związana z tym, co dziś nazywamy etnografią, historiografią, astronomią, teologią, czy filozofią. Schematy geograficzne (w znacznie mniejszym stopniu odnosi się to do schematów geometrycznych) starożytnych nie były zatem nigdy „czyste”, lecz stanowiły część szerszego kontekstu. W konsekwencji odczytanie danego schematu staje się wypadkową wszechstronnej analizy treści źródła, w którym jest on zawarty. Nie należy również zapominać o gatunku literackim, w którym znajduje się dany opis. Pochodną tego stanu rzeczy są wyobrażenia kartograficzne, powstające dziś na podstawie tych antycznych narracji, bądź też wyobrażenia średniowieczne, które dotrwały do naszych czasów.

Idąc za Posejdoniuszem z Apamei (ok. 135-50 prz. Chr.) Agatemerus, piszący w III wieku po Chr., przedstawił w swej *Geographiae informatio* zwią-

⁸ Opis ten znajduje się w: Cicero, *De oratore* II 352-353; Quintilianus, *Institutio oratoria* XI 2, 11-13, por. H. Blum, *Die antike Mnemotechnik*, Hildesheim 1969, 41-46; S. Goldmann, *Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos*, „Poetica” 21 (1989) fasc. 1-2, 43-66; M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie*, Bd. 2: *Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühen Christentum*, Tübingen 1997, 100; A. Gormans, *Geometria et ars memorativa. Studien zur Bedeutung von Kreis und Quadrat als Bestandteile mittelalterlicher Mnemonik und ihrer Wirkungsgeschichte an ausgewählten Beispielen*, Doktorarbeit, Aachen 1999, 20 (praca ta jest w całości dostępna w internecie pod adresem: http://darwin.bth.rwth-aachen.de/opus3/volltexte/2003/551/pdf/Gormans_Andreas/pdf [sprawdzono: 1.05.2011]); zob też S. Brud, *Mnemotechnika w Rzymie w I w. przed Chrystusem*, „Meander” 54 (1999) nr 2, 147.

⁹ Por. Strabo, *Geographica* II 1, 30, C. 83.

¹⁰ W literaturze polskiej kwestię stosunku geografii do geometrii w dobie średniowiecza podnosił wielokrotnie J. Strzelczyk: *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoneści geograficznej w średniowieczu*, Wrocław – Warszawa 1970, 7; tenże, *Odkrywanie Polski przez Europę*, w: *Polska dzielnicowa i zjednoczona: państwo, społeczeństwo, kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, 55; tenże, *Uwagi o kartografii średniowiecznej*, w: *Problemy nauk pomocniczych historii*, III, s. 114 (= tenże, *Średniowieczny obraz świata*, Poznań 2004, 61-62); tenże, *Drogi i bezdroża wiedzy o świecie w Europie wczesnośredniowiecznej. Aethicus z Istrii i jego Kosmografia*, „Kwartalnik Historyczny” 100 (1993) nr 4, 5 (= tenże, *Średniowieczny obraz świata*, s. 65); tenże, „Klucz do poznania nieba”. *Z dziejów myśli racjonalistycznej w średniowieczu*, Gdańsk 2003, 32; tenże, *Mapa w średniowieczu. Uwagi o stanie badań i średniowiecznym pojmowaniu map*, w: *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Wrocław 2004, 118.

zły, bo kilkudzaniowy zarys historii greckiej schematyzacji Ekumeny, który składa się niejako z sześciu epok: 1. niewymienieni imiennie najdawniejsi badacze tego zagadnienia mieli charakteryzować zamieszkałą ziemię przymiotnikiem *στρογγύλη*, czyli jako „mającą kształt okręgu”. W jego środku miała być położona Grecja, której centrum stanowiły Delfy; 2. Demokryt z Abdery (ok. 470-370 prz. Chr.) miał być pierwszym Grekiem, który twierdził, że Ekumena jest *προμήκης* – „podługowata”; 3. Krates z Mallos (ok. 214-150 prz. Chr.) dowodził natomiast, że swym kształtem przypomina ona *ἡμικύκλιον*, czyli półkole; 4. Hipparch (ok. 190-126 prz. Chr.) z kolei był zdania, że Ekumena jest *τραπεζοειδής* – trapezokształtna; 5. piąta opinia, której autorów Agatemerus nie podał, głosiła, że Ekumena jest *οὐροειδής*, czyli przypomina swym kształtem ogon lub kite; 6. szósty i ostatni schemat Ekumeny, który porównuje jej kształt do (łoża) procy (*σφενδονοειδής*), miał być autorstwa samego Posejdoniusza¹¹.

Pierwszy wspomniany wyżej schemat zamieszkałej ziemi w geografii greckiej jest uchwytany już w dziele Homera (VIII w. prz. Chr.). Jego opis tarczy Achillesa przedstawia Ekumenę w formie okręgu otoczonego oceanem (por. rys. 1A)¹². Podobnego zdania był Anaksymander (ok. 610-546 prz. Chr.), który opisywał Ekumenę jako *κυλινδροειδής*, czyli mającą kształt cylindryczny¹³. Co to dokładnie oznacza, wyjaśnił tenże sam mędrzec pisząc, że widziana horyzontalnie Ekumena ma schemat okręgu (*γυρόν*), czyli ma kształt kolisty (*στρογγύλον*). Natomiast widziana wertykalnie przypomina kamienną kolumnę (*κίονι λίθωι παραπλήσιον*)¹⁴. Również Hekatajos z Miletu (ok. 560-480 prz. Chr.) opowiadał się prawdopodobnie za kolistym kształtem Ekumeny¹⁵. Podobne tezy głosili Anaksagoras (ok. 500-428 prz.

¹¹ Por. Posidonius Apamensis, F 68a, w: Theiler, t. 1, s. 71-72 (= 87 F 98a, w: FGrHist, II/A, s. 281, 1-3. 5-7 = FHG II F 54, s. 251[col. B] + FHG III F 69, s. 283[col. A] = Agatemerus, *Geographiae informatio* I 2, GGM II, s. 471, 10-14. 17-21); zob. *Scholia ad Dionysium* [Prologus], GGM II, s. 428(col. A), 10-12. Autor scholiów do dzieła Dionizjusza Periegety podaje także, że według jeszcze innych opinii Ekumena jest bądź *σφενδονοειδής*, czyli ma kształt (łoża) procy, bądź jest to *κῶνος*, czyli klin – tamże I, GGM II, s. 430(col. A), 10-12; por. też Democritus, F 55 B 15(393), w: FVS, vol. 2, s. 65, 31-33; Eudoxus Cnidaeus, F 276 a (80), w: FEK, s. 97, 29-31; Dikaiarchos, F 109, w: Wehrli, s. 35, 28-31.

¹² Por. Homerus, *Ilias* XVIII 468-608. Problemem obrazu świata, przedstawionego w opisie tarczy Achillesa, zajmuje się praktycznie każda synteza, która dotyczy historii geografii greckorzymskiej. Istnieją też opracowania monograficzne, poświęcone temu zagadnieniu, por. Ph.R. Hardie, *Imago mundi: cosmological and ideological aspects of the shield of Achilles*, „Journal of Hellenic Studies” 105 (1985) 11-31; Ph.J. Lee, *The shield of Achilles: a vision of the Homeric World*, Dalhousie University 1988, passim [non vidi]; A.L. Giesecke, *Mapping Utopia: Homer's politics and the birth of the Polis*, „College Literature” 34 (2007) 194-214.

¹³ Por. Anaximandros, F 2, 10, w: FVS, vol. 1, s. 16, 15-16.

¹⁴ Por. tenże, F 11, 3, w: FVS, vol. 1, s. 16, 32-33; tenże, F 25, w: FVS, vol. 1, s. 20, 14.

¹⁵ Por. Hecataeus Milesius, I F 33b, w: FGrHist, I/A, s. 16, 17-19 (= FHG I F 1, s. 1 [col. A] = Herodotus, *Historia* IV 36); zob. Hecataeus Milesius, I T 12, w: FGrHist, I/A, s. 3, 12-13 (=

Chr.)¹⁶, Diogenes z Apollonii (V w. prz. Chr.)¹⁷ i Leucyp (V w. prz. Chr.)¹⁸. Taki kształt zamieszkałej ziemi suponował z jednej strony istnienie centrum, z drugiej zaś jasno określonych osi symetrii¹⁹. Schemat ten stanowił zatem najprostszą formę geometryzacji przestrzeni, stając się łatwym do zapamiętania obrazem świata. Być może właśnie dlatego, pomimo że już w starożytności był on mocno krytykowany²⁰, nie został definitywnie porzucony ani wówczas, ani później.

Według drugiego schematu Ekumena jest προμήκης, czyli ma kształt podłużny. Kreślenie to samo w sobie daje bardzo niejasne pojęcie o schemacie, jaki miał przed swymi oczami myśliciel z Abdery. Dopiero stwierdzenie Demokryta, że długość zamieszkałej ziemi na osi wschód-zachód jest półtora razy większa od jej szerokości na osi północ-południe²¹, uświadamia czytelnikowi, że chodzi o rodzaj czworoboku (τετράπλευρον), a dokładnie o równoległobok (παράλληλόγραμμον) w formie prostokąta. Po tej samej linii poszedł Eudoksos z Knidos (410/408-355/347 prz. Chr.), który jednak zdefiniował stosunek długości do szerokości ziemi jak 2:1²². Efor z Kyme (ok. 400-330 prz. Chr.), którego równoległoboczny schemat Ekumeny przeszedł do historii

Agathemerus, *Geographiae informatio* I 1, GGM II, s. 471, 3-4); Hecataeus Milesius, I F 36a, w: FGrHist, I/A, s. 16, 12-14 (= Posidonius Apamensis, F 68a, w: Theiler, t. 1, s. 71 = tenże, 87 F 98a, w: FGrHist, II/A, s. 281, 1-2 = Agathemerus, *Geographiae informatio* I 2, GGM II, s. 471, 12-14 = *Scholia ad Dionysium* [Prologus], GGM II, s. 428(col. A), 10); por. też Hecataeus Milesius, I F 18a, w: FGrHist, I/A, s. 11, 4-6 (= tenże, I F 302c, w: FGrHist, I/A, s. 40, 15-17 = tenże, FHG I F 187, s. 13 [col. A]; I F 278, s. 19 [col. B]; I F 339, s. 26 [col. B] = Hecataeus Abderites, w: FHG II F 11, s. 389 [col. B] = *Scholia in Apollonii Argonautica* IV 259 [w: Apollonius, *Argonautica*, emendavit R. Merkel, *Scholia vetera e codice Laurentiano*, ed. H. Keil, Lipsiae 1854, 493, 20-22]).

¹⁶ Por. Anaxagoras, F 46 A 1, w: FVS, vol. 1, s. 375, 32-33; tenże, F 46 A 42, w: FVS, vol. 1, s. 384, 35; tenże, F 46 A 47, w: FVS, vol. 1, s. 387, 28-29; tenże, F 46 A 87, w: FVS, vol. 1, s. 394, 5-6. Dla niego Ekumena była πλατεία i στρογγύλη.

¹⁷ Por. Diogenes Apolloniates, F 51 A 1, w: FVS, vol. 1, s. 416, 38-39. Używał również terminu στρογγύλη.

¹⁸ Por. Leukippos, F 54 A 26, w: FVS, vol. 2, s. 8, 11. Dla niego Ekumena była τυμπανοειδής, czyli miała kształt kotła lub bębna.

¹⁹ Por. P. Fabre, *Les Grecs et la connaissance de l'Occident*, Lille 1981, 58: „Tout se passe comme si les Grecs d'une manière plus ou moins consciente avaient d'abord considéré l'oekumène comme divisée en deux zones principales, l'une englobant le Nord et l'Ouest, l'autre le Sud et l'Est”.

²⁰ Por. Herodotus, *Historia* IV 36; Aristoteles, *Meteorologica* II 5, 362 b 10.

²¹ Por. Democritus, F 55 B 15(393), w: FVS, vol 2, s. 65, 33-35 (= Eudoxus Cnidaeus, F 276 a (80), w: FEK, s. 97, 31-33 = Dikaiarchos, F 109, w: Wehrli, s. 35, 30-32 = Eratosthenes, F II C, 1, w: GFE, s. 142 = Agathemerus, *Geographiae informatio* I 2, GGM II, s. 471, 12-14): „Πρώτος δὲ Δημόκριτος [...] συνείδων, ὅτι προμήκης ἐστὶν ἡ γῆ ἡμιόλιον τὸ μήκος τοῦ πλάτους ἔχουσα”; zob. Democritus, F 55 A 94(367), w: FVS, vol. 2, s. 33, 28.

²² Por. Eudoxus Cnidaeus, F 276 a (80), w: FEK, s. 97, 34 (= Eratosthenes, F II C, 1, w: GFE, s. 142 = Agathemerus, *Geographiae informatio* I 2, GGM II, s. 471, 15-17); zob. Geminus, *Elementa astronomiae* 15(13), 4, PG 19, 833C; tamże 16(13), 3, PG 19, 836A; tamże 16(13), 5, PG 19, 836B.

kartografii pod nazwą „parallelogramu Efora”²³, miał przypisać obrzeża ziemi konkretnym ludom. W ten sposób dłuższe północne i południowe kresy świata przypadły odpowiednio Scytom i Etiopom, krótsze natomiast, czyli zachodnie i wschodnie, Celtom i Indom (por. rys. 1B)²⁴. W konsekwencji nakreślił on obraz peryferii, sugerując jednocześnie istnienie centrum, którego nazwy można się łatwo domyślić²⁵. Z drugiej zaś strony schematyzacja Ekumeny, zawarta w dziele Efora, miała niezaprzeczalne walory mnemotechniczne²⁶. Z kolei Arystoteles (384-322 prz. Chr.) określił proporcje długości do szerokości Ekumeny jako 5:3²⁷. Natomiast Dikajarch z Messeny (375/350-285 prz. Chr.) przejął cytowane wyżej proporcje Demokryta²⁸. Eratostenes (276-194 prz. Chr.) zaś określił owe proporcje, podobnie jak Eudoksos z Knidos, na 2:1²⁹. Parallelogram jako schemat Ekumeny przejął również adwersarz Eratostenesa Strabon. Z obrazem Ekumeny w formie równoległoboku łączy się pojęcie tzw. „równika jońskiego”, który zdaniem Johna L. Myres’a (1869-1954) miał być swoistą osią symetrii, dzielącą horyzontalnie Ekumenę wzdłuż basenu Morza Śródziemnego na część północną i południową. Schemat ten, zdaniem cyto-

²³ Por. J. Lelewel, *Historia geografii i odkryć*, w: tenże, *Pisma pomniejszych geograficzno-historyczne*, Warszawa 1814, 19; W.A. Heidel, *The frame of the ancient Greek maps*, New York 1937 [repr.: New York 1976], s. 17, 47 i 50. „Parallelogram Efora” znajduje się również w: Cosmas Indicopleustes, *Topographia Christiana* II 79, PG 88, 116C; FHG I F 38, s. 244 [col. A]; FGrHist, II/A, s. 51, 26-36; Sch 141, s. 397. Natomiast średniowieczne szkice „parallelogramu Efora” znajdują się w trzech kodeksach (*Vaticanus Graecus* 699; *Laurentianus* Plut. IX. 28; *Sinaiticus Graecus* 1186), zawierających tekst dzieła Kosmasa Indikopleustes (VI w.) *Topographia Christiana*, por. Sch 141, 396-397, przyp. 80.

²⁴ Por. Ephorus Cumaeus, 70 F 30a, w: FGrHist, II/A, s. 50, 31-51, 3 (= tenże, FHG I F 38, s. 244 [col. A] = Anhang (Aethiopien), 673 F 18a, w: FGrHist, III/C¹, s. 292, 1-5 = Strabo, *Geographica* I 2, 28, C. 34); Ephorus Cumaeus, 70 F 30b, w: FGrHist, II/A, s. 51, 8-12 (= tenże, FHG I F 38, s. 243 [col. B] = Cosmas Indicopleustes, *Topographia Christiana* II 79, 1-5, Sch 141, 395 = PG 88, 116B); Ephorus Cumaeus, 70 F 30c, w: FGrHist, II/A, s. 52, 1-9 (= tenże, FHG I F 43, s. 245 [col. A] = Pseudo-Scymnus, *Orbis Descriptio* 170-182, GGM I, s. 201-202).

²⁵ Por. J.F. Staszak, *La géographie d'avant la géographie: le climat chez Aristote et Hippocrate*. Préface de P. Claval, Paris 1995, 186: „Il s'agit d'une carte-image qui distribue les peuples, les vents et les points solsticiaux autour de ce centre du monde que constitue la Grèce”.

²⁶ Por. Ch. Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce*, Paris 1991, 53: „Il s'agit davantage d'un tracé mnémotechnique, offrant une répartition spatiale très générale, des repérages essentiels, et permettant une localisation approximative des peuples des confins de la terre. La carte se réduit ici à une épure intellectuelle, à un cadre”.

²⁷ Por. Aristoteles, *Meteorologica* II 5, 362 b 23.

²⁸ Por. Dikaiarchos, F 109, w: Wehrli, s. 35, 32 (= Democritus, F 55 B 15(393), w: FVS, vol. 2, s. 65, 35 = Eudoxus Cnidaeus, F 276 a (80), w: FEK, s. 97, 33 = Eratosthenes, F II C, 1, w: GFE, s. 142 = Agathemerus, *Geographiae informatio* I 2, GGM II, s. 471, 12-15).

²⁹ Por. Eratosthenes, F II C, 1, w: GFE, s. 142 (= Eudoxus Cnidaeus, F 276 a (80), w: FEK, s. 97, 34-35 = Strabo, *Geographica* I 4, 2, C. 63 = Agathemerus, *Geographiae informatio* I 2, GGM II, s. 471, 16-17); Eratosthenes, F II C, 18, w: GFE, s. 156 (= Strabo, *Geographica* I 4, 5, C. 64).

wanego badacza, znajdował się już na tzw. mapie Anaksymandra³⁰. Ponad dwa wieki później, cytowany wyżej Dikajarch, użył tego schematu jońskiego w swej teorii osi symetrii Ekumeny. W ten sposób „równik joński” miał przejść do historii geografii pod nazwą „diafragmy Dikajarcha”³¹, czyli swoistej przepony Ekumeny. Hipoteza istnienia „równika jońskiego” jest dziś dość powszechnie akceptowana³².

Trzecim ze wspomnianych wyżej schematów jest półkolisty obraz Ekumeny Kratesa z Mallos. Geneza tego schematu geograficznego sięga rozważań Greków nad kształtem ziemi jako takiej. Chodzi rzecz jasna o kwestię kulistości naszej planety, z którą łączy się standardowo dwa imiona: Pitagorasa (ok. 580-510 prz. Chr.) i Parmenidesa (ok. 540-470 prz. Chr.). Zatem przynajmniej od VI wieku prz. Chr. określano ziemię przymiotnikiem σφαιροειδής³³. Ich koncepcję przejęły najpoważniejsze autorytety naukowe starożytności, jak Platon (428/427-348/347 prz. Chr.), Eudoksos z Knidos, Autolikos z Pitane (IV/III w. prz. Chr.), Euklides (ok. 325-265 prz. Chr.), Arystoteles i Eratostenes. Zwolennikiem tej tezy był również Posejdoniusz z Apamei, Geminus (I w. prz. Chr.), Strabon i Ptolemeusz (ok. 80-165 po Chr.)³⁴. Krates z Mallos (ok.

³⁰ Por. J.L. Myres, *An attempt to reconstruct the maps used by Herodot.*, „The Geographical Journal” 8 (1896) z. 6, 605-631; tenże, *Herodotus: Father of History*, Oxford 1953, 34-43.

³¹ Por. Dicaearchus Messenius, w: FHG II F 55, s. 251 [col. B] = Agathemerus, *Geographiae informatio* I 5, GGM II, s. 472, 16-21): „Δικαίαρχος δ' ὁρίζει τὴν γῆν οὐχ ὕδασιν, ἀλλὰ τομῇ εὐθείᾳ ἀκράτῳ ἀπὸ Στῆλῶν διὰ Σαρδοῦς, Σικελίας, Πελοποννήσου, (Ἰωνίας) Καρίας, Λυκίας, Παμφυλίας, Κιλικίας, καὶ Ταύρου ἐξῆς ἕως Ἰμάου ὄρους. Τῶν τοίνυν τόπων τὸ μὲν Βόρειον, τὸ δὲ νότιον ὀνομάζει”; por. GFE, s. 173.

³² Por. Heidel, *The frame of the ancient Greek maps*, s. 53-55; Ch. van Paassen, *The classical tradition of geography*, Groningen – Djakarta 1957, 39; Wolska-Conus, *Geographie*, szp. 158; G. Mangani, „La macchina dei climi”: *enciclopedia, geografia, economia scritturale*, „Quaderni Urbinati de Cultura Classica” N.S. 14 (1983) 132, przyp. 1; W. Sieberer, *Das Bild Europas in den Historien: Studien zu Herodots Geographie und Ethnographie Europas und seiner Schilderung der persischen Feldzüge*, Innsbruck 1995, 18-19.

³³ Por. Parmenides, F 18 A 1, w: FVS, vol. 1, s. 138, 10-11; zob. tenże, F 18 A 44, w: FVS, vol. 1, s. 145, 16-18; zob. G. Pápay, *Zur Frühgeschichte der Erdgloben*, w: *Térkép – Tudomány. Tanulmányok Klinghammer István professzor 65. születésnapja tiszteletére, szerkesztette* (= *Map – Science. Papers in Honour of the 65th Birthday of Prof. István Klinghammer*, ed. L. Zentai), Budapest 2006, 332-333. Numeracja stron pochodzi z internetowej wersji tego artykułu dostępnego w całości na stronie: http://lazarus.elte.hu/un/digkonyv/sc/sc13/41gyula_papay.pdf [sprawdzono: 1.05.2011].

³⁴ Jeśli chodzi o bibliografię na temat idei kulistości ziemi zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu, por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 220-221, przyp. 208. W literaturze polskiej por. też B. Gustawicz, *Przyczynek do historii globusu ziemskiego i niebieskiego od najdawniejszych czasów do końca wieku XV*, Kraków 1902, 5-6; Bujak, *Studia geograficzno-historyczne*, s. 80, przyp. 2; J. Staszewski, *Początki idei kulistości ziemi*, „Przegląd Geograficzny” 33 (1961) 187-198; Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 138-139; tenże, *Uwagi o kartografii średniowiecznej*, w: *Problemy nauk pomocniczych historii*, III, s. 101-102, 105-106 (= tenże, *Średniowieczny obraz świata*, s. 51-52. 55-56); tenże, *Iroszkocki biskup Salzburga, problem antypodów i „Kosmografia” Aethicusa z Istrii*, „Przegląd Historyczny” 74 (1983) 221-236; tenże, *Drogi*

214-150 prz. Chr.), stoik i komentator Homera, skonstruował model globusa³⁵. Istotą modelu Kratesa był symetryczny podział ziemi na cztery części za pomocą dwóch, krzyżujących się pod kątem prostym tzw. „pasów oceanicznych”³⁶. Jeden z nich dzielił ziemię na półkulę północną i południową, drugi zaś na półkulę wschodnią i zachodnią. W konsekwencji glob ziemski został podzielony na cztery równe, półkoliste Ekumeny. Jedną z nich zamieszkują ludzie, trzy pozostałe odpowiednio: Periojkwie, Antypodzi i Antiojkwie (por. rys. 1C)³⁷. Schemat globusa był zatem oparty na idei prostej, a co za tym idzie,

i bezdroża wiedzy o świecie, s. 8 (= tenże, *Średniowieczny obraz świata*, s. 68); tenże, „*Contra naturam*”? Czwartą kontynent i problem antypodów w starożytności i średniowieczu, „Czas Kultury” 18 (2002) nr 2(107), 10-24 (= tenże, „*Klucz do poznania nieba*”, s. 12-40); M.J. Karp, *Znajomość kulistości ziemi w Kronice Kadłubka. Próba interpretacji toposu o pilce wysłanej Aleksandrowi przez Dariusza*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 28 (1982) 139-146; D.J. Boorstin, *Odkrywcy. Dzieje ludzkich odkryć i wynalazków*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1998, 89-96.

³⁵ Por. Strabo, *Geographica* II 5, 10, C. 116; tamże I 1, 7, C. 4-5; I 2, 24, C. 30; I 2, 31, C. 38; I 4, 6, C. 64; II 3, 7, C. 103; II 5, 18, C. 118; III 4, 4, C. 157; XIII 1, 55, C. 609; XIV 5, 16, C. 676. Wspomina o nim także Geminus, *Elementa Astronomiae* 16(13), 21-22, PG 19, 840B-C; 16(13), 1, PG 19, 833D; 16(13), 27, PG 19, 841A.

³⁶ Na temat „pasów oceanicznych” globusa Kratesa pisał Cicero (106-43 prz. Chr.), Makrobiusz (1 poł. V wieku po Chr.) i Martianus Capella (2 poł. V wieku po Chr.), por. Cicero, *Academica* II 39, 123; tenże, *Respublica* VI 19, 20; VI 20, 21; tenże, *Tusculanae disputationes* I 28[68]; Macrobius, *Commentarius in Somnium Scipionis* II 5, 28-6, 2; II 9, 1-7; tamże II 5, 6; II 8, 1-2; Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* VI 590 i 603-606. Do teorii „pasów oceanicznych” odwoływali się również inni autorzy starożytni, por. Lucretius, *De natura rerum* V 203-205; Vergilius, *Aeneis* VII 225-227; tenże, *Georgica* I 237-239; Pseudo-Tibullus, *Panegyricus Messallae* IV 1 (III 7), 150; Hyginus, *Astronomia* I 9, 165-172; Seneca (Maior), *Suasoriae* I 1; Ovidius, *Metamorphoses* I 45-51; Manilius, *Astronomica* I 246 i 377-381; Pomponius Mela, *De chorographia* I 4; Seneca (Minor), *Epistulae ad Lucillum* 88, 7; tenże, *Naturales quaestiones* V 17, 2-3, 362-365; Plinius, *Naturalis historia* II 170; Achilles, *Isagoga* 30 (= *Commentariorum in Aratum reliquiae*, ed. E. Maass, Berlin 1958², 65, 15-66, 25 = Achilles Tatius, *Isagoge ad Arati Phaenomena*, PG 19, 981C-D i 984A-C); Anonymus, *Commentarius in Aratum* 6 (= *Commentariorum in Aratum reliquiae*, s. 97 7-23 = PG 19, 1001B-1002A); Ampelius, *Liber memorabilis* 6 1; Apuleius, *Metamorphoses* I 8(38); Eumenius, *Pro instaurandis scholis* 9(4), 20, 2; Anonymus, *Panegyricus Constantino Augusto dictus* 5(8), 4, 2; Cleomedes, *Caelestia* (lub *De motu circulari corporum caelestium*) I 1, 209-234; Anonymus, *Epitoma disciplinarum* (Fragmentum Censorini), F IV 1; Rutilius Namatianus, *De reditu suo sive Iter Gallicum* I 643; Nonnos Panopolitanus, *Dionysiaca* II 247-248; Eustathius, *Commentarii ad Odysseam* X 86 (1649, 33).

³⁷ Kwestia źródeł, bibliografii oraz problem współczesnych rekonstrukcji globusa Kratesa zostały przedstawione w: Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 390-393; tenże, *Rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos w dwóch polskich podręcznikach historii geografii*, „Acta Mediaevalia” 20 (2007) 139-152; tenże, *Współczesne rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, w: *Archiva temporum testes. Źródła historyczne jako podstawa pracy badacza dziejów. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Olczakowi*, red. G. Bujak – T. Nowicki – P. Siwicki, Lublin 2008, 247-260.; por. J. Strzelczyk, *Na południe od równika (legenda o Antypodach)*, „Mówią Wieki” 10 (1967) nr 8(116), s. 1 i 3 (= tenże, *Szkice średniowieczne*, Poznań 1987, 82-84); tenże, „*Contra naturam*”? s. 13 (= tenże, „*Klucz do poznania nieba*”, s. 18);

łatwej do zapamiętania geometryzacji przestrzeni. Pojęcie ἡμικύκλιον, czyli półkole, jako termin oddający schemat Ekumeny, nie zrobiło jednak wielkiej kariery ani w starożytności, ani też w średniowieczu. Zupełnie inne były losy epitetu σφαιροειδής, który wszedł na stałe do kanonu podstawowych schematów geometrycznych.

Czwarty, przypisywany Hipparchowi, schemat to Ekumena mająca formę trapezu – τραπεζοειδής. O „trapezokształtnej” ziemi pisał już jednak znacznie wcześniej Anaksymenes (ok. 585-525 prz. Chr.)³⁸. Działo się to jeszcze zanim Demokryt stworzył swój schemat podługowatej (προμήκης) Ekumeny. Być może w stworzeniu tego schematu pomógł Demokrytowi właśnie trapez Anaksymenesa. Trapez to przecież czworobok (τετράπλευρον) i to równoległoboczny (παράλληλόγραμον), a Demokryt, jak to dopiero co wykazano, rozumiał *grosso modo* podługowatość Ekumeny jako jej prostokątność. Jednak imię Hipparcha kojarzyło się zapewne w czasach Agatemera lepiej z wielką geometrią minionych wieków, niż imię Anaksymenesa, stąd też on właśnie został uznany za „ojca chrzestnego” tego schematu. Warto przy tym zauważyć, że kształt trapezu miała chlamida (por. rys. 1D), do której przynajmniej od czasów Eratostenesa porównywano kształt Ekumeny (χλαμυδοειδής)³⁹. Kształt Ekumeny-chlamidy korespondował z kształtem planu Aleksandrii⁴⁰,

A. Piskozub, *Rozwój horyzontu geograficznego*, Gdańsk 1993, 98-100; tenże, *Morze w dziejach cywilizacji*, Toruń 1999, 99-100; tenże, *Historia poznania Wszechoceanu*, Toruń 2004, 94-96; M. Sirko, *Zarys historii kartografii*, Lublin 1999, 21 i 284.

³⁸ Por. Anaximenes, F 3 A 20, w: FVS, vol. 1, s. 25, 27.

³⁹ Por. Eratosthenes, F II B, 27, w: GFE, s. 116 (= Strabo, *Geographica* II 5, 6, C. 113); zob. też Strabo, *Geographica* II 5, 7, C. 113; II 5, 14, C. 118; II 5, 14, C. 119; II 5, 18, C. 122; XI 11, 7, C. 519; Plinius, *Naturalis historia* V 62: „ad effigiem Macedonicae chlamydis”; Macrobius, *Commentaria ad Somnium Scipionis* II 9, 8; *Chrestomathia Straboniana* II 16, GGM II, s. 537; tamże, II 24, GGM II, s. 538. Kwestię tę gruntownie omówił H. Berger (GFE, s. 219-221). Tenże autor pisał (GFE, s. 220) też o tezie Joachima Lelewela (1786-1861): „Lelewel [J. Lelewel, *Kleinere Schriften geographisch-historischen Inhalts*, aus dem Polnischen übersetzt von K. Neu, Leipzig 1836, 30] vergleicht die Chlamysgestalt mit zwei der Breite nach aneinandergelegten Bischofsmützen und nähert sich somit der Beschreibung des Dionysius Periegetes und der σφενδόνη des Posidonius”. W polskiej literaturze przedmiotu schemat ten przywołują m.in.: Gustawicz, *Zarys historii sposobów kreślenia kart geograficznych*, s. 7; J. Haliczner [= J. Staszewski], *Rewizja poglądów na starożytną pušczynę geograficzną*, „Przegląd Klasyczny” 5 (1939) nr 3-5, s. 247; J. Staszewski, *Środowisko geograficzne w nauce antycznej*, s. 37; Strzelczyk, *Uwagi o kartografii średniowiecznej*, s. 108 (= tenże, *Średniowieczny obraz świata*, s. 57).

⁴⁰ Por. Diodor Siculus, *Bibliotheca* XVII 52, 3; Strabo, *Geographica* XVII 1, 8, C. 793; Plinius, *Naturalis historia* V 62; Plutarchus, *Vita Alexandri* 26, 5; Eustathius, *Commentarii* 157, GGM II, s. 245, 30-31; *Scholia ad Dionysium* 1165, GGM II, s. 457(col. B), 44-45; zob. też GFE, s. 220-221: „[Konrad] Mannert deutet (*Einleitung in die Geographie der Alten und Darstellung ihrer vorzüglichen Systeme*, Leipzig 1829, 89 i 116), dass die Chlamysgestalt der Weltstadt Alexandria die Brücke zu jener Vergleichung gewesen sei und geht bis zu der Vermuthung, Aristoteles könnte schon eine ähnliche Gestalt der Oekumene gelehrt und Alexander den Grundriss der zu erbaunden Stadt darnach eingerichtet haben”; zob. również: tenże, *Geschichte der wissenschaftlichen*

niedoszłej stolicy królestwa Aleksandra Macedońskiego (356-323 prz. Chr.). Powstał w ten sposób pewien geometryczny model, gdzie schemat stolicy odpowiadał schematowi przyszłego „ekumenicznego” imperium. Aż się prosi, aby podobny schemat przybrał pałac tego władcy lub jego monumentalny grobowiec. W ten sposób byłby to kolejny przykład swoistej trójstopniowej schematyzacji koncentrycznej, uchwytnej już u Herodota (ok. 484-425 prz. Chr.). Ten ostatni bowiem opisał terytorium scytyjskie tak, że jego schemat jest określany powszechnie mianem *Scythia quadrata*⁴¹. Formę kwadratu ma jednak u „Ojca historii” nie tylko sam obszar Scytii, lecz również grób króla Scytów oraz świątynia Aresa, naczelnego, zdaniem Herodota, bóstwa tych nomadów⁴². Podobny schemat sugerował Herodot również w przypadku Egiptu. Opisując kraj nad Nilem wspominał on bowiem o podziale ziemi dokonany tam przez faraona Sezostrisa⁴³; w jego efekcie każdy Egipcjanin miał otrzymać czworoboczną działkę⁴⁴. Zarówno w przypadku opisu kwadratowego kształtu Scytii, jak i przy opisach scytyjskiej świątyni Aresa, grobu króla Scytów oraz działek Egipcjan, historyk z Halikarnasu użył terminu τετράγωνος. Wynika stąd, że wszystkie te elementy miały w jego odczuciu kształt kwadratu. Należy również pamiętać o tym, że piramidy, czyli znane Herodotowi z autopsji grobowce faraonów, miały także kwadratową podstawę. Podobnie można (stosując pewne uproszczenie) postrzegać egipskie kompleksy świątynne. Idąc dalej, można sądzić, że Herodot traktował Egipt jako taki także jako kwadrat, czyli swoście rozumianą sumę wspomnianych wyżej nadziałów ziemi. W konsekwencji *Scythia quadrata* na północy koresponduje

Erdkunde der Griechen, Bd. 3: *Die Geographie der Erdkugel*, Leipzig 1891, 78; G. Botti, *Plan de la ville d'Alexandrie à l'époque ptolémaïque: monuments et localités de l'ancienne Alexandrie d'après les écrivains et les fouilles*, Alexandrie 1898 [non vidi]; F.B. Tarbell, *The form of the Chlamys*, CPh 1 (1906) 283-289; C. Préaux, *Alexandrie et la chlamyde*, „Chronique d'Égypte” 43 (1968) 176-187; P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 2: *Notes*, Oxford 1972, 26, przyp. 4; J. Siat, *Alexandrie: à la recherche d'une ville perdue*, „Monde de la Bible” 1979, nr 8, 10-18; A.F. Steward, *Faces of power: Alexander's image and hellenistic politics*, Berkeley 1993, 238-239 i przyp. 29. Plany miasta pochodzące z różnych epok są dostępne na stronie internetowej *Maps of Alexandria*: www.alexanderstomb.com/main/imageslibrary/maps/index.htm [sprawdzono: 1.05.2011].

⁴¹ Por. Herodotus, *Historia* IV 100-101. Powyższy akapit poświęcony Herodotowi jest zmodyfikowanym streszczeniem wywodu zamieszczonego w: Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 83-84. Podobne, choć również odpowiednio do kontekstu przerobione streszczenie znajduje się w: P. Kochanek, *Periodyzacja dziejów ludzkości Epifaniasza z Salaminu*, w: *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Łódź 2007, 233-234.

⁴² Por. Herodotus, *Historia* IV 62, 71 i 101; zob. F. Hartog, *Le boeuf „autocuisseur” et les boissons d'Arès*, w: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, éd. M. Detienne – J.P. Vernant, Paris 1979, 262.

⁴³ Zwykle przyjmuje się, że chodzi o Sezostrisa III, władcę XII dynastii, który panował w latach 1878-1839 prz. Chr. Wiadomo jednak, że Herodot utożsamiał tego faraona z Ramzesem II (XIX dynastia), władającym w Egipcie w latach 1279-1213 prz. Chr.

⁴⁴ Por. Herodotus, *Historia* II 109.

z *Aegyptus quadrata* na południu⁴⁵. Wracając jednak do „chlamidokształtnej” Ekumeny, trzeba podkreślić, że schemat ten był łączony z dwoma innymi: otóż pojęciu *χλαμυδοειδής* towarzyszy czasem termin *σπόνδυλος*⁴⁶ i *μουρρίζειν* względnie *μούρουρον σχῆμα*⁴⁷. W ten sposób „chlamidokształtna” Ekumena jest porównywana dodatkowo do przeszlika (*σπόνδυλος*), który przypominał ścięty stożek (a z profilu trapez), a jej wschodnie i zachodnie krańce do spiczastości mysiego ogona.

Piąta opinia przytoczona przez Agatemera głosiła, że Ekumena jest *οὐροειδής*, czyli że przypomina swych kształtem ogon lub kitę. Jest to prawdopodobnie wariant dopiero co przedstawionego poglądu, iż wschodnie i zachodnie krańce Ekumeny przypominają swą spiczastością mysi ogon.

Wreszcie szósta teza na temat schematu zamieszkałej ziemi, przypisywana Posydoniuszowi, głosiła, że Ekumena ma kształt (łoża) procy (*σφενδόνη*)⁴⁸. Słowo *σφενδόνη* może też oznaczać zagłębienie w pierścionku, w którym umieszczano się kamień (*pala annuli*)⁴⁹ (por. rys. 1F); pojęcie to nie jest więc jednoznaczne. Jednakże zarówno łożo procy, jak i łożo pierścienia, zdają się mieć wspólny mianownik, którym jest ich romboidalny kształt (*ρομβοειδής*)⁵⁰. Idąc dalej, można stwierdzić, że kształt ten, to w gruncie rzeczy dwa przylegające do siebie podstawami trójkąty równoboczne lub równoramienne, z których jeden reprezentuje Azję, drugi natomiast daje po symetrycznym podziale wzdłuż linii wyznaczonej przez wysokość tego trójkąta dwa trójkąty prosto-

⁴⁵ Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 79-85; tenże, *Periodyzacja dziejów ludzkości Epifaniusza z Salaminy*, s. 233-237; tenże, *Pesymizm schyłku Republiki Rzymskiej. Idea starzenie się świata i następstwa imperiów*, w: *Veritatem in caritate. Księga Jubileuszowa z okazji 70. urodzin Księdza Biskupa Profesora Jana Śrutwy*, red. W. Depo – M. Leszczyński – T. Guz – P. Marzec, Lublin 2011, 581-582.

⁴⁶ Por. Eratosthenes, F II B, 27, w: GFE, s. 115 (= Strabo, *Geographica* II 5, 6, C. 113); zob. też Strabo, *Geographica* II 5, 13, C. 118; *Chrestomathia Straboniana* II 16, GGM II, s. 537.

⁴⁷ Por. Strabo, *Geographica* II 5, 6, C. 113; II 5, 14, C. 119.

⁴⁸ Posidonius Apamensis, F 68a, w: Theiler, t. 1, s. 71-72 (= Agathemerus, *Geographiae informatio* I 2, GGM II, s. 471, 18-21); Posidonius Apamensis, F 68b, w: Theiler, t. 1, s. 72 (= Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem* VII 446); Posidonius Apamensis, F 68c, w: Theiler, t. 1, s. 72 (= Eustathius, *Commentarii* [1], GGM II, s. 217, 32-34. 38-41); por. Democritus, F 55 A 94(367), w: FVS, vol. 2, s. 33, 28; Dionysius Periegetes, *Orbis descriptio* 3-7, GGM II, s. 104-105; Eustathius, *Commentarii* 39, GGM II, s. 225, 28-31; 620. 623, GGM II, s. 334, 4-6. 24-31; 718, GGM II, s. 344, 18-19; Anonymus, *Paraphrasis* 18, GGM II, s. 409; *Scholia ad Dionysium* 1, GGM II, s. 430(col. A), 4-12; tamże, 3. 7, GGM II, s. 430 (col. B), 22, 24-35 i 36; Nicephorus Blemmides, *Geographia synoptica* 1-7, GGM II, s. 458(col. A), 7; zob. też GFE, s. 220; K. Abel, *Poseidonios und Senecas Trostschrift an Marcia (Dial. 6,24,5ff)*, „Rheinisches Museum” 107 (1964) 244; G. Maurach, *Africanus Maior und die Glaubwürdigkeit des „Somnium Scipionis”*, „Hermes” 92 (1964) 311, przyp. 1.

⁴⁹ Por. Eustathius, *Commentarii* 7, GGM II, s. 218, 19-35.

⁵⁰ Zdaniem H. Berger’a (*Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*, Leipzig 1903² [repr.: Berlin 1966], 432-433) pierwsze porównanie kształtu Ekumeny do rombu było dziełem Eratostenesa, por. Anonymus, *Geographiae expositio compendiaris* 13, 39, GGM II, s. 504, 11.

kątne, które schematyzują Europę i Afrykę (= Libię)⁵¹. Owe dwa trójkąty równoramienne lub równoboczne, które przylegając do siebie podstawami tworzyły schemat Ekumeny, określano również mianem dwóch klinów (κῶνος), co pozwalało mówić o „klinokształtnej” (κωνοειδής) Ekumenie⁵².

Poza makro-schematami przytoczonymi przez Agatemera, historia geografii grecko-rzymskiej zna również inne, warte przypomnienia schematy makro-ekumeniczne. Porównanie Ekumeny do trójkątnego instrumentu muzycznego zwanego po grecku σαμβύκη (*trigonum*)⁵³ nie była schematyzacją *sensu stricto*, lecz miała służyć wyjaśnieniu różnic w brzmieniu głosu poszczególnych ludów Ekumeny.

Również porównania zamieszkałej ziemi do wyspy (νῆσος)⁵⁴, oblanej oceanem, nie można traktować jako schematyzacji w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest to jednak pośrednio pewien schematyczny obraz, przemawiający do wyobraźni słuchacza lub czytelnika. Obraz ten może wywoływać wiele refleksji natury egzystencjalnej, stąd należy go traktować jako filozoficzno-poetycką wizję Ekumeny.

Generalnie zatem starożytność grecko-rzymska posiadała dwa ogólne schematy: 1. kolisto-kulisty schemat Ekumeny i ziemi jako takiej; 2. czworoboczny schemat Ekumeny. Każdy z nich opiera się na geometryzacji przestrzeni. Implikuje przy tym ideę proporcji, symetrii oraz ideę centrum. Prostota i jasność tych schematów sprawia, że wszystkie one były łatwe do zapamię-

⁵¹ Jeśli chodzi o trójkąt prostokątny jako schemat Afryki-Libii, por. Eratosthenes, F III B, 55, w: GFE, s. 302 (= Strabo, *Geographica* XVII 3, 1, C. 825): „ὀρθογωνίου τριγώνου τὸ σχῆμα”; zob. *Chrestomathia Straboniana* XVII 50, GGM II, s. 635; Eustathius, *Commentarii* 175, GGM II, s. 246, 45-247, 1; por. też Strabo, *Geographica* XVII 3, 2, C. 826: „τὸ σχῆμα τὸ τριγωνοειδές”.

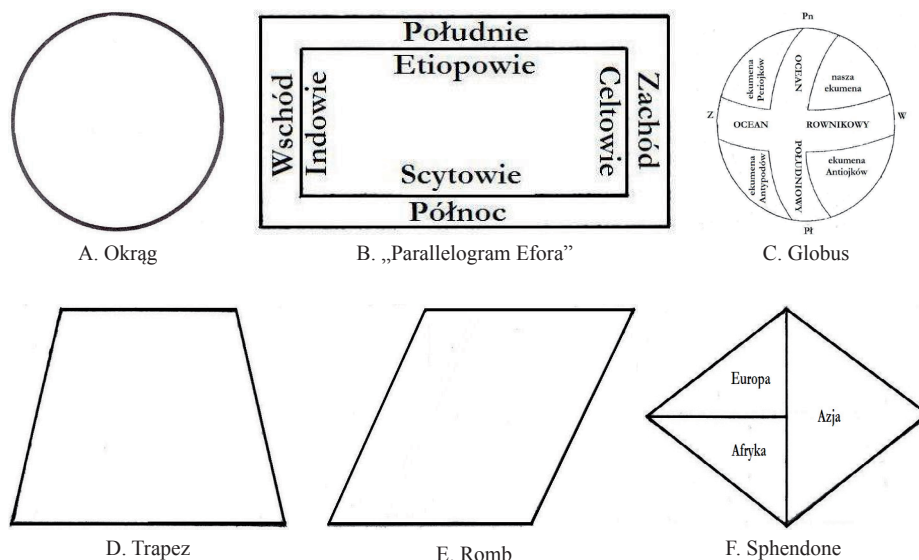
⁵² Takim schematem została scharakteryzowana Azja, por. Dionysius Periegetes, *Orbis descriptio* 620-621, GGM II, s. 143; Eustathius, *Commentarii* [1], GGM II, s. 217, 34-38. 41-44: jest tu mowa o wszystkich trzech kontynentach; tamże 620, GGM II, s. 333, 35-39 i s. 334, 7-8; Anonymus, *Paraphrasis* 620-626, GGM II, s. 418; *Scholia ad Dionysium* 7, GGM II, s. 431(col. A), 1-2: tu obok Azji jest także mowa o Libii; tamże 620, GGM II, s. 452(col. B), 17-20. Tak też schematycznie zostały przedstawione Europa i Afryka/Libia, zob. Dionysius Periegetes, *Orbis descriptio* 277, GGM II, s. 116; 620-622, GGM II, s. 143; Eustathius, *Commentarii* 274, GGM II, s. 265, 25-28; 620, GGM II, s. 333, 35-41; Anonymus, *Paraphrasis* 254-269, GGM II, s. 413; 620-626, GGM II, s. 418: tutaj obok terminu κῶνος pojawia się również pojęcie σχῆμα στροβιλοειδές; *Scholia ad Dionysium* 275, 277 i 281, GGM II, s. 442(col. B), 3-5, 6-8, 15; 620, GGM II, s. 452(col. B), 18; zob. też K. Brodersen, *Antike Weltbilder im Widerspruch zwischen Theorie und Praxis*, w: *Weltbilder*, hrsg. H. Gebhardt – H. Kiesel, Berlin – Heidelberg 2004, 121, przyp. 46.

⁵³ Por. Posidonius Apamensis, F 71, 5, w: Theiler, t. 1, s. 73 (= tenże, 87 F 121, w: FGrHist, II/A, s. 313, 7-8 = Vitruvius, *De architectura* VI 1, 5).

⁵⁴ Taki obraz daje już Homerowy opis tarczy Achillesa, por. przyp. 12. Podobna sugestia znajduje się w opisie Atlantydy, por. Plato, *Timaeus* III 24E-25A; tenże, *Critias* III 108E. Jeszcze wyraźniej insularny charakter Ekumeny został przedstawiony w opisie ziemi z lotu ptaka, por. tenże, *Phaedo* LIX 110B; zob. też Eratosthenes, F II B, 27, w: GFE, s. 115. 116 (= Strabo, *Geographica* II 5, 6, C. 113); Posidonius Apamensis, F 2(5b), w: Theiler, t. 1, s. 16 (= Strabo, *Geographica* I 1, 8, C. 5); Strabo, *Geographica* II 5, 5, C. 112. 113.

tania. Wiele schematów greckich, szczególnie tych najdawniejszych, cechuje jednoznaczny hellado- i hellenocentryzm.

W formie podsumowania tej części wywodów warto przedstawić graficznie dopiero co scharakteryzowane makro-schematy Ekumeny.



Rys. 1: Podstawowe greckie makro-schematy geograficzne⁵⁵.

Istnieje też w literaturze greckiej specyficzny schemat znanego wówczas świata, przedstawiony w dziele *De hebdomadibus*⁵⁶, wchodzącym w skład *Corpus Hippocraticum*, który może być traktowany jako reminiscencja antropologicznej koncepcji mikro- i makrokosmosu⁵⁷. Zgodnie z tym schematem,

⁵⁵ Schemat B, czyli „parallelogram Efora”, jest inspirowany schematami zamieszczonymi w pracach J. Lelewela (*Historia geografii i odkryć*, s. 19) i W.A. Heidela (*The frame of the ancient Greek maps*, s. 17, rys. 2). Natomiast schemat globusa Kratesa z Mallos ma swój pierwowzór w rekonstrukcji zaproponowanej przez H. Bergera (*Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*, s. 216, rys. 3).

⁵⁶ Schematowi temu autor niniejszych rozważań poświęcił o wiele więcej miejsca w oddanym już do druku artykule: *Etnomedycyna hippokratejska a geopolityczna myśl grecka w V wieku prz. Chr.*, który ukaże się w serii *Studia nad Wiedzą*, t. 4: *Kontrowersje dyskursywne – pomiędzy wiedzą specjalistyczną a praktyką społeczną*, wydawanej przez Instytut Socjologii KUL. Tutaj zamieszczono fragmenty tych rozważań istotne w kontekście niniejszych analiz, por. przyp. 69.

⁵⁷ W polskiej literaturze przedmiotu najgłębszą refleksję na ten temat zawarł w swych artykułach ks. prof. Marian Kurdziałek (1920-1997) – *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu*, w: *O Bogu i człowieku*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1969, 109-125; tenże, *Der Mensch als Abbild des Kosmos*, w: *Der Begriff des Representatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, hrsg. A. Zimmermann, Berlin – New York 1971, 35-75 (= tenże, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, RF 19 (1971) 5-39 = tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem: Studia i artykuły*, Lublin 1996, 271-310); zob. też A. Bednarczyk,

Ekumena dzieli się na siedem części: 1. głową jest Peloponez⁵⁸, 2. szyja to Istm Koryncki, 3. Jonia to przepona, 4. Hellespont stanowi biodra, 5. Bosfor Tracki i Kimeryjski to stopy, 6. Egipt i Morze Egipskie oznacza brzuch, 7. natomiast Morze Czarne i Meotyda są traktowane jako podbrzusze i odbytnica⁵⁹. Schematowi temu poświęcono sporo uwagi⁶⁰, jednak najgłębiej w jego istotę wniknął Wilhelm H. Roscher (1845-1923)⁶¹. On to w swych drobiazgo-

Motywy regulacyjne w rozprawie „De diaeta” z „Corpus Hippocraticum”, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 37 (1992) nr 4, 71-72.

⁵⁸ Peloponez schematyzowano w starożytności również w inny sposób: 1) najbardziej znanym schematem tego półwyspu jest liść platanu, por. Strabo, *Geographica* II 1, 30, C. 83-84; VIII 2, 1, C. 335, por. też Isidorus Characenus, 781 F 12, w: FGrHist, III/C², s. 784, 7 (= tenże, *Mansiones Parthicae* 32, GGM I, s. 256 = Plinius, *Naturalis historia* IV 9); Pomponius Mela, *De chorographia* II 34; Dionysius Periegetes, *Orbis descriptio* 404, GGM II, s. 128; Agathemerus, *Geographiae informatio* V 24, GGM II, s. 484, 8-9; Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 7, 17; Avienus, *Descriptio orbis terrae* 563, GGM II, s. 182; Priscianus, *Periegesis* 401-402, GGM II, s. 193; Stephanus Byzantinus, *Ethnica*, s.v. Πελοπόννησος; Eustathius, *Commentarii* 157, GGM II, s. 245, 32-33; 403, GGM II, s. 291, 22.32; Anonymus, *Paraphrasis* 403-422, GGM II, s. 414-415; *Scholias ad Dionysium* 404, GGM II, s. 446(col. B), 15-23; Nicephorus Blemmides, *Geographia synoptica* 403-419, GGM II, s. 461(col. A-B), 44^A-3^B; zob. także Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV 6, 15, PL 82, 507A: „Arcadia vero sinus Achaiae est, ut platani folium inter Ionium et Aegeum mare exposita” (= Rabanus Maurus, *De universo* XII 4, PL 111, 349D). 2) Mniej znane jest porównanie Peloponezu do głowy wołu, por. Polybius, *Historiae* VII 12, 3 (akropol Messene, czyli góra Itome, i akropol Koryntu, czyli Akrokorynt, to dwa rogi Peloponezu); Strabo, *Geographica* VIII 4, 8, C. 361. 3) Określano go również mianem „Akropolu Hellady”, por. Strabo, *Geographica* VIII 1, 3, C. 334; Phlegon Trallianus, 257 F 1, w: FGrHist, II/B, s. 1161, 1 (= FHG III F 1, s. 603 [col. B]); Eustathius, *Commentarii* 403, GGM II, s. 291, 34-35.

⁵⁹ Pseudo-Hippocrates, *De hebdomadibus* 11 (*Ambrosius latinus* G 108): „Terra autem omnis septem partes habet: caput et faciem, Πελοπονnesum [Pyloponntium Hs], magnarum animarum habitationem. Secundum Ισθμum [Idymus Hs], medella, cervix. Tertia pars, inter viscera <media> [et] praecordia, Ιονια[e] [Iuniae Hs]. Quarta, crura Hell<e>spontus. Quinta, pedes, Bosporus transitus, Trachias et [Ho]c[h]imer<i>us. Sexta, venter, Aegyptus et pelagum Aegyptium. Septima, venter inferior et longao intestinum maius, Ε<u>xinus Pontus et Palus Meot[h]is”.

⁶⁰ Por. W. Kubitschek, *Karten*, RE X 2, Stuttgart 1919, 2048, 15-27; M.L. West, *The cosmology of ‘Hippocrates’ „De hebdomadibus”*, CQ 21 (1971) 365-388; G. Lachenaud, *Connaissance du monde et représentation de l’espace dans Hérodote*, „Ελληνικά” 32 (1980) 50; Gehrke, *Die Geburt der Erdkunde aus dem Geist der Geometrie*, s. 181-182, przyp. 99; F. Le Blay, *Microcosm and macrocosm: the dual direction of analogy in Hippocratic thought and the meteorological tradition*, w: *Hippocrates in Context. Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium* (University of Newcastle, 27-31 August 2002), ed. Ph.J. van der Eijk, Leiden 2005, 251-269 [non vidi]. Na gruncie polskim, por. R. Ganszyniec, *De Graecorum imagine mundi*, „Eos” 35 (1934) 115-116; E. Schnayder, *O mapie antycznej*, „Meander” 10 (1955) 310; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 163-164 i przyp. 2.

⁶¹ Por. W.H. Roscher, *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte: ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Medizin*, Leipzig 1906, 51. Praca ta jest również dostępna w internecie: www.slub-dresden.de/sammlungen/digitale-sammlungen/listenan-sicht [sprawdzono: 23.02.2011]; tenże, *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl: ein Beitrag zur Geschichte der ältesten griechischen Philosophie und*

wych analizach powyższego obrazu świata zwrócił uwagę na kilka ważnych momentów: 1) na znaczenie siódemki zarówno w tytule samego traktatu, jak i w kontekście rzeczony mapy (por. przyp. 61); 2) na zestawienie siedmiu części ciała ludzkiego z siedmioma regionami geograficznymi, które to zestawienie odsyła niejako automatycznie do koncepcji mikro- i makrokosmosu⁶²; 3) na podkreślenie roli Peloponezu poprzez przyznanie mu roli głowy⁶³; 4) oraz na szczególne miejsce Jonii: kraina ta została przedstawiona jako przepo-
na (φρένες lub διάφραγμα – por. przyp. 31, łac. *praecordia*), a ta część ciała była utożsamiana z siedliskiem duszy rozumnej. Co więcej, wśród siedmiu planet „der Mond als Sitz der denkenden Weltseele entspricht sonach ganz deutlich dem Zwerchfell als dem Sitz des menschlichen Verstandes, auch insofern, als er und seine Sphäre ebenso die Grenze zwischen der oberen und unteren Welt bedeuten, wie das Zwerchfell (und der Nabel) die Mitte oder die Scheidewand zwischen dem Ober- und Unterkörper des Menschen bildet”⁶⁴. W ten sposób siedem części ciała ludzkiego zostało powiązanych nie tylko z siedmioma regionami Ekumeny, lecz również z siedmioma ciałami niebieskimi. W konsekwencji powstała potrójny koniunkcja „siódemek”, z jednoczesnym wskazaniem na centrum, którym w przypadku ciała ludzkiego jest przepona – siedziba duszy rozumnej, w przypadku ciał niebieskich księżyc (w pełni) – siedziba duszy (wszech)świata, a w sferze geograficznej *umbilicus mundi* to Jonia. Zestawienie to sugeruje jednoznacznie, że Jonia została tutaj potraktowana jako swego rodzaju „dusza rozumna” Ekumeny. W.H. Roscher starał się także odnaleźć mapę, która mogła ewentualnie być źródłem inspiracji, dla stworzenia tej konstrukcji. Domniemany model znalazł w pracy Heinricha K. Brugscha (1827-1894)⁶⁵. Nie jest to jednak model kartograficzny, lecz kosmograficzny, ukazujący związek pomiędzy egipską boginią nieba – Nut, a bogiem ziemi o imieniu Geb. Najważniejsze w tej konfiguracji dwóch bóstw jest jednak „ekwilibrystyczne” wygięcie ciała boga ziemi, co pozwala na porównanie z przedstawioną wyżej antropomorficzną mapą. Można przy-

Prosaliteratur, Leipzig 1911, 10-13. Praca ta jest dostępna w internecie: www.slub-dresden.de/sammlungen/digitale-sammlungen/listenansicht [sprawdzono: 23.02.2011]; tenże, *Das Alter der Weltkarte in „Hippokrates” Περί ἐβδoμᾶδων und die Reichskarte des Darius Hystaspis*, „Philologus” 70 (1911) 529-531; tenże, *Die neuentdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen und ihre Beurteilung durch H. Diels in der Dt. Lit. Ztg.*, Berlin 1912 = „Sonderabdruck aus «Memnon»” 5 (1912) Heft 3-4, 23-25 i 41; tenże, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl und ihr Verhältnis zum Altpythagoreismus: ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Philosophie und Geographie*, Leipzig 1919, 1-4; zob. też *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, zum erstenmal hrsg. und erläutert von W.H. Roscher, Paderborn 1913 [repr.: New York 1967], 118.

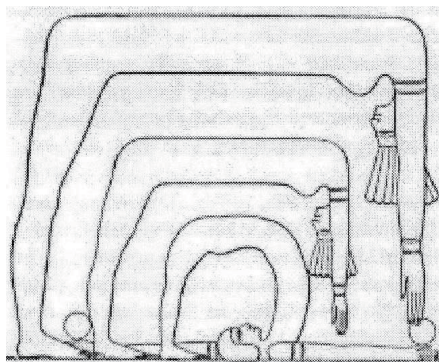
⁶² Por. Roscher, *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift*, s. 16.

⁶³ Por. tamże, s. 28-33.

⁶⁴ Tamże, s. 16. Jeśli chodzi o cały wywód autora na ten temat, por. tamże, s. 13-28.

⁶⁵ Por. H.K. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter nach der Denkmälern*, Leipzig 1891², 211.

jąc, że taki rodzaj przedstawiania Geba, czyli jego nienaturalnie wygięte ciało, mogło być dla Greków potencjalnym źródłem inspiracji.



Rys. 2: Egipska bogini nieba Nut i bóg ziemi Geb⁶⁶.

Z drugiej strony antropomorficzną mapę z *De hebdomadibus* cechuje wręcz skrajny hellado- i hellenocentryzm, który każe jego autorowi powierzyć Jonii funkcję *omphalos*. Scytia i Egipt tymczasem zostały potraktowane z niezwykle wręcz arogancją. W przypadku Egiptu można, być może, mówić o posuniętej do ostatecznych granic ironii, jaką Hellenowie przejawiali niejednokrotnie w stosunku do kultury egipskiej jako takiej⁶⁷. Fakt ten można tłumaczyć z jednej strony greckim poczuciem wyższości w stosunku do północnych i południowych rubieży Ekumeny, z drugiej natomiast można całą tę koncepcję potraktować jako antropomorficzną, czy też anatomiczną karykaturę obrazu świata. Karykatura ta jest jednak wyraźnie zorientowana zgodnie z czterema stronami świata: zachód to Peloponez (Grecja), wschód to grecka Jonia (Azja Mniejsza), północ to Scytia, południe – Egipt. Punktem przecięcia tych dwóch osi świata jest niewzmiankowane w tekście Morze Egejskie.

Obok mapy antropomorficznej z *De hebdomadibus*, historia literatury greckiej zna jeszcze jeden podobny obraz świata, przekazany w hermetycznych

⁶⁶ Por. Roscher, *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift*, s. 12, przyp. 15; zob. tenże, *Die neuentdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen*, rys. 1.

⁶⁷ Warto przypomnieć, że Grecy nadali ironiczne nazwy przynajmniej kilku specyficznie egipskim fenomenom. Dziś nie wyczuwa się już zupełnie owej prześmiewczej ironii, tkwiącej w takich nazwach jak: piramida (πυραμίδς) – pszenna miodowa bułeczka, obelisk (ὀβελίσκος) – rozeń, syrynga (σῦριγξ) – piszczalka/flet (tak Grecy nazywali groby królewskie w Tebach), krokodyl (κροκόδειλος) – jaszczurka (tak jakby ten nilowy potwór był małą, wręcz domową jaszczurką), por. A. Erman, *Die Religion der Ägypter: Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin – Leipzig 1934, 358; E. Zwolski, *Świat egipski u Ajschylosa*, RH 16 (1968) z. 3, 40. Przeciwnie ironicznej interpretacji niektórych nazw nadawanych przez Greków w Egipcie opowiedział się niedawno A. Łukaszewicz, *The Greek name of pyramids*, „Eos” 90 (2003) 53-55.

fragmentach Stobajosa (V w. po Chr.)⁶⁸. Mimo że sam Stobajos jest twórcą z kresu późnej starożytności, to jednak nakreślony przez niego geograficzny schemat świata jest prawdopodobnie znacznie starszy.

Zgodnie z nim w centrum wszechświata leży ziemia⁶⁹. Jej pozycja ma przypominać człowieka patrzącego w niebo. Tak ułożona ziemia dzieli się na części, podobnie jak to ma miejsce w przypadku segmentacji ludzkiego ciała. Ziemia patrzy w niebo, jakby patrzyła w stronę własnego ojca. Jej głowa jest zwrócona na południe, jej prawe ramię znajduje się na wschodzie, lewe na zachodzie, natomiast stopy leżą na północy. Części ciała zaś, które znajdują się między głową a stopami, zwane ogólnie środkowymi, leżą w obszarze pomiędzy południem a północą.⁷⁰ W ten sposób Egipt został zlokalizowany w centrum ziemi tak, jak serce zostało umieszczone w centrum ludzkiego ciała, ponieważ serce jest siedzibą duszy. W najgorszym świetle zostały przedstawione ludy północy, gdzie zimny klimat ma korespondować z naturą mieszkańców tego regionu, których zarówno ciała, jak i umysły mają być niemal w stanie hibernacji⁷¹.

Powyższy schemat antropomorficzny, pomimo formalnego podobieństwa różni się jednak znacznie od schematu zawartego w *De hebdomadibus*, ponieważ jest tu wyraźnie mowa o czterech stronach świata. Ludy wschodnich, zachodnich, północnych i południowych krańców zamieszkałej ziemi nie zostały jednak wskazane imiennie. Jeśli chodzi o orientację omawianej mapy, to idąc za położeniem głowy należy wnosić, że mapa ta była zorientowana na południe. W konsekwencji schemat ten przypomina w dużym stopniu również zorientowany na południe „parallelogram Efora”, którego równoległoboczny schemat Ekumeny przypisuje jednak jej obrzeża konkretnym ludom. Warto przy tym pamiętać, że przedstawioną tutaj wersję „parallelogramu Efora” (por. rys. 1B) przekazał potomnym Egipcjanin, Kosmas Indikopleustes (VI wiek po Chr.), żeglarz i mieszkaniec Aleksandrii, dla którego również głównym punktem odniesienia mapy było południe (por. przyp. 23 i 24), podczas gdy sam Efor z Kyme (ok. 400-330 prz. Chr.) mógł zgodnie z tradycją grecką oriento-

⁶⁸ Por. K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921, 380 i 382-383; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, 93; J. Mansfeld, *The Pseudo-Hippocratic Tract Περὶ ἐβδომύδων ch. 1-11 and Greek Philosophy*, Assen 1971, 20, przyp. 88. Za polskie wprowadzenie do zagadnień hermetyzmu jako takiego, można uznać pracę T. Zielińskiego, *Hermes Trismegistos. Studium z cyklu: Współzawodnicy chrześcijaństwa*, Zamość 1920; zob. też A. Sowińska, *The origins of Hermes Trismegistos and his philosophy. The theory of Tadeusz Zieliński*, „Scripta Classica” 7 (2010) 85-90.

⁶⁹ Także i ten schemat jest szerzej analizowany w oddanym już do druku artykule: *Etnomedycyna hippokratejska a geopolityczna myśl grecka w V wieku prz. Chr.*, por. przyp. 56.

⁷⁰ Por. *Corpus Hermeticum*/(*Hermès Trismégiste*), t. 4: *Fragments extraits de Stobée (XXII-XXIX)*, texte établi et traduit A.J. Festugière; *Fragments divers*, texte établi par A.D. Nock, trad. par A.J. Festugière, Paris 1972², 55, 27 - 56, 8 (Fragment XXIV 11) ; zob. też tamże, s. 61-62, przyp. 31.

⁷¹ Por. *Corpus Hermeticum*/(*Hermès Trismégiste*), t. 4, s. 57, 19-21 (Fragment XXIV 14) ; zob. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 226-227, przyp. 234; s. 336, przyp. 43.

wać swój ekumeniczny schemat ku północy. Z drugiej strony istnieje pewne realne podobieństwo „schematu Stobajosa” do schematu hippokratejskiego przedstawionego w *De hebdomadibus*. Zasadza się ono na przyznaniu głównej roli nie głowie, lecz sercu (*cor*) i przeponie (*praecordia*). W konsekwencji w roli *umbilicus mundi* występują odpowiednio Egipt i Jonia. „Schemat Stobajosa” zawarty w *Corpus Hermeticum* gloryfikuje Egipt, natomiast traktat *De hebdomadibus* zawarty w *Corpus Hippocraticum* opowiada się jednoznacznie za wyższością Hellenów nad innymi ludami Ekumeny.

„Schemat Stobajosa”, obok pewnych analogii z „parallelogramem Efora” oraz pokrewieństwa idei z przedstawionym wyżej schematem Ekumeny, zarysowanym w piśmie *De hebdomadibus*, zdradza również silne związki z jednym z najważniejszych makro-schematów Ekumeny inspirowanych Biblią. Można w nim bowiem dostrzec dalekie echo najstarszego znanego dziś tekstu akrostychu imienia Adam, który to akrostych łączy cztery greckie litery tego imienia z pierwszymi greckimi literami nazw czterech stron świata (Ἀνατολή – wschód; Δύσις – zachód; Ἄρκτος – północ; Μεσημβρία – południe⁷², por. rys. 3A). Jest to fragment zachowany w III księdze *Oracula Sibyllina*. Tekst ten powstał w łonie hellenistycznej diaspory żydowskiej w Egipcie, w połowie II wieku prz. Chr.⁷³ i brzmi następująco: „αὐτὸς δὲ θεὸς ἐστὶ ὁ πλάσας τετραγράμματος Ἀδὰμ/τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὖνομα πληρώσαντα/ἄντολιν τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον”⁷⁴. Jak widać, dwa ostatnie kierunki kardynalne zostały tutaj zacytowane w odwrotnej kolejności. W konsekwencji zamiast słowa ADAM tworzą one termin ADMA. Uważa się, że umieszczenie południa przed północą jest prawdopodobnie konsekwencją przyjęcia egipskiego punktu widzenia w geografii, gdzie podstawowa

⁷² Istnieje kilka dość obszernych zestawień tekstów źródłowych zawierających rzeczony akrostych, por. M. Förster, *Adams Erschaffung und Namengebung: Ein lateinische Fragment des s. g. slawischen Henoch*, „Archiv für Religionswissenschaft” 11 (1908) 477-529, spec. s. 478, przyp. 2-5 i s. 515, przyp. 4; E. Turdeanu, *Dieu créa l'homme de huit éléments et tira son nom des quatre coins du monde*, „Revue des Études Roumaines” 13-14 (1974) 163-194, spec. s. 184-189 [repr. w: tenże, *Apocryphes slaves et roumaines de l'Ancient Testament*, Leiden 1981, 404-435, spec. s. 425-430]; H.L.C. Tristram, *Der „homo octipartitus” in der irischen und altenglischen Literatur*, „Zeitschrift für Celtische Philologie” 34 (1975) 119-153, spec. s. 145-149; D. Cerbelaud, *Le nom d'Adam et les points cardinaux: Recherches sur un thème patristique*, VigCh 38 (1984) 285-301; Ch. Böttrich, *Adam als Mikrokosmos: Eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch*, Frankfurt am Main 1995, 59-72. Na gruncie polskim, por. W. Berschin, *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. K. Liman, Gniezno 2003, 91-92 oraz 198, przyp. 4 i s. 200-201; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 164-218; tenże, *Gdzie leży Raj? Biblia a średniowieczny obraz świata*, w: *Sympozja Kazimierskie*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2005, 116, przyp. 103; tenże, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, VoxP 28 (2008) t. 52, 471-488.

⁷³ Por. Böttrich, *Adam als Mikrokosmos*, s. 23 i przyp. 80; zob. też Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 165-166.

⁷⁴ *Oracula Sibyllina* III 24-26, GCS 8, 47-48.

oś świata odpowiadała biegowi Nilu, czyli była to oś południe-północ i taka też była przypuszczalnie orientacja map⁷⁵. W tym sensie zarówno akrostych imienia Adam w wersji podanej przez cytowaną wyżej trzecią księgę *Oracula Sibyllina*, jak i „parallelogram Efora” w wersji Kosmasy Indikopleustesa są z sobą kompatybilne, co wynika z faktu, że oba te źródła powstały w Egipcie. Sugerują one, że geneza schematu zawartego u Stobajosa może sięgać nawet okresu hellenistycznego. „Akrostych ten pojawia się często w patrystycznych i średniowiecznych źródłach greckich, łacińskich, iryjskich, staroangielskich, starofrancuskich, słowiańskich oraz w wielu przedstawieniach graficznych i kartograficznych. W konsekwencji przyjęcia takiej interpretacji słowa Adam nie chodzi o ziemię jako taką, lecz o ziemię rozumianą jako obszar zamieszkały przez ludzi-Adamitów, czyli jako Ekumenę. Granice owej zamieszkałej Ziemi-Ekumeny nie zostały jednak sprecyzowane. Są one wszędzie tam, gdzie pojawia się człowiek-Adam”⁷⁶. Powstaje w ten sposób obraz Adama-Giganta, którego głowa jest na wschodzie, czyli w miejscu biblijnego Edenu (Rdz 2, 8), nogi zaś stanowią krańce zachodu. Natomiast jego ręce rozpięte są w stronę południa i północy. Schemat ten był niewątpliwie inspirowany omówionymi wyżej koncepcjami antropomorficznymi. Różni się jednak od nich zasadniczo tym, że powstał na bazie zakodowanego w grece akrostychu, a nie spekulacji. Akrostych ten odczytano bowiem z samej natury Ekumeny, czyli ze znanych powszechnie nazw czterech stron świata. Schematu tego nie skonstruowano więc drogą spekulacji, lecz odkryto to, co zostało „zaszyfrowane” w Boskim dziele stworzenia. Co więcej, schemat ten nie był antropomorficzny, lecz geometryczny. Wpasowywał się bowiem dobrze zarówno w schemat koła, jak i czworoboku (najlepiej kwadratu). Ponieważ zaś odkrycia tego dokonano dzięki językowi greckiemu, odkrycie to nobilitowało ten język, ponieważ greka jawi się tutaj jako nośnik „kodu Objawienia”. Nowej siły nadała temu starotestamentalnemu akrostychowi Pawłowa typologia Adam-Chrystus (1Kor 15, 22; por. Rz 5, 12-21). Wówczas Adama-Giganta zastępuje Chrystus-Gigant. W konsekwencji schemat ten nabrał nowego dynamicznego wyrazu, odsyłając do obrazu ramion Krzyża, który w ten sposób stał się schematem Ekumeny⁷⁷. Schemat ten nawiązywał również w pewien sposób do platońskich spekulacji na temat X-kształtnej Duszy Świata⁷⁸. Potwierdzają to też liczne świadectwa

⁷⁵ Por. Böttrich, *Adam als Mikrokosmos*, s. 24 i przyp. 84; zob. też, *Das slavische Henochbuch*, übersetzt Ch. Böttrich, Gütersloh 1995, 919, przyp. 13b; Kochanek, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 472, przyp. 3.

⁷⁶ Kochanek, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 472.

⁷⁷ Por. J. Daniélou, *Le signe de la croix*, „La Table Ronde” 120 (1957) 38; zob. też Kochanek, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 474.

⁷⁸ Por. Plato, *Timaeus* VIII 36B-C; zob. W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, ZNW 14 (1913) 273-285; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1966³, s. 58: „Was Platon im Timaios aus alter pythagoräischen Weisheit von der sich im himmlischen Chi zeigenden Weltseele schrieb, das liest nun der antike Christ wie eine schon den Heiden aufgegagan-

patrystyczne⁷⁹. W ten sposób chrześcijaństwo odniosło się niejako do wcześniejszych, zarówno egipskich jak i greckich rozważań, łączących geografię z psychologią. W konsekwencji przygotowano grunt pod ideę Chrystusa Pantokratora, która zastąpiła w sposób niejako naturalny prastarą bliskowschodnią koncepcję *šar kibrat erbettim* – „władcy czterech stron świata”⁸⁰. Akrostych imienia Adam na swój sposób „pogodził” geometrię i geograficzny antropomorfizm. Pewna logika schematyzacji Ekumeny zatoczywszy ogromne koło powróciła, lecz uległa w międzyczasie daleko idącej transformacji, która przystosowała ją do potrzeb ideologicznie nowego obrazu świata. Obraz ten był pod silnym wpływem Nowego Testamentu i jego teologii krzyża.

Staurologia była też prawdopodobnie silnym argumentem przemawiającym za przejściem antycznej idei kulistości ziemi, wspartej Kratesową teorią „pasów oceanicznych”. Można przypuszczać, że to właśnie ta ostatnia teoria była niezwykle atrakcyjna dla autorów chrześcijańskich, starających się odczytywać zakodowane w stworzonej naturze znaki Krzyża⁸¹. O ile jednak akrostych imienia Adam

gene Ahnung des weltbauenden Logos, der am Kreuz hängend den Kosmos zusammenfaßt und um das Mysterium des Kreuzes schwingen läßt”; Kochanek, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 474, przyp. 12.

⁷⁹ Jeśli chodzi o zestawienie tych miejsc, por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 210-211, przyp. 175.

⁸⁰ Por. tenże, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 473-483.

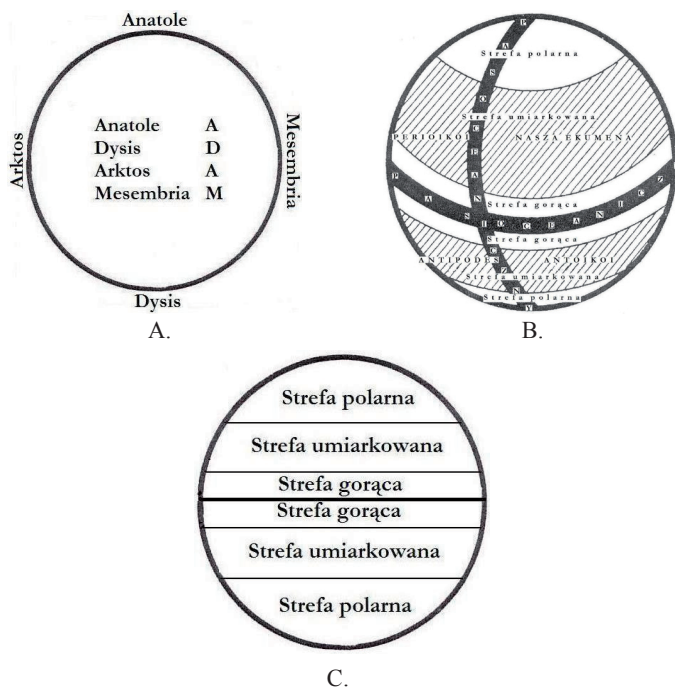
⁸¹ Odkrywanie schematu krzyża w świecie było swoistym ćwiczeniem, mającym potwierdzić prawdę ewangeliczną, por. Iustinus Martyr, *Apologia* I 55, 3, 7-10, PG 6, 412B; tamże I 55, 4, 10-14, PG 6, 412B: „Τὸ δὲ ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἀλόγων ζώων διαφέρει, ἢ τῷ ὀρθόν τε εἶναι, καὶ ἔκτασιν χειρῶν, [...] καὶ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ”; Tertullianus, *Adversus Iudaeos* 10, 48-49, CSEL 70, 303 lub CCL 2, 1376, 48-49 lub PL 2, 666B: „nam et in antenna naui, quae crucis pars est”; tenże, *Adversus Marcionem* III 18, CSEL 47, 407, 14-20 lub CCL 1, 532, 14-533, 20 lub SCh 399, 162, 47-54 lub PL 2, 347A: „iam vero Moyses [...] expansis manibus orat [...], quando [...] crucis [...] erat habitus necessarius [por. Wj 17,8-13]”; tenże, *Ad nationes* I 12, CSEL 20, 82, 15-16 lub CCL 1, 31, 16-17 lub PL 1, 649A-B: „si statueris hominem manibus expansis, imaginem crucis feceris”; tenże, *Apologeticum* 16, 7, 31-32, CSEL 69, 43 lub CCL 1, 116, 30-31 lub PL 1, 422A: „Pars crucis est omne robur, quod erecta statione defigitur”; tenże, *De oratione* 14, CSEL 20, 189, 12-14 lub CCL 1, 265, 6-8 lub PL 1, 1273A: „nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus [manus], et dominicam passionem modulentes et orantes confitemur Christo”; tamże 29, CSEL 20, 200, 8-10 lub CCL 1, 274, 34-36 lub PL 1, 1304B: „Sed et aves tunc exurgentes eriguntur ad coelum et alarum crucem pro manibus expandunt et dicunt aliquid quod oratio videatur”; *Odae Salomonis* 27, 1-3; 42, 1; Minucius Felix, *Octavius* 29, 8, CSEL 2, 43, 10-15 lub PL 3, 346B: „signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum uelis tumentibus vehitur, cum expansis palmulis labitur: et cum erigitur iugum, crucis signum est, et cum homo porrectis manibus Deum pura mente veneratur, ita signo crucis aut ratio naturalis innititur aut vestra religio formatur”; Origenes, *Homiliae in Exodum* III 3, 182-188 lub SCh 321, 112 lub GCS 29, 170, 19-25 lub PG 12, 316C-D: „Et vere illud impletur in nobis in quo Moyses dedit figuram: cum enim ipse elevaret manus, vincebatur Amalech [por. Wj 17,8-13]; „[...] Ita ergo etiam nos in virtute crucis Christi extollamus brachia et elevamus in oratione sanctas manus [...], ut Domini mereamur auxilium”; Cyprianus, *Ad Quirinum (Testimonia)* II 21, CSEL 3/1, 89, 10-11 lub PL 4, 744B: „Hoc signo crucis et Amalech victus est ab Jesu per Moysen [por. Wj 17,8-13]”; Ps-Methodius, *Homilia de cru-*

tworzył „krzyż ekumeniczny” (por. rys. 3A), o tyle „pasy oceaniczne” Kratesa tworzyły „krzyż wszechziemski” (por. rys. 3B). W konsekwencji powstał pewien geometryczny makro-schemat świata. Globus Kratesa doczekał się też swoistej naukowej mutacji, którą stały się (choć miało to miejsce znacznie później) tzw. „mapy strefowe” Makrobiasza (por. rys. 3C)⁸². Warto przy tym zwrócić uwagę

ce et passione Christi, PG 18, 400C-D: „τά τε γὰρ ὄρνεα ὑψιπετοῦντα τὸ σταυροειδὲς κατὰ τὴν ἔκτασιν τῶν περὺρων σχῆμα αἰνίσσονται· αὐτός τε ἄνθρωπος, τὰς χεῖρας πετάσας, οὐδὲν ἄλλο ὑπάρχων φαίνεται ἢ τοῦτο”; Maximus Taurinensis, *Sermones* 37, 2, 30-31, CCL 23, 145 lub PL 57, 339D: „Arbor enim quaedam in navi est crux in Ecclesia”; tamże 38, 2, 19-20, CCL 23, 149 lub PL 57, 342B: „Sicut autem Ecclesia sine cruce stare non potest, ita et sine arbore navis infirma est”; tamże 38, 3, 32-34, CCL 23, 149 lub PL 57, 342C-343A: „Ipsius etiam incessus hominis, cum manus levaverit, crucem pignit; atque ideo elevatis manibus orare praecipimur, ut ipso quoque membrorum gestu passionem domini fateamur”; Ps-Hieronymus, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum* 15, PL 30, 638A: „Aves, quando volant ad aethera, formam crucis assumunt; homo natans per aquas, vel orans, forma crucis vehitur. Navis per maria, antenna cruci similata sufflatur. T littera, signum salutis et crucis describitur”; Bernardus Clarae-Vallensis, *Sermones in vigilia nativitatis Domini* 4, 7, PL 183, 103B: „Homo [...] formam crucis habet: quam, si manus extenderit, exprimet manifestius”; Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae*, PL 172, 945A: „Hominem quoque in modum crucis formavit, quia perditum per crucem reparare praedestinavit”. Przypis powyższy pochodzi z: Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 215-216, przyp. 193; zob. Rahner, *Griechische Mythen*, s. 281-328; tenże, *Antenna crucis 4: Das Kreuz als Mastbaum und Antenna*, ZKTh 75 (1953) 129-173; P. Yousif, *Le symbolisme de la croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe*, w: *Symposium Syriacum* (13-17 IX 1976, Chantilly), OCA 205, Rome 1978, 207-227; P. Rosiński, *Najwcześniejsze formy krzyża Chrystusowego*, VoxP 3 (1983) z. 4, 178-179; T. Kaczmarek, *Moc krzyża świętego. Uwagi z teologii III wieku*, VoxP 4 (1984) z. 6-7, 166-169; S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, 165-168, L. Wojciechowski, *Drzewo przenajszlachetniejsze. Problematyka Drzewa Krzyża w chrześcijaństwie zachodnim (IV – pol. XVII w.). Od legend do kontrowersji wyznaniowych i piśmiennictwa specjalistycznego*, Lublin 2003, 196 i 232-234 oraz ilustracje 11 i 14-18.

⁸² Fakt ten bardzo mocno podkreśla w swych publikacjach m.in. Anna-Dorothee von den Brincken, por. też, *Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 24 (1968) 134 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. Th. Szabó, Göttingen 2008, 32); też, *Die Kugelgestalt der Erde in der Kartographie des Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte” 58 (1976) 85-87 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 194-196); też, *Raum und Zeit in der Geschichtsenzyklopädie des hohen Mittelalters*, „Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen” 96 (1981) 10-12 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 229-230); też, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker und -kartographen*, w: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* (23-29 aprile 1981), t. 1, Spoleto 1983, 394-395 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 253); też, *Kartographische Quellen. Welt-, See- und Regionalkarten*, Turnhout 1988, 33, 35 i 82; też, *Das geographische Weltbild um 1300*, w: *Das geographische Weltbild um 1300. Politik im Spannungsfeld von Wissen, Mythos und Fiktion*, hrsg. P. Moraw, Berlin 1989, 12-13 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 327-329); też, *Der vierte Erdteil in der Kartographie des Hochmittelalters*, w: *Reisen in reale und mythische Ferne. Reisenliteratur in Mittelalter und Renaissance*, hrsg. P. Wunderli, Düsseldorf 1993, 17-19 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 433-435); też, *Terrae Incognitae. Zur Umschreibung empirisch noch unerschlossener Räume in lateinischen Quellen des Mittelalters*

na to, że schemat Ekumeny był zorientowany ku wschodowi, a zatem w stronę biblijnego Raju, podczas gdy schemat globusa Kratesa z Mallos przyjmował za główny punkt odniesienia północ. Kwestia ta na gruncie *stricto* teologicznym może skłaniać do wielowątkowych refleksji. Tutaj jednak, czyli na gruncie historii geo- i kartografii, należy podnieść jedną, lecz prawdopodobnie zasadniczą kwestię: otóż w obu wypadkach chodzi o krzyż równoramienny. Owa równoramiennność krzyża sugeruje jednakową wartość wszystkich czterech stron świata. Logika ta idzie w parze z ewangeliczną ideą rozesłania Apostołów (Mt 28, 19; Mk 16, 15; J 20, 21; Dz 1, 8; por. J 17, 18; Dz 2, 1-11), którzy mają dotrzeć do wszystkich ludzi, bez względu na miejsce ich pobytu. Krzyż równoramienny, czyli łatwy do wpisania w figury „doskonałe”, takie jak okrąg i kwadrat, jest odzwierciedleniem wartości misji, którą mają do spełnienia posłańcy samego Boga.



Rys. 3: Podstawowe schematy chrześcijańskiej geo- i kartografii: A. Akrostych imienia Adam, B. Globus Kratesa z Mallos, C. Tzw. „mapa strefowa” Makrobisza, upraszczająca schemat globusa Kratesa z Mallos⁸³.

bis in die Entdeckungszeit, w: *Raum und Raumverstellungen*, hrsg. J.A. Aertsen – A. Speer, Berlin – New York 1998, 562-563 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 525); też, *Das Weltbild des irischen Seefahrer-Heiligen Brendan in der Sicht des 12. Jahrhunderts*, „Cartographica Helvetica” 21 (2000) 17 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 587).

⁸³ Pierwszy z trzech powyższych schematów (rys. 3A) jest „dziełem” autora niniejszego artykułu, por. Kochanek, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 471. Drugi schemat (rys. 3B) jest zmodyfikowaną przez tegoż autora (dodano napisy) wersją rekonstrukcji globusa Kratesa z Mallos, zaproponowaną swego czasu przez A.D. von den Brincken, por. też, *Die Kugelgestalt der Erde*, s. 79,

Jednak chrześcijańska koncepcja ekumeny miała swe korzenie nie tylko w źródłach antycznych i w Nowym Testamencie, lecz również w Starym Przymierzu, którego księgi inspirowały niekiedy do nieco innego postrzegania obrazu świata, niż to wyżej przedstawiono. Chodzi tutaj głównie o teksty związane z przymierzem synajskim Mojżesza, przedstawionym w Księdze Wyjścia. W tym kontekście ważne są przede wszystkim: 1) zasady konstrukcji prostokątnej Arki Przymierza (Wj 25, 10; 37, 1); 2) korespondujący z kształtem Arki prostokątny przybytek („Namiot Spotkania”), zorientowany zgodnie z czterema stronami świata, gdzie w miejscu najświętszym miała stać arka (Wj 26, 15-37; 36, 20-34); 3) opis kwadratowego ołtarza całopalnego (Wj 27, 1; 38, 1); 4) opis prostokątnego dziedzińca przybytku (korespondującego zarówno z kształtem przybytku, jak i samej Arki Przymierza), który był również zorientowany zgodnie z czterema stronami świata (Wj 27, 9-19; 38, 9-13). Ten koncentryczny schemat znajduje swe ostateczne „domknięcie” w opisie rozmieszczenia obozujących na pustyni plemion Izraela wokół dziedzińca przybytku, podanym w Księdze Liczb (Lb 2, 3.10.18.25). Ta horyzontalna struktura znalazła swe wertykalne dopełnienie w Księdze Izajasza (Iz 40, 22c-d): „on rozciągnął niebiosa jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny”⁸⁴. Powyższe teksty Księgi Wyjścia znajdują swe uzupełnienie w opisach świątyni. Pierwszy z nich odnosi się do prostokątnej budowli wzniesionej przez Salomona (1Krl 6, 2-38), drugi natomiast do wizji przyszłej świątyni z Księgi Ezechiela, która zawiera zarówno ideę geometryzacji przestrzeni, jak i orientacji zgodnej z czterema stronami świata, a istotą tego założenia architektonicznego jest koncentryczny plan całości (Ez 40, 1-44, 3). Z tej też perspektywy należy rozpatrywać pierwsze chrześcijańskie schematy geograficzne *sensu stricto*, związane z imionami trzech autorów działających w II wieku: Teofila z Antiochii († 182), Tacjana (ok. 130-193) i Ireneusza z Lyonu (ok. 140-202).

Teofil, będąc zdecydowanym przeciwnikiem idei kulistości ziemi⁸⁵, wyszedł od wspomnianego już wersu Księgi Izajasza (40, 22), który pozwalał na

rys. 1 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 188); też, *Das geographische Weltbild um 1300*, s. 13, rys. 1 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 328, rys. 1); też, *Der vierte Erdteil*, s. 18, rys. 1 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 434, rys. 1); też, *Terrae Incognitae*, s. 559, rys. 1 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 521). Również tzw. „mapa strefowa” Makrobisza (rys. 3C) jest inspirowana schematem niemieckiej badaczki, por. też, *Mappa mundi und Chronographia*, s. 134 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 32); też, *Die Kugelgestalt der Erde*, s. 86, rys. 2 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 195); też, *Das geographische Weltbild um 1300*, s. 13, rys. 2 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 328, rys. 2); też, *Der vierte Erdteil*, s. 19, rys. 2 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 434, rys. 2); też, *Terrae Incognitae*, s. 563, rys. 2 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 525).

⁸⁴ Polski przekład za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1980³.

⁸⁵ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 32, SCh 20, 182 lub PG 6, 1105B, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, 430-431.

stworzenie prostego schematu *universum*, przedstawiając go w formie namiotu o podstawie prostokąta, co sugerowało podobieństwo do Mojżeszowego „Namiotu Spotkania” i tak też rzecz starał się przedstawić Antiocheńczyk⁸⁶. W ten sposób nad prostokątną Ekumeną rozciągało się prostokątne niebo. Schemat, przywołujący na myśl „parallelogram Efora” (por. rys. 1B)⁸⁷, stał się prosty i łatwy do zapamiętania. Następny element swego schematu zaczerpnął Teofil z opisu budowy wieży Babel (Rdz 11, 1-9), czyli z perykopy wyjaśniającej przyczyny rozproszenia i wielości ludów oraz różnorodności języków. W jego opinii ludzie opuszczając Babel udali się początkowo w trzech kierunkach: na wschód, na południe i na zachód, a dopiero później na północ⁸⁸. Takie postawienia sprawy przypomina z kolei tezę Herodota, w myśl której Scytowie mieli być najmłodszym ludem Ekumeny⁸⁹. W konsekwencji schematyzacja Teofila zawierała zarówno elementy biblijne, jak i nawiązania do powszechnie w jego epoce znanych, dawnych schematów greckich, co ułatwiało zapewne zrozumienie biblijnego obrazu świata chrześcijanom, nie pochodzącym z kręgu judaizmu.

Wizja kształtu Ekumeny Tacjana Syryjczyka jest w porównaniu ze schematem Teofila jeszcze bardziej uproszczona. Jego zamieszkała ziemia miała kształt kwadratu, co jednoznacznie sugerowało biblijną ideę centrum i peryferii⁹⁰.

Za autorytetem tekstów związanych z przymierzem synajskim Mojżesza siedł także Ireneusz z Lyonu przedstawiając, podobnie jak Teofil z Antiochii, schemat Ekumeny w formie prostokąta⁹¹.

Prostota tych trzech schematów staje się lepiej zrozumiała, jeśli weźmie się pod uwagę ich, jakby dziś powiedziano, kontekst duszpasterski. Wspomniani autorzy nie mieli bowiem na celu wgłębiania się w meandry współczesnej im geo- i kartografii, ale ich troską było głoszenie Ewangelii, zgodnie z ostatnim nakazem Chrystusa, zawartym w cytowanej wyżej formule tzw. rozesłania Apostołów. Ekumena jest tu tylko miejscem akcji. Ponieważ jednak Biblia sugeruje pewien obraz świata, jej propagatorzy nie mogli go pomijać w swych teologicznych rozważaniach.

⁸⁶ Por. tamże II 13, Sch 20, 132-134 lub PG 6, 1073A, BOK 24, 411-412.

⁸⁷ Schemat geograficzny Teofila zrekonstruował Robert Grant (*Patristica*, s. 227).

⁸⁸ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 32, Sch 20, 182 lub PG 6, 1105A-B, BOK 24, 431.

⁸⁹ Por. Herodotus, *Historia* IV 5.

⁹⁰ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 20, PG 6, 852B, lub ed. M. Whittaker: *Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982, 40, 24-29, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, 334. Również schemat Tacjanowego obrazu świata zrekonstruował R. Grant (*Patristica*, s. 226); zob. Wolska, *Geographie*, s. 183.

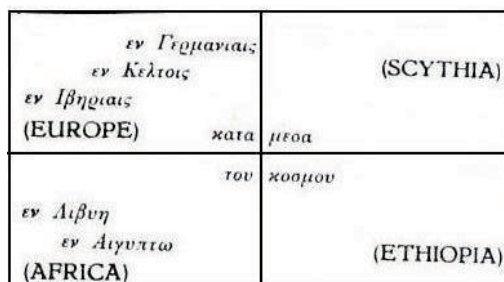
⁹¹ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 10, 2, Sch 264, s. 159-160 lub PG 7, 552B-553A; tamże, III 11, 8, Sch 211, 161-162; zob. Grant, *Patristica*, s. 226 (znajduje się tu rekonstrukcja Ireneuszowego obrazu Ekumeny).



A.



B.



C.

Rys. 4: A. Schemat Ireneusza z Lyonu (por. przyp. 91); B. Schemat Teofila z Antiochii (por. przyp. 87); C. Schemat Tacjana Syryjczyka (por. przyp. 90).

Na gruncie powyższych założeń stał również Orygenes (185-254). W swym komentarzu do Księgi Wyjścia Aleksandryczyk widział schemat świata w opisie dopiero co przywołanego Mojżeszowego Namiotu Spotkania i stwierdził jednoznacznie, że „tabernaculum hoc totius mundi tenet figuram”⁹². Egzegeta aleksandryjski miał na tym polu znakomitego poprzednika w osobie Filona Aleksandryjskiego (ok. 15 p.n.e.-50 n.e.). Do tego ostatniego nawiązywał też Józef Flawiusz (ok. 37-ok. 100 po Chr.). Wypowiadał się w tym względzie również wspomniany już Teofil Antiocheński oraz Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 215 n.e.). Później zaś zabierali głos w tej materii m.in. czołowi egzegeci szkoły antiocheńskiej: Diodor z Tarsu (zm. ok. 394 n.e.), Teodor z Mopsuestii (ok. 352-428 n.e.) i Teodoret z Cyru (ok. 393-ok. 466 n.e.). Ślady koncepcji Filona widoczne są także u Pseudo-Chryzostoma (V w.)⁹³. Niewątpliwą zasługą Orygenesza było jednak to, że poprzez swą egzegezę pogłębił symbolikę teologiczną biblijnego obrazu świata.

⁹² Por. Origenes, *In Exodum hom.* 9, 4, 3-4, SCh 321, 294 lub GCS 29, 240, 23-24 lub PG 12, 366A, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/1, 244-246.

⁹³ Por. Philo Alexandrinus, *De monarchia* II 1; tenże, *De opificio mundi* 2 i 10; tenże, *De vita*

Do rozważań wzorowanych na Teofilu Antiocheńskim powrócił w kilka wieków później wspomniany już Kosmas Indikopleustes, który również odwołał się do tekstu Księgi Izajasza (40, 22)⁹⁴. Także on nawiązał do idei Mojżeszowego „Namiotu Spotkania”⁹⁵, lecz odniesienie to stanowiło dla niego swoisty wątek pomocniczy. Schemat Kosmasa, mimo że autor poświęcił mu w zasadzie dzieło swego życia, czyli napisany około roku 550 traktat *Topographia Christiana*⁹⁶, nie stał się znaczącym schematem *universum* w żadnym kręgu cywilizacji chrześcijańskiej, z wyjątkiem Rosji⁹⁷.

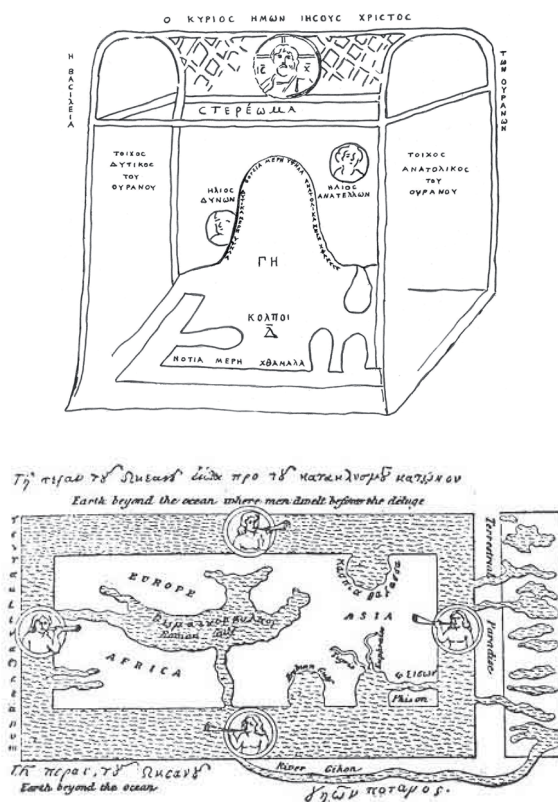
Moysis II 82, 101; Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* III 6, 4, 123; tamże III 7, 7, 181, tłum. Z. Kubiak: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962, 193-194 i 199; Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 6, 33, 2, GCS 15(52), 347, 14-18 lub Sch 278, 78, lub PG 9, 57A; tamże V 6, 34, 7, GCS 15(52), 348, 20-349, 1 lub Sch 278, 80 lub PG 9, 60A, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 30 i 31; Diodorus Tharsensis, *Contra fatum*, w: Photius, *Bibliotheca* 223, PG 103, 872B, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 3: *Kodeksy 223-237*, Warszawa 1988, 33; R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 141, Città del Vaticano 1948, 26, n. 1; Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, Reproduction phototypique du ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Collected Library, Birmingham), traduction, introduction, index par Raymond Tonneau en collaboration avec R. Devreesse, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949 (Studi e Testi, 145), s. 326 (= fol 82v: fotokopia tekstu syryjskiego) = s. 327 (przekład francuski); Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Exodum*, 60, PG 80, 281A i 281D-284A; tenże, *Interpretatio Epistulae ad Hebraeos* 8, PG 82, 737D; Ps-Chrysostomus, *In laudem conceptionis sancti Ioannis prophetae, praecursoris et baptistae*, PG 50, 787-788. Kwestię symboliki „Namiotu Spotkania” oraz związanej z nią schematyzacji „universum” analizuje szerzej Wanda Wolska, por. też, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, s. 41, 113-118, 131, 136 i 150.

⁹⁴ Cosmas Indicopleustes, *Topographia Christiana* II 9, 21-24, Sch 141, 315 lub PG 88, 77B; II 17, 8-9, Sch 141, 321 lub PG 88, 81A; IV 4, 2-3, Sch 141, 539 lub PG 88, 184B; VII 84, 1-3, Sch 197, 147 lub PG 88, 380D; VIII 20, 9-10, Sch 197, 191 lub PG 88, 396C; VIII 24, 5, Sch 197, 195 lub PG 88, 397C; X 31, 3-4, Sch 197, 269 lub PG 88, 424A; XII 13, 2, Sch 197, 375 lub PG 88, 457D.

⁹⁵ Por. tamże (Prologus secundus) 6, 5-16, Sch 141, 267-269 lub PG 88, 56C-D; II 19, 1-8, Sch 141, 323 lub PG 88, 81B; II 35, 1-4, Sch 141, 341 lub PG 88, 89D-92A; II 48, 1-16, Sch 141, 357 lub PG 88, 97C; V 20, 1-3, Sch 159, 39 lub PG 88, 201A.

⁹⁶ W aspekcie *stricto* geograficznym dzieło Kosmasa było kilkakrotnie już przedmiotem niekiedy nawet obszernych publikacji monograficznych, por. G.L. Bertolini, *Su la cosmografia di Cosma Indicopleustes*, „Bollettino della Società Geografica Italiana” 48 (1911) 1455-1497; H. Winter, *Die Weltkarte des Kosmas Indikopleustes, 535-547 AD*, „Die Erde” 86 (1955) 63-68; B. Schleißheimer, *Kosmas Indikopleustes ein altchristliches Weltbild*, München 1959; Wolska, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, passim; też, *La „Topographie chrétienne” de Cosmas Indicopleustès: hypothèses sur quelques thèmes de son illustration*, REB 48 (1990) 155-191; M. Kominko, *The world of Cosmas: universe described and depicted in byzantine manuscripts of the Christian Topography*, Oxford 2006 [non vidi]; zob. też K. Kitamura, *Cosmas Indicopleustès et la figure de la terre*, w: *Moise géographie – Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l’espace*, éd. A. Desreumaux – F. Schmidt, Paris 1988, 79-98; M. Kominko, *The map of Cosmas, the Albi map, and the tradition of ancient geography*, „Mediterranean Historical Review” 20 (2005) 163-186 [non vidi].

⁹⁷ Por. Wolska, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, s. 183 i przyp. 1; N. Ross, *L’image du monde physique en Russie à la fin du XIV^e siècle*, „Cahiers du Monde Russe et



Rys. 5: Przerisy schematu Ekumeny Kosmasa Indikopleustesa⁹⁸.

Innym rodzajem patrystycznego schematu Ekumeny jest tzw. mapa typu T-O. Jej genezy należy szukać z jednej strony w Księdze Rodzaju, a dokładniej w tzw. „Tablicy Narodów” (Rdz 10), z drugiej zaś w dziele Herodota. On to bowiem zastanawiał się nad kwestią granic między trzema znanymi wówczas kontynentami i nad zagadnieniem ich wzajemnych proporcji. W tym względzie „Ojciec historii” uważał, że Europa obejmuje całą północną połą Ekumeny, zaś południowa jej część dzieli się między Azję i Libię (= Afrykę), przyjmując Nil za ich linię demarkacyjną. Europa były więc dwa razy większa niż Azja i Libia (= Afryka)

Soviétique” 15 (1974) 246 i 255; A. Jakobs, *Kosmas Indikopleustes. Die christliche Topographie in slavischer Übersetzung*, „Byzantinoslavica” 40 (1979) 184 i 192; E.K. Piotrovskaja, *On the Old Russian version of „Christian Topography” by Cosmas Indicopleustes*, JÖB 32/4 (1982) 147-153.

⁹⁸ Przerisy te pochodzą odpowiednio z: Wolska, *La „Topographie chrétienne” de Cosmas Indicopleustès: hypothèses sur quelques thèmes*, s. 159, rys. 3 i s. 162, rys. 5. Oryginały zawiera kodeks *Sinaiticus Graecus 1186*, fol. 69^r i 66^v.

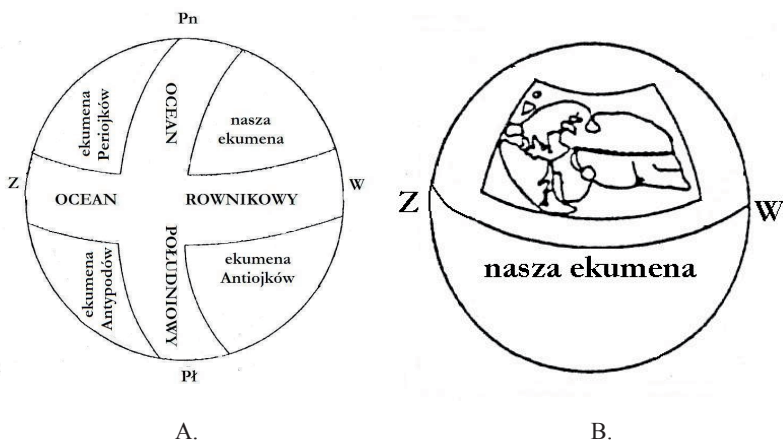
razem wzięte⁹⁹. Z biegiem czasu proporcje te zmieniły się na korzyść Azji. Jednak dopiero Augustyn (354-430) odwrócił jednoznacznie proporcje rzeczonych kontynentów; odtąd Azja jest dwa razy większa niż Europa i Afryka razem wzięte¹⁰⁰. Te trzy kontynenty zostały też definitywnie wpisane w okrąg (*orbis*), czyli figurę doskonałą, ponieważ tylko taki świat mógł wyjść spod ręki Stwórcy. Granicą między Azją a Afryką pozostaje Nil, rzeką zaś graniczną Azji i Europy stał się ostatecznie *Tanais*, identyfikowany z dzisiejszym Donem¹⁰¹. Natomiast Morze

⁹⁹ Herodotus, *Historia* IV 42 i 45.

¹⁰⁰ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XVI 17, CSEL 40/2, 159, 7-12 lub CCL 48, 521, 12-17 lub PL 41, 497, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 1977, 237; zob. Orosius, *Historiae adversus paganos* I 2, 2-3, CSEL 5, 9, 5-10, 1 lub PL 31, 672B-673A; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV 2, 3, PL 82, 496B; Beda Venerabilis, *De natura rerum* 51, 6, CCL 123A, 234 lub PL 90, 276B; Rabanus Maurus, *De universo* 12, 2, PL 111, 333C-D; Willelmus Calculus, *Gesta Normannorum Ducum*, ed. E.M.C. van Houts, vol. 1, Oxford 1992, 12 (I 2) lub PL 149, 782A; Cosmas Pragensis, *Chronica Boemorum*, I 2, MGH SRG N.S. II, s. 5, 12-14 lub MGH SS VI, s. 32, 43-33, 1 lub PL 166, 58B; Willelmus de Conches, *De philosophia mundi* IV 4, PL 172, 86D lub PL 90, 1168D-1169A; Hugo de Sancto Victore, *Priorum excerptionum libri decem* III 1, PL 177, 209D. Ideę augustyńskich proporcji Azji do Europy i Afryki jako 2:1:1 rozpropagowała A.D. von den Brincken, por. też, *Europa in der Kartographie des Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte” 55 (1973) 295 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 155); też, *Ost- und Südosteuropa in der abendländischen Kartographie des Spätmittelalters*, „Revue des Études Sud-Est Européennes” 13 (1975) nr 2, 253 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 179); też, *Die Kugelgestalt der Erde*, s. 87-88 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 197); też, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker*, s. 396 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 254); też, *Bulgarien im allgemeinen Geschichtsbewußtsein des Abendlandes im Mittelalter*, „Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstituts in Österreich” 9 (1987) Heft 1, 93 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 305); też, *Gyrus und Spera – Relikte griechischer Geographie im Weltbild der Frühscholastik*, „Sudhoffs Archiv” 73 (1989) Heft 2, 133 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 351); też, *Der vierte Erdteil*, s. 19-20 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 435); też, *Köln, das Reich und die Ökumene (800-1475)*, w: *Köln, Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für Odilo Engels zum 65. Geburtstag*, hrsg. H. Vollrath – S. Weinfurter, Köln 1993, 715-716 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 458); też, *Kosmographische Betrachtungen bei den Kirchenvätern, auf mittelalterlichen Mönchskarten und bei Gerhard Mercator*, w: *Mercator und seine Welt*, hrsg. R. Vermij, Duisburg 1997, 33 i 37 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 501 i 504); też, *Terrae Incognitae*, s. 563 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 526); też, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX-XIII)*, w: *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazione, sopravvivenza nella „Respublica Christiana” dei secoli IX-XIII. Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio* (Mendola, 24-28 agosto 1998), Milano 2001, 213 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 596); też, *Herausragende Plätze der antiken Geschichte im Bild der mittelalterlichen Ökumene-Karte (9. bis beginnendes 14. Jahrhundert)*, w: *Geschichtsdeutung auf alten Karten. Archäologie und Geschichte*, hrsg. D. Unverhau, Wiesbaden 2003, 25 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 649).

¹⁰¹ Taka opcja istniała już w klasycznej starożytności greckiej. Wspomina o niej Herodot (*Historia* IV 45). W następnych wiekach zarówno Grecy, jak i Rzymianie uważali *Tanais* za naturalną granicę między Europą i Azją, por. A. Herrmann, *Tanais*, RE 2. Reihe, IV/2, Stuttgart

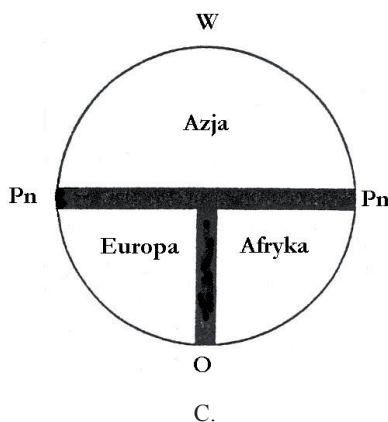
Śródziemne to linia demarkacyjna między Europą a Afryką. Ponieważ powstała w ten sposób mapa typu T-O (por. rys. 8C) jest zorientowana na wschód, łatwo zauważyć, że granice kontynentów tworzą krzyż w kształcie litery *Tau*, co było prawdopodobnie głównym celem Augustyna przy konstrukcji tego schematu¹⁰². Przypuszczalnie też właśnie temu, schemat ten zawdzięczał swą wręcz zawrotną karierę i to zarówno w literaturze patrystycznej, jak i średniowiecznej, podobnie jak akrostych imienia Adam. W ten bowiem sposób po raz wtóry został odkryty znak krzyża zakodowany w samej strukturze Ekumeny. Można wręcz zaryzykować tezę, że tak rozumiana Ekumena jawiła się chrześcijanom doby patrystycznej jako ziemia, która ze swej istoty jest ziemią świętą, czy też ziemią wybraną, leżącą w cieniu Krzyża. Motyw wybraństwa w cieniu Krzyża to motyw podkreślający ogrom trudu, jaki to wybraństwo z sobą niesie. Krzyż ten wyznaczał jednocześnie granice pomiędzy potomkami Jafetyta (Europa), Sema (Azja) i Chama (Afryka), schematyzując ostatecznie Noachicki *diamerismos*¹⁰³ Ekumeny, naszkicowany we wspomnianej wyżej „Tablicy Narodów” (Rdz 10).



1932, 2165, 34 - 2166, 35; J. Kowalski, *Quaestiones hydrographicae*, Kraków 1934, 209; G. Aujac, *Strabon et la science de son temps*, Paris 1966, 275; R. Dion, *Où Pythéas voulait-il aller?*, w: *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, éd. R. Chevalier, t. 3, Paris 1966, 1319-1320 i 1331; tenże, *La géographie d'Homère inspiratrice de grands desseins impériaux*, BAGB 1973, nr 4, 468-469.

¹⁰² Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 213-216.

¹⁰³ Por. tamże, s. 233-243; zob. też Wolska, *Geographie*, szp. 214-216; E. Caire, *Le diamerismos selon Jean Malalas*, w: *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*, vol. 1, éd. J. Beaucamp, Paris 2004, 19-36; O. Andrei, *Spazio geografico, etnografia ed evangelizzazione nella Synagoge di Ippolito*, ZACH 11 (2007) Heft 2, 221-278.



Rys. 6: Hipotetyczny proces genezy Augustyńskiego schematu mapy T-O: A. globus Kratesa z Mallos (por. rys. 3C i przyp. 86), B. „nasza” Ekumena wg. Strabona¹⁰⁴, C model Augustyna¹⁰⁵.

Staurocentryczny schemat Ekumeny i kuli ziemskiej jako takiej stał się schematem przewodnim geo- i kartografii następnych stuleci. Staurocentryzm łączył się przy tym nierozdzielnie z chrystocentryzmem. Schematy te nie były zatem właściwie wyobrażeniami z dziedziny kartografii, lecz podobnie jak np. znak ryby stanowiły swoiste chrześcijańskie wyznaczniki wiary. Widać tutaj wyraźnie silne piętno teologii Nowego Testamentu. Obok, niejako na drugim planie, widoczne są w patrystycznym obrazie Ekumeny inspiracje starotestamentalne. Ich źródłem jest 10 rozdział Księgi Rodzaju oraz teksty związane z przymierzem synajskim Mojżesza, przedstawionym w Księdze Wyjścia, wśród których główną rolę odgrywał opis „Namiotu Spotkania”. Ten biblijny wątek został oparty na klasycznej, starogreckiej osnowie. W ten sposób dobrze znane schematy nabrały nowej treści i zostały wprzęgnięte w służbę nowej ideologii. Były przy tym, dzięki odwołaniu się do najprostszych figur geometrycznych, łatwe do zapamiętania, a zatem użyteczne w patrystycznej katechezie i homiletyce, jak również w ówczesnej szkole.

¹⁰⁴ Parallelogram Strabona (rys. 8B) jest nieznacznie zmodyfikowanym schematem, który znajduje się m.in. w: И.П. Магидович, *Очерки по истории географических открытий*, I, Москва 1949, 45, rys. 5 (= J.P. Magidowicz, *Zarys historii odkryć geograficznych*, tłum. I. Gieysztor, Warszawa 1952, 71, rys. 5); Wolska, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, s. 248, rys. 13; G. Aujac, *La géographie dans le monde antique*, Paris 1975, 67, rys. 13; Sirko, *Zarys historii kartografii*, s. 22, rys. 6.

¹⁰⁵ Przedstawiony wyżej augustyński schemat Ekumeny z wyeksponowaniem „Tau” jest inspirowany podobnym rysunkiem A.D. von den Brincken: *Die Kugelgestalt der Erde*, s. 88, rys. 3 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 198); też, *Das geographische Weltbild um 1300*, s. 14, rys. 4 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 330, rys. 4); też, *Der vierte Erdteil*, s. 20, rys. 3 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 436, rys. 3); też, *Terrae Incognitae*, s. 563, rys. 3 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 525).

DIE SCHEMATA DER ÖKUMENE IN DER PATRISTISCHEN LITERATUR IM ZUSAMMENHANG MIT DEN KLASSISCHEN SCHEMATA DER BEWOHNTE ERDE

(Zusammenfassung)

Dieser Aufsatz stellt einen Versuch dar, die wichtigsten Schemata der Erde und der Ökumene (der besiedelte Teil der Erdoberfläche) in der antiken und patristischen Geografie und Kartografie zusammenzutragen. Ausgangspunkt waren solche Begriffe wie: γεω-μετρία, γεω-γραφία, χωρο-γραφία und τοπο-γραφία. Die Verben μετρέω und γράφω beschreiben die zwei Hauptarten der Erderforschung (Γῆ) durch altertümliche und patristische Autoren: die Bemessungen der Erde im Rahmen der γεω-μετρία und die Beschreibung der Erde im Rahmen der γεω-γραφία. In Anlehnung an diese zwei Arten der Erderforschung wurden hier konsequenterweise auch die Hauptschemata der Ökumene in zwei Arten gegliedert: in das geometrische und in das geografische Schema.

Zu den wichtigsten geometrischen Schemata der Erde und der Ökumene in der antiken Geographie gehören der Kreis, das Parallelogramm, der Globus, das Trapez, die Raute und *Sphendone*. Begriffe, die geometrische Schemata beschreiben, sind also solche schematisierende Begriffe wie: στρογγύλη, κυλινδροειδής, προμήκης, τετράπλευρον, παραλληλόγραμον, ἡμικύκλιον, τραπεζοειδής, χλαμύς, οὐροειδής, σφενδοειδής und κωνοειδής.

Zu den wichtigsten geographischen Schemata der Ökumene im Altertum gehört ein anthropomorphisches Schema, das sich in der hippokratischen Schrift *Über die Hebdomadenlehre* befindet. In diesem Text zerfällt also die ganze Erde in 7 Teile: 1) sie hat den Peloponnes als Kopf und Gesicht, 2) den korinthischen Isthmus als Rückenmark oder Hals, 3) Jonien als Zwerchfell, 4) den Hellespontos als Schenkel, 5) den thrakischen und kimmerischen Bosporos als Füße, 6) Ägypten und das ägyptische Meer als Bauch, 7) das Schwarze Meer und die Maiotische See als unteren Bauch und Mastdarm.

Diese antiken geometrischen Hauptschemata der Erde und der Ökumene in Verbindung mit der Völkertafel von Gen 10, 1-32, die die unter die drei Söhne Noahs geteilte Welt schildert, mit der Beschreibung des Offenbarungszeltes (Ex 26, 15-37; 36, 20-34), mit der Darstellung vom Vorhof des Offenbarungszeltes (Ex 27, 9-19; 38, 9-13) und mit der Beschreibung der Ordnung im Lager der Israeliten, die rings um das Offenbarungszelt lagern sollten (Num 2, 3. 10. 18. 25), wurden die Grundlage der patristischen geometrischen Schemata der Erde an sich und der besiedelten Welt.

Das oben erwähnte anthropomorphische Schema wurde wahrscheinlich hingegen (*mutatis mutandis*) eine ferne Inspirationsquelle für das gut bekannte Akrostichon des Namens Adam, wo die ersten Buchstaben der griechischen Bezeichnungen für die vier Himmelsrichtungen den Namen des Urvaters der Menschheit ergeben, d.h. Ἀ(νατολή), Δ(ύσις), Ἀ(ρκτος), Μ(εσημβρία). Das Akrostichon wurde das patristische Hauptschema der Welt. Dieses Schema, dem

die Typologie Adam-Christus (1 Kor 15, 22; Röm 5, 12-21) zugrunde lag, stellte die christozentrisch-anthropologische Perspektive des Christentums gut dar.

Die patristischen Schemata waren eigentlich keine Vorstellungen aus dem Bereich der Kartografie *sensu stricto*, sondern stellten, ähnlich wie zum Beispiel das Zeichen „Fisch“, ein bestimmtes christliches Glaubensbekenntnis dar. Man sieht hier deutlich den Einfluss der Theologie des Neuen Testaments. Daneben, irgendwie im Hintergrund, sind in dem patristischen Bild der Ökumene alttestamentarische Inspirationen sichtbar. Diese biblischen Elemente waren an die klassische altgriechische Begriffsstruktur aus dem Bereich der Geo- und Kartografie angelehnt. Auf diese Art erhielten die gut bekannten Schemata einen neuen Inhalt und wurden in den Dienst der neuen Ideologie eingespannt. Darüber hinaus waren sie dank der Bezugnahme auf die einfachsten geometrischen Figuren leicht zu merken und somit in der patristischen Katechese und in der Homiletik sowie auch im damaligen Schulunterricht gut anwendbar.

Bogusław KOCHANIEWICZ OP
(Poznań, UAM)

„AVE, PIENA DI GRAZIA, IL SIGNORE È CON TE” (LC 1, 28) NELL’INTERPRETAZIONE DEI PADRI DELLA CHIESA

Le parole del saluto angelico, che leggiamo nel Vangelo di Luca, sono state oggetto della riflessione dei cristiani fin dagli inizi della Chiesa e, conseguentemente, hanno influito sulla spiritualità in tutta la storia successiva del cristianesimo. L’espressione lucana appare, nella forma di graffito, già nel III secolo nella basilica primitiva di Nazareth¹; anche il più antico degli affreschi, che si trova nelle catacombe di santa Priscilla a Roma², risale al III secolo, mentre lo stesso tema ricorre poi nei mosaici della basilica di Santa Maria Maggiore a Roma, risalenti al V secolo. Queste parole hanno ispirato gli artisti di una moltitudine di dipinti, e di infinite opere musicali, espresse nell’arco di duemila anni.

Soprattutto, nella storia del cristianesimo, le parole dell’arcangelo Gabriele sono presenti nelle preghiere dei fedeli. La preghiera *Ave Maria* è divenuta una delle più popolari nella storia della pietà cristiana. Occorre notare, però, che spesso ripetiamo le parole del celeste messaggero, ma non siamo consapevoli della ricchezza del loro significato. La nostra conferenza cerca di rispondere a questa esigenza, presentando le parole del saluto angelico nell’interpretazione degli autori cristiani dei primi secoli. L’abbondanza del materiale contenuto nei diversi scritti dei Padri della Chiesa ci ha obbligato a porre alcuni limiti alla ricerca. Perciò la nostra presentazione prenderà in considerazione solo le prime parole del celeste messaggero: „Ave, piena di grazia, il Signore è con te”.

Si deve tener presente che l’argomento che vogliamo presentare non è stato ancora approfondito da parte degli studiosi. Mentre, riguardo a Lc. 1, 28, potremmo elencare un numero elevato di pubblicazioni di carattere esegetico e filologico³, per quanto riguarda il tema dell’interpretazione patristica, invece,

¹ Cf. J. Briand, *La Chiesa primitiva nei ricordi di Nazaret*, Jerusalem 1987, 26.

² Cf. A. Quacquarelli – F. Bisconti, *L’iconologia Mariana antenicensa e i suoi presupposti*, in: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1989, 255-256.

³ Cf. J. Fantini, *Kecharitomene (Lc 1, 28): interpretación filológica*, „Salmanticensis” 1 (1954) 760-763; S. Lyonnet, *Chaire kecharitomene*, „Biblica” 20 (1939) 131-141; I. De La Potterie, *Kecharitomene in Luca 1, 28*, „Biblica” 68 (1987) 357-382; 480-508; idem, *Lc 1, 28 3 1, 35b nel kerigma di Luca e nella catechesi dei Padri*, in: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, p. 17-34; M. De Tuya, *Valoración exegético-teológica del „Ave, gratia plena” (Lc 1, 28)*,

non esistono studi. Tutti i volumi della Bibliografia Mariana elencano una sola tesi di laurea, discussa quarant'anni fa alla Pontificia Università Gregoriana di Roma e pubblicata in forma di estratto⁴. Questa dissertazione, nonostante alcuni interessanti suggerimenti, non offre molte informazioni utili alla nostra ricerca. Dunque, per preparare l'odierna conferenza, è stato necessario svolgere una ricerca inedita delle fonti antiche, per poter cogliere tutti i dati significativi che riguardano il nostro argomento. Le analisi dei commenti del brano lucano ci hanno permesso di evidenziare una straordinaria ricchezza della riflessione teologica.

1. Il significato delle parole dell'angelo. Prima di tutto occorre ricordare che le parole di Gabriele, così come sono conosciute nella tradizione occidentale („Ave gratia plena, Dominus tecum”), sono una traduzione latina dell'originale greco. Le versioni contemporanee del saluto in spagnolo („Dios te salve María llena eres de Gracia, el Señor es contigo”), in inglese („Hail Mary, full of grace, the Lord is with thee”), in francese („Je vous salue, Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous”), in italiano („Ave, piena di grazia, il Signore è con te”), poggiano sulla versione latina, e non esprimono esattamente il senso del testo greco originale: „Χαῖρε, κεχαριτωμένη”. In tale contesto nasce una domanda essenziale: qual è il significato autentico delle parole dell'angelo? La nostra analisi ha evidenziato che gli autori dell'antichità cristiana spesso sottolineavano la novità ed originalità dell'espressione biblica. Origene († 254), per esempio, notava che la formula del saluto angelico non si trova in nessun'altra parte della Scrittura:

„Non ricordo dove si possa leggere altrove, nelle Scritture, la frase pronunciata dall'angelo: «Ave, piena di grazia» (Lc 1, 28), che in greco si traduce «kecharitomene». Mai tali parole «Ave, piena di grazia» furono rivolte ad essere umano: un tale saluto doveva essere riservato soltanto a Maria”⁵.

Gli scrittori di lingua greca sottolineavano che le parole del saluto angelico, „Χαῖρε, κεχαριτωμένη”, costituiscono un forte invito alla gioia: la parola iniziale del saluto, in effetti, non è un'espressione di stima, ma si dovrebbe tradurre con l'imperativo „rallegrati”, oppure „gioisci”. Tutti gli autori dell'Oriente cristiano condividevano tale interpretazione. Inoltre essi, pog-

„Ciencia Tomista” 83 (1956) 3-27; G.M. Verd, „Gratia plena” (Lc 1, 28). *Sentido de una traducción*, EE 50 (1975) 357-389; E. Delebecque, *Sur la salutation de Gabriel à Marie* (Lc 1, 28), „Biblica” 65 (1984) 352-355.

⁴ Cf. F. Marchisano, *L'interpretazione di kecharitomene (Lc 1, 28) fino alla metà del secolo XIII. Contributo alla mariologia biblica*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1968. La nostra ricerca si poggia sulla raccolta dei testi patristici mariani tradotti in italiano e pubblicati dalla Editrice Città Nuova, a cura di G. Gharib – E. Toniolo – L. Gambero – G. Di Nola, *Testi Mariani del primo Millennio* (=TM), voll. 1-4, Roma 1988-1991.

⁵ Origene, *In Lucam hom.* 6, 7, PG 13, 1816, seu Sch 87, 148, TM 1, 212.

giando sull'assonanza tra „Χαῖρε” e „charis”, evidenziavano una relazione assolutamente particolare tra l'invito alla gioia e la pienezza di grazia concessa a Maria. Come notavano alcuni, la gioia è effetto della pienezza di grazia presente nella Beata Vergine. Sofronio di Gerusalemme († 638), ad esempio, affermava che la Beata Vergine era stata chiamata alla gioia soprannaturale proprio perché era piena di grazia⁶, e osò mettere nella bocca di Gabriele la seguente acclamazione:

„Gioisci, o madre della gioia soprannaturale!”⁷.

Per Antipatro di Bostra († 457), la Serva del Signore era stata invitata alla gioia a causa della sua santità e della divina maternità⁸. Dunque, l'invito alla gioia di Maria era connesso con i doni con i quali era stata arricchita: sia della pienezza di grazia che della divina maternità. Troviamo tale interpretazione anche negli scritti di Crisippo di Gerusalemme († 479), il quale affermava che la grazia e la gioia erano presenti nella Beata Vergine proprio a causa della presenza del Signore⁹. Perciò egli spiegava il nostro testo nel modo seguente:

„«Rallegrati», ha detto; a te infatti si conviene la vera gioia, a te che meriti di udire le parole: «Piena di grazia», perché con te è l'intero tesoro dell'allegrezza, di tutta la gioia, e della grazia. Il re è con l'ancella: il più bello tra i figli dell'uomo (Sal 44, 3) è con la più bella delle donne, Colui che santifica ogni cosa è con la fanciulla immacolata”¹⁰.

Come possiamo notare, l'analisi di alcuni testi patristici ci permette di evidenziare che il significato del saluto di Gabriele riguarda la partecipazione alla grazia di Dio e alla gioia come effetto del dono della divina maternità.

2. L'inizio della nuova epoca salvifica. L'esame dei commenti patristici di Lc 1, 28 ci rivela un'altra dimensione, ben presente in quegli scritti, cioè quella storico-salvifica. Infatti molti autori, spiegando il testo lucano, sottolineavano che le parole del celeste messaggero iniziano una nuova epoca nella storia della salvezza. San Gregorio di Nissa († 392), per esempio, affermava che le parole di Gabriele tolgono l'antica condanna di Eva, pongono fine al dolore – conseguenza del peccato originale – e annunziano la gioia¹¹. Mentre Eva era stata partecipe della tristezza, Maria invece è partecipe della gioia¹².

Per sant'Andrea di Creta († 740), la pienezza del dono soprannaturale concesso a Maria segna il termine conclusivo del tempo della Legge e apre il tempo

⁶ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *In annuntiationem Deiparae* 16, PG 87, 3236, TM 2, 141.

⁷ Ibidem.

⁸ Cf. Antipater Bosrensis, *Homilia in Joannem Praecursorem* 9, PG 85, 1772, TM 1, 612.

⁹ Cf. Chrysippus Hierosolymitanus, *Homilia in S. Mariam Deiparam* 1, PO 19, 336, TM 1, 603.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Homilia in diem Natalem Christi*, PG 46, 1140B, TM 1, 320.

¹² Cf. ibidem.

della Grazia¹³. Nella Vergine di Nazareth si compiono le profezie dell'Antica Alleanza: così Maria sta alla fine dell'Antica e all'inizio della Nuova Alleanza; Ella è sigillo della Nuova e dell'Antica Alleanza¹⁴.

Un'interpretazione simile troviamo nei sermoni di Severiano di Gabala († 408), il quale sottolineava che il saluto di Gabriele inizia una nuova tappa nella storia della salvezza. Rileggendo le parole dell'angelo alla luce del dramma avvenuto nel paradiso delle origini, il patriarca di Costantinopoli osservava che esse segnano la liberazione di Eva da ogni dolore. Infatti, annunciando la gioia, il divino messaggero scioglie le catene del dolore, mentre, con un secondo annuncio („ecco, concepirai e partorirai un figlio e lo chiamerai con il nome Gesù”), scioglie la seconda maledizione di Eva¹⁵. Nella stessa direzione si muoveva l'esegesi di Antipatro di Bostra († 457), il quale affermava che le parole di Gabriele aboliscono la sentenza di condanna di Eva („nel dolore partorirai i figli”): il gaudio di Maria costituisce il superamento del dolore di Eva¹⁶.

Alcuni Padri della Chiesa, commentando Lc 1, 28, mettevano a confronto Eva e Maria. Questa antitesi, introdotta da san Giustino e sant'Ireneo, diventava così una chiave interpretativa del testo. Sant'Epifanio di Salamina († 403) affermava che Maria, grazie alla sua santità, aveva ripristinato l'antico titolo attribuito ad Eva, cioè „madre dei viventi”: titolo che era stato perso a causa del peccato di Eva¹⁷. In una delle sue più importanti opere, il *Panarion*, egli ha lasciato scritto:

„«Ave, piena di grazia, il Signore è con te» (Lc 1, 28). Questa è colei che fu raffigurata da Eva, e che simbolicamente ha ricevuto l'appellativo di madre dei viventi. Eva infatti era stata chiamata madre dei viventi dopo aver udito le parole: «Sei terra e terra ritornerai» (Gn 3, 19), cioè dopo la caduta. Sembrerebbe strano che ella avesse ricevuto un titolo così grandioso dopo aver peccato. Guardando i fatti dall'esterno, si nota che Eva è colei dalla quale ha preso origine l'intero genere umano su questa terra. Maria Vergine, al contrario, ha realmente introdotto nel mondo la vita stessa, per il fatto di aver generato il Vivente, cosicché è diventata lei la madre dei viventi”¹⁸.

Occorre sottolineare che la figura della Serva del Signore viene riletta, così, come figura rappresentativa di tutte le donne. Esichio di Gerusalemme († 451) affermava che Maria rappresenta veramente tutte le donne: perciò il nuovo annuncio cancella le doglie di donna e proclama la gioia¹⁹.

¹³ Cf. Andreas Cretensis, *Homilia IV in nativitatem B. Mariae*, PG 97, 864, TM 2, 409.

¹⁴ Cf. ibidem, PG 97, 865, TM 2, 410.

¹⁵ Cf. Severianus Gabalensis, *In cosmogoniam hom.* 6, 10, PG 56, 497, TM 1, 427-428.

¹⁶ Cf. Antipater Bosrensis, *Homilia in annuntiationem S. Deiparae* 3, PG 85, 1777, TM 1, 614.

¹⁷ Cf. Epiphanius, *Panarion* 78, 17-18, PG 42, 728 vel GCS 37, 468, TM 1, 397.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Cf. Hesychius Hierosolymitanus, *Homilia I de S. Maria Deipara*, PG 93, 1453, TM 1, 529.

„A lei innanzitutto l'arcangelo Gabriele proclamò per primo: «Godi, o piena di grazia, il Signore è con te» (Lc 1, 28). [...] Principio di gaudio fu subito il lieto annuncio che le rivolse Gabriele. Mentre, infatti, la prima vergine rimaneva come racchiusa nei dolori che Dio le aveva inflitto dopo la trasgressione, e in gran numero i gemiti uscivano da lei, ed ogni donna per lei era nel dolore, ed ogni parto per lei avveniva nelle doglie, la seconda vergine, mediante l'annuncio, gettò lungi da sé tutta la tristezza del sesso femminile e chiuse la sorgente del dolore che si ha nel parto e dissipò la nebbia della disperazione che avvolgeva il partorire delle donne: fece risplendere in suo luogo alle compagne la luce del gaudio, avendo udito dalla bocca di Gabriele il saluto: „Godi, o piena di grazia, il Signore è con te”²⁰.

I Padri della Chiesa, sottolineando la nuova epoca storico-salvifica, evidenziavano che Maria rappresenta l'inizio dell'umanità nuova: in Maria il genere umano recupera l'antica dignità²¹; la pienezza di grazia concessa alla Serva del Signore non solo santifica le persone redente, ma anche consacra Maria come loro primizia. Questa nuova situazione, in cui si trova la Beata Vergine, la rende via della salvezza per tutti gli uomini²². Anastasio Antiocheno, in una delle omelie, acclamava:

„Rallegrati, o piena di grazia, il Signore è con te (Lc 1, 28); perché sei diventata per noi la via della salvezza, la salita verso il cielo, il luogo di riposo, la tenda del refrigerio nella quale abitò il Signore”²³.

Infine si deve notare che l'esegesi dei Padri del testo lucano, nella prospettiva storico-salvifica, riguardava anche il posto della Beata Vergine nel disegno di Dio. Secondo alcuni autori, la Serva del Signore era stata prescelta da Dio nel suo progetto salvifico: Ella era stata predestinata per l'Incarnazione²⁴. San Giovanni Damasceno († 749) affermava che, nell'eterno disegno salvifico, la Serva del Signore era stata scelta prima dei tempi, per essere Madre di Dio²⁵.

3. La santità di Maria. Un altro aspetto che emerge dai commenti patristici di Lc 1, 28 è l'attività dello Spirito Santo. Gli autori antichi collegano il saluto di Gabriele con la discesa dello Spirito Santo e con il concepimento di Cristo. Come osservava Quodvultdeus († 454), nel momento del saluto angelico lo Spirito Santo scese sulla Vergine e la fecondò²⁶. Secondo tale interpretazione,

²⁰ Ibidem.

²¹ Cf. Ps-Gregorius Thaumaturgus, *Homilia II in annuntiationem Virginis Mariae*, PG 10, 1157, TM 1, 751.

²² Cf. Anastasius I Antiochenus, *Homilia I in annuntiationem S. Mariae* 1, PG 89, 1377A, TM 2, 72.

²³ Ibidem.

²⁴ Cf. Ps-Gregorius Nyssenus, *In annuntiationem S. Mariae* TM 1, 789.

²⁵ Cf. Joannes Damascenus, *Homilia III in dormitionem* 4, PG 96, 754, TM 2, 541.

²⁶ Cf. Quodvultdeus, *Sermo de Symbolo* I 5, 11, PL 40, 743, TM 3, 468.

Maria proprio all'inizio è stata riempita della grazia di Dio e ha accolto il Signore²⁷. Dunque, le prime parole dell'angelo indicano il conferimento della grazia: l'espressione „rallegrati, piena di grazia” rivela il mistero che si stava attualizzando in Maria. Da parte sua, Sofronio di Gerusalemme interpreta Lc 1, 28 nel modo seguente:

„Ti saluto, o piena di grazia, perché sei piena di grazia più d'ogni altra creatura. So e conosco esattamente anche il motivo della gioia e della grazia che sono in te; perciò con grida di giubilo aggiungo: «il Signore è con te». Lui che, essendo il Creatore, domina su tutte le creature, invece è con te, cioè si lascia portare nel tuo seno, si lascia rinchiudere nel tuo grembo per l'ineffabile concepimento”²⁸.

I Padri della Chiesa, contemplando l'attività dello Spirito Santo in Maria, sottolineavano la santità della Vergine: il Paraclito, fonte di ogni grazia, ha concesso a Maria tutti i carismi e l'ha riempita di gioia²⁹. Così l'Umile Serva del Signore è diventata un'opera della meraviglia di Dio³⁰. Mentre tutti gli altri santi ottengono la grazia parzialmente, Maria di Nazareth, nota san Pietro Crisologo († 450), ha ottenuto la pienezza della grazia³¹. Perciò in Maria è presente tutto il tesoro della vita soprannaturale³². Ella è diventata la dimora dei doni dell'ospitalità e della conoscenza dei misteri divini³³. Gli autori antichi osservavano che la pienezza della grazia, ricevuta durante l'Annunciazione, non si limita solamente al momento del concepimento, ma si estende a tutti gli eventi della sua vita³⁴.

Occorre notare che i commenti dei Padri rilevavano anche gli effetti della grazia. San Pietro Crisologo affermava che la grazia di Dio ha elevato Maria nella sua dignità³⁵. Anche per lo Pseudo-Atanasio la grazia di Dio ha elevato la Beata Vergine sopra tutte le donne³⁶, rendendola bellissima e nobilissima. Gli antichi autori cristiani sostenevano che la Serva del Signore è stata trasformata dalla pienezza di grazia. Tale opinione trova conferma, ad esempio, in una omelia di Sofronio di Gerusalemme:

²⁷ Cf. ibidem.

²⁸ Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 19, PG 87, 3240, TM 2, 142.

²⁹ Cf. Ps-Athanasius, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 9, PG 28, 929, TM 1, 774.

³⁰ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 16, PG 87, 3236, TM 2, 140.

³¹ Cf. Petrus Chrysologus, *Sermo* 143, CCL 24B, 870-876, TM 3, 440.

³² Cf. Ps-Gregorius Nyssenus, *Homilia in annuntiationem S. Mariae*, TM 1, 791.

³³ Cf. ibidem.

³⁴ Cf. Ps-Athanasius, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 9, PG 28, 929, TM 1, 774.

³⁵ Cf. Petrus Chrysologus, *Sermo* 140, 4, CCL 24B, 870-876, TM 3, 432.

³⁶ Cf. Theodotus Ancyranus, *Homilia in S. Deiparam et in nativitatem Domini* 11, PG 77, 1427 vel PO 19, 318, TM 1, 512-513.

„Prima di te, è vero, ci sono stati anche altri santi. Ma a nessuno di essi fu partecipata la grazia nella stessa misura che a te. Nessuno è mai stato beato come te; nessuno è stato mai adornato di santità come te; nessuno è stato mai elevato a così grande altezza come te, nessuno precedentemente ha mai guadagnato la grazia purificante come te, nessuno è stato mai circondato di splendida luce come te, nessuno ha mai brillato di luce celeste come te, nessuno ha raggiunto mai una grandezza eccelsa come la tua”³⁷.

I Padri sottolineavano che l'attività dello Spirito Santo si esprimeva tramite l'ornamento della Vergine con i doni divini. Ella è diventata tutta santa, gloriosa, buona, bellissima, nobilissima, supergloriosa, tutta splendore³⁸. Teodoto di Ancira, in una delle sue omelie, lodava la santità di Maria nel modo seguente:

„Cogliendo dall'esterno aspetto della santa la sua interna disposizione e perspicacia, e ammirando la sua giusta prudenza, le intesse quasi una corona di fiori di due sommità, corona di gioia e di benedizione, e le porge una lode vibrante, alzando la mano e acclamando: «Ave, o piena di grazia, il Signore è con te. Benedetta sei tu» (Lc 1, 28), o bellissima e nobilissima tra le donne. Il Signore è con te, o tutta santa, gloriosa e buona. Il Signore è con te, o veneranda, o incomparabile, o supergloriosa, tutta splendore, degna di Dio, degna di ogni beatitudine. Io ammiro la tua umiltà, o eminentissima”³⁹.

La pienezza di grazia significa che Maria è stata ornata con molte virtù⁴⁰, tra le quali gli autori antichi ammiravano l'umiltà e la prudenza⁴¹. Un predicatore anonimo del V secolo sosteneva che la Beata Vergine era stata prudente in tutto: nessuna tra le donne di tutte le generazioni è simile a lei⁴². Per poter sottolineare il massimo grado di questa virtù, egli confrontava l'atteggiamento di Maria durante l'Annunciazione con la mancanza di prudenza di Eva.

„Dunque la grazia in modo conveniente ha scelto la sola santa Maria tra tutte le generazioni. Infatti la Vergine era prudente in tutto: nessuna tra tutte le generazioni fu simile a lei. Non fu come la prima vergine, Eva, che pur muovendosi festosamente nel paradiso, in modo presuntuoso e superficiale prestò ascolto al serpente, principio di ogni male. Guidata così dal lume della ragione si lasciò sedurre; per mezzo di essa il maligno ingannatore, diffon-

³⁷ Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 25, PG 87, 3245, TM 2, 145.

³⁸ Cf. Theodotus Ancyranus, *Homilia in S. Deiparam et in nativitatem Domini* 12, PG 77, 1427 vel PO 19, 318, TM 1, 513.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Cf. Ps-Epiphanius, *Homilia in laudes S. Mariae Deiparae*, PG 43, 489, TM 1, 797.

⁴¹ Cf. Ps-Gregorius Thaumaturgus, *Homilia I in annuntiationem Virginis Mariae*, PG 10, 1148-1149, TM 1, 746.

⁴² Cf. ibidem.

dendo il veleno e facendo subentrare la morte, la introdusse in tutto il mondo: ciò fù per gli innocenti la causa di ogni sorta di tribolazione. Solo nella santa Vergine l'errore di Eva è stato riparato⁴³.

I predicatori antichi, contemplando la santità della Serva del Signore, hanno cercato di approfondire la partecipazione della Vergine alla vita soprannaturale. Essi affermavano l'unicità e la straordinarietà della grazia di Maria. Notavano che Maria di Nazareth aveva trovato presso Dio una grazia più splendida di tutte le altre grazie⁴⁴. La grazia concessa a Maria è stata definita immensa⁴⁵. Per Sofronio di Gerusalemme († 638) la grazia concessa alla Vergine è immortale⁴⁶ ed invincibile⁴⁷. La pienezza di grazia suppone che Maria sia stata riempita completamente con la vita soprannaturale⁴⁸. Come affermava san Germano di Costantinopoli, il massimo grado di grazia, concesso alla Madre del Salvatore, la trasforma a tal punto che manca poco che scompaia la natura umana stessa di Maria⁴⁹. Tale opinione trova conferma in una delle sue omelie:

„[Gabriele], che è stato inviato per annunciare il misteriosissimo e segretissimo concepimento della Vergine, ha rivelato la sua augusta grandezza con una sola parola, dicendo, «piena di grazia» (Lc 1, 28), significando che essa è completamente riempita della grazia divina, e, con gli splendori che ella riceve, manca poco che scompaia la sua stessa natura⁵⁰.

La santità di Maria è connessa con il modo di vivere della Vergine, perfettamente incorrotto e casto. Lo Pseudo-Gregorio Taumaturgo affermava che le parole dell'angelo dimostrano che la vita di Maria era incorrotta e casta⁵¹. Lo stesso autore paragonava la pienezza della grazia concessa alla Vergine con una veste senza macchia, con l'impeccabilità⁵².

„Gabriele fu inviato dalla castissima Vergine: egli, incorporeo, si presentò ad essa che nel corpo conduceva una vita incorrotta e viveva in modo casto e virtuoso. E, giunto da lei, per prima cosa le dice: «Ti saluto, o piena di grazia»: tu veramente fai cose degne di gioia, poiché hai indossato una veste senza mac-

⁴³ Ibidem, PG 10, 1148CD, TM 1, 746.

⁴⁴ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 16, PG 87, 3236, TM 2, 140.

⁴⁵ Cf. Ps-Epiphanius, *Homilia in laudes S. Mariae Deiparae*, PG 43, 489, TM 1, 797.

⁴⁶ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 25, PG 87, 3245, TM 2, 145.

⁴⁷ Cf. ibidem.

⁴⁸ Cf. Germanus Constantinopolitanus, *Homilia de liberatione Constantinopolis* 6, REB 16 (1958) 192, TM 2, 376.

⁴⁹ Cf. ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Cf. Ps-Gregorius Thaumaturgus, *Homilia II in annuntiationem Virginis Mariae*, PG 10, 1156-1157, TM 1, 750.

⁵² Cf. ibidem.

chia e ti sei circondata del cinto della continenza e della pudicizia. «Ti saluto, o piena di grazia»: tu che sei vaso e ricettacolo della letizia celeste⁵³.

Occorre aggiungere che alcuni autori dell'antichità cristiana, contemplando la Beata Vergine, paragonavano la sua vita con quella degli angeli⁵⁴. Ella, sotto influsso della grazia, ha imitato la purezza della vita degli angeli⁵⁵, ma la pienezza della grazia concessa a Maria fa sì che sia stata elevata sopra tutti gli angeli. Come nota san Giovanni Damasceno († 749), il saluto dell'angelo evidenzia proprio che la Beata Vergine ha superato il celeste messaggero⁵⁶.

Un'altra conseguenza della pienezza della vita soprannaturale concessa alla Beata Vergine è la bellezza della sua anima⁵⁷. La sovrabbondanza dei doni dello Spirito Santo influisce sulla bellezza spirituale. Scriveva Giacomo di Sarug:

„Fanciulla di bellezze piena in lei nascoste e intorno a lei, e puro il cuor di lei per vedere i misteri in lei compiuti. Questa è bellezza quando uno è bello con libertà e nella sua volontà risplendono bellezze di perfezione. Per quanto sia grande la bellezza d'alcuna cosa da Dio, non vien lodata se libertà non s'avvicina”⁵⁸.

La bellezza dell'anima della Vergine è connessa con la sua santità: con la sua immacolatezza e la mancanza di macchia del peccato⁵⁹.

Per i Padri della Chiesa la pienezza di grazia porta con sé anche uno straordinario splendore⁶⁰. La grazia che sovrabbonda in Maria la rende più splendida di ogni altra creatura⁶¹. Tutte le altre creature hanno ricevuto uno splendore meno luminoso, in confronto con la Vergine⁶². Dunque, Maria supera in santità tutti gli altri santi. Colmata con la pienezza di grazia, è stata elevata sopra tutte le creature⁶³. Mentre la Beata Vergine ha ottenuto la pienezza della grazia, gli altri santi ricevono la grazia in misura inferiore⁶⁴. Nessuno fra i santi è arricchito con i doni soprannaturali come la Vergine di Nazareth⁶⁵. Nessun santo partecipa alla vita di Dio così abbondantemente come Maria⁶⁶.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Cf. ibidem.

⁵⁵ Cf. Beda Venerabilis, *Homilia in annuntiationem S. Mariae Virginis* 4, PL 94, 11, TM 3, 699.

⁵⁶ Cf. Joannes Damascenus, *Homilia I in Dormitionem* 7, PG 96, 709, TM 2, 513.

⁵⁷ Cf. Ps-Gregorius Nyssenus, *Homilia in annuntiationem S. Mariae*, TM 1, 791.

⁵⁸ Jacobus Sarugensis, *Homilia de B. Mariae Virgine Deipara*, TM 4, 147.

⁵⁹ Cf. ibidem, TM 4, 146.

⁶⁰ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 21, PG 87, 3241, TM 2, 142.

⁶¹ Cf. ibidem.

⁶² Cf. ibidem.

⁶³ Cf. ibidem.

⁶⁴ Cf. ibidem 19, PG 87, 3240, TM 2, 142.

⁶⁵ Cf. ibidem 25, PG 87, 3244-3248, TM 2, 145.

⁶⁶ Cf. ibidem.

„Prima di te, è vero, ci sono stati anche altri santi. Ma a nessuno di essi fu partecipata la grazia nella stessa misura che a te. Nessuno è mai stato beato come te, nessuno è stato mai adornato di santità come te, nessuno è stato mai elevato a così grande altezza come te, nessuno precedentemente ha mai guadagnato la grazia purificante come te, nessuno è stato mai circondato di splendida luce come te, nessuno ha mai brillato di luce celeste come te, nessuno ha raggiunto mai una grandezza eccelsa come la tua. E tutto questo meritatamente: nessuno, infatti, come te si è così avvicinato a Dio; nessuno, come te, si è così arricchito dei doni di Dio; nessuno, come te, è stato reso partecipe della grazia di Dio. Tu vinci tutte le cose che eccellono tra gli uomini, tu superi tutti i doni che la bontà di Dio ha abbondantemente elargito e riversato sugli uomini. Tu sei ricca più di tutti perché possiedi Dio che dimora in te. Nessuno ha mai potuto così racchiudere Dio in sé, nessuno ha mai potuto godere in questo modo della presenza di Dio, nessuno è stato mai ritenuto degno di essere così illuminato da Dio”⁶⁷.

Occorre notare che i Padri della Chiesa non solo contemplavano la bellezza spirituale di Maria, ma anche la sua cooperazione con il disegno salvifico. Sotto l’influsso della grazia, Maria è stata la prima ad aver offerto a Dio il dono della propria verginità⁶⁸. La grazia concessa a Maria l’ha preparata alla divina maternità⁶⁹. Autori orientali sottolineavano l’attività dello Spirito Santo nel momento dell’Annunciazione. Secondo san Gregorio Nazianzeno († 390), il Divino Paraclito ha purificato la Vergine da ogni macchia di peccato, preparandola al mistero dell’Incarnazione.

„Fu concepito dalla Vergine, la quale era stata previamente purificata dallo Spirito nell’anima e nel corpo, giacché, se conveniva che la generazione ricevesse la sua parte di onore, era però necessario che la verginità fosse maggiormente onorata”⁷⁰.

I Padri della Chiesa, riflettendo sulla santità di Maria, sottolineavano che essa non ha escluso la crescita nella grazia: anzi, la discesa dello Spirito Santo è stata spiegata da alcuni anche come un aumento della grazia. In una delle omelie di Antipatro di Bostra, ad esempio, troviamo scritto:

„«Lo Spirito Santo verrà sopra di te». Come verrà? Non lo vedrai quando discende, ma opererà pur senza mostrarsi. «Lo Spirito Santo verrà sopra di te». A che fine verrà lo Spirito Santo? Perché tu sei santa, ma hai bisogno di diventare più santa. Quando infatti il falegname prende un legno, o il fabbro

⁶⁷ Ibidem, PG 87, 3248.

⁶⁸ Cf. Beda Venerabilis, *Homilia in annuntiationem S. Mariae Virginis* 4, PL 94, 11, TM 3, 699.

⁶⁹ Cf. Theodotus Ancyranus, *Homilia in S. Deiparam et in nativatem Domini* 12, PG 677, 1428 vel PO 19, 330-331, TM 1, 513-514.

⁷⁰ Gregorius Nazianzenus, *Poemata dogmatica* 9, 42-69, PG 37, 460A-462A, TM 1, 305.

un ferro, lo dirozza e lo rende maggiormente atto all’opera d’arte. Anche tu dunque; sei vergine, ma devi diventare più santa, per concepire il Santo”⁷¹.

4. Il mistero dell’Incarnazione. I commenti patristici a Lc 1, 28-35 rilevano anche un altro tema: il mistero dell’Incarnazione. Esso viene spiegato alla luce delle nozze celebrate tra la Beata Vergine e il Verbo-Sposo Divino. In tale prospettiva il ruolo attribuito allo Spirito Santo è quello di preparare la Sposa per lo Sposo⁷²: è stato lo Spirito ad arricchire la Beata Vergine con i suoi doni, preparandola alle nozze⁷³. Alcuni scrittori nelle loro opere hanno attribuito questo ruolo all’angelo Gabriele che, in veste di paraninfo, ha preparato la sposa per le nozze. In tale luce Maria doveva essere arricchita delle virtù, per essere pronta e degna ad accogliere il Verbo di Dio. Troviamo questa interpretazione, ad esempio, nelle omelie di san Pietro Crisologo:

„Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te: vedete con quali doni è data in pegno la Vergine. Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te: cioè ricevi. Che cosa? I doni della virtù, non della purezza. Ti saluto, o piena di grazia: questa è la grazia che ha dato la gloria ai cieli, Dio alla terra, la fede alle genti, la fine ai vizi, ordine alla vita, disciplina ai costumi. L’angelo ha portato questa grazia, la Vergine l’ha accolta per dare la salvezza al mondo”⁷⁴.

Nel sermone 140 ter. dello stesso predicatore si legge:

„L’angelo, in funzione di misuratore, è venuto al domicilio della castità per preparare la reggia al Re, il tempio a Dio, il talamo allo sposo celeste”⁷⁵.

Un’altra sorpresa che spunta dai testi antichi è che i Padri, contemplando le parole „il Signore è con te”, sottolineavano la presenza del Signore nel grembo di Maria già dall’inizio del saluto del celeste messaggero. Dunque, il Signore era non solo con Maria, ma pure in Maria, per preparare il suo corpo per l’Incarnazione⁷⁶. Il vescovo di Ravenna affermava che Dio, nonostante abbia inviato il suo messaggero alla Vergine, Egli stesso l’aveva preceduto, ed era con la Vergine prima ancora dell’arrivo del servitore celeste.

„«Un angelo fu mandato da Dio». Che cosa dice? «Il Signore è con te». Dunque, colui che lo aveva mandato dalla Vergine, era già con la Vergine. Dio aveva preceduto il suo messaggero, senza però smettere di essere Dio. Infatti

⁷¹ Antipater Bosrensis, *Homilia in annuntiationem S. Deiparae* 8, PG 85, 1780-1781, TM 1, 616.

⁷² Cf. Ps-Epiphanius, *Homilia in laudes S. Mariae Deiparae*, PG 43, 489, TM 1, 797.

⁷³ Cf. ibidem.

⁷⁴ Petrus Chrysologus, *Sermo* 143, 4, CCL 24b, 872-873, TM 3, 440.

⁷⁵ Idem, *Sermo* 140 ter., 2, CCL 24B, 855, trad. in: *Opere di san Pietro Crisologo. Sermoni*, a cura di G. Banterle – R. Benericetti – G. Biffi – G. Scime – C. Truzzi, vol. 3, Milano – Roma 1997, 99.

⁷⁶ Cf. Andreas Cretensis, *Homilia IV in nativitatem B. Mariae*, PG 97, 864, TM 2, 409.

colui che si trova in ogni luogo, non può essere circoscritto in nessun luogo; ed è tutto intero dovunque egli è, senza il quale il tutto non esiste⁷⁷.

Troviamo una conferma di questa insolita interpretazione nella stessa omelia del vescovo Ravennate.

„«Il Signore è con te». Ma perché il Signore è in te? La risposta è che egli non viene con l'intento di farti una visita, ma discende in te per l'inedito mistero della sua nascita⁷⁸.

Dal testo appena citato risulta che il concepimento sarebbe avvenuto all'inizio dell'Annunciazione. Il saluto del celeste messaggero, „Il Signore è con te”, viene sostituito con „Il Signore è in te”. Secondo tale interpretazione, le parole dell'angelo ci rivelano il mistero che stava già compiendosi in Maria.

Tale interpretazione di matrice orientale viene arricchita da alcuni predicatori, che rileggevano il mistero dell'Annunciazione alla luce della doppia generazione di Cristo. Troviamo una bella testimonianza di questa interpretazione nelle omelie di Severo di Antiochia:

„Colui che fu concepito è quegli di cui ho parlato sopra iniziando l'annuncio: «Salve, a te, o piena di grazia, il Signore è con te (Lc 1, 28)». Questo Signore è il Verbo di Dio, una delle tre ipostasi, la potenza del Padre, l'Altissimo, colui che ti coprirà. Il Cristo infatti è «la potenza e la sapienza di Dio» (1 Cor 1, 24), colui che, in quanto Verbo del Padre, non ha inizio ed è generato fin dall'eternità, non in maniera corporale. Da te invece ha preso carne, senza cambiamento, in modo inspiegabile e senza confusione. Con te dunque è consustanziale questo corpo che sta per essere concepito e che nascerà informato da un'anima razionale ed intellettuale e che vuole operare la salvezza della totalità del genere umano e non solo di una parte di esso⁷⁹.

Occorre notare che, secondo Severo, il concepimento avviene proprio nel momento del saluto angelico. In tale prospettiva le parole di Lc 1, 28, „Il Signore è con te”, evidenziano il mistero dell'Incarnazione che si stava attuando in quel momento nel grembo di Maria. Troviamo conferma di tale interpretazione nei sermoni di Pietro Crisologo:

„La vergine subito sentì che era accolto in lei il Giudice celeste, mentre prima aveva visto e contemplato il celeste messaggero⁸⁰.

Tale insolita interpretazione di Lc 1, 28 porta con sé alcune difficoltà. Se le parole dell'angelo manifestano il mistero dell'Incarnazione che si stava effettuando in Maria, allora dov'è il posto per la sua fede? Maria era libera, oppure no?

⁷⁷ Petrus Chrysologus, *Sermo* 143, 6, CCL 24B, 874, TM 3, 441.

⁷⁸ Idem, *Sermo* 140, 3, CCL 24B, 847, TM 3, 432.

⁷⁹ Severus Antiochenus, *Homilia II in annuntiationem* 29, PO 38, 287, TM 1, 638-639.

⁸⁰ Petrus Chrysologus, *Sermo* 140, 5, CCL 24B, 848, TM 3, 433.

5. La libertà di Maria. Per considerare correttamente questa domanda, occorre notare che gli scritti dei Padri della Chiesa contengono due interpretazioni che permettono di esprimere una adeguata e ben approfondita risposta.

La prima, rielaborata da sant’Agostino, sottolinea la libera e consapevole risposta della Beata Vergine al messaggero celeste, il suo consenso, espresso per mezzo del „fiat”. Il vescovo di Ippona ha scritto in una sua omelia:

„E dopo che l’angelo ebbe detto così, essa, piena di fede e concependo Cristo prima nel cuore che nel grembo, rispose: „Eccomi, sono la serva del Signore; avvenga di me secondo la tua parola” (Lc 1, 28). Ossia avvenga la concezione nella Vergine senza seme di uomo; nasca da Spirito Santo e da una donna integra colui per il quale integra possa rinascere dallo Spirito Santo la Chiesa”⁸¹.

Secondo il Dottore della Chiesa, Maria era consapevole del mistero al quale era stata invitata a partecipare, ed era consapevole della propria risposta. Perciò Agostino sottolinea la fede di Maria, che permette di concepire il Verbo nel cuore prima di concepirLo fisicamente nel grembo.

L’interpretazione agostiniana ha influito profondamente sugli scrittori della Tradizione latina. Uno di essi, contemporaneo di sant’Agostino, sottolineava che l’Incarnazione avvenne dopo il „fiat” della Beata Vergine. Egli ammirava l’obbedienza di Maria, che derivava dalla sua fede. Le parole di consenso espresse da Maria sono state interpretate nel modo seguente:

„Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto” (Lc 1, 38). O obbedienza superiore allo stesso sacrificio! O fede, porta a compimento le promesse della fede! Subito lo Spirito Santo prese la sua dimora nel grembo [...]: siede sul trono regale del suo cuore, santifica il suo animo e plasma nel grembo il nuovo Adamo”⁸².

San Pietro Crisologo, da parte sua, sottolineava l’atteggiamento di ascolto della Vergine, il consenso che era frutto della fede. Dunque, in tale luce, il concepimento di Gesù era la conseguenza della fede di Maria.

„«Avvenga di me quello che hai detto». Sì, colei che crede all’annuncio ricevuto, giustamente concepisce il Verbo: «In principio, infatti, era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (Gv 1, 1). A tanto è giunta colei che, con il solo ascolto, ha accettato il mistero della fede”⁸³.

Poggiando sull’interpretazione agostiniana, Fausto di Riez sottolineava che il mistero dell’Incarnazione avvenne dopo la risposta di Maria.

„E quella rispose: «Ecco l’ancella del Signore; si faccia di me secondo la tua parola» (Lc 1, 38). In fretta l’angelo, avuto il consenso della Vergine, rag-

⁸¹ Augustinus, *Sermo* 215, 4, PL 38, 1074, TM 3, 371.

⁸² Anonymus, *Sermo de Natale Domini* 1, ed. Morin Guelferbytno, App. 1, PLS 2, 1340, TM 3, 392.

⁸³ Petrus Chrysologus, *Sermo* 142, 13, CCL 24B, 868, TM 3, 439.

giunse gli abitanti della regione celeste; ed ecco, repentinamente, una potenza ineffabile penetrò l'intimità segreta della Vergine. L'artefice del mondo entrò nelle ristrettezze del ventre umano, la madre intatta divenne gravida⁸⁴.

La stessa interpretazione troviamo anche nella lettera del papa Anastasio II († 498) indirizzata a Lorenzo:

„Dopo il consenso dato dalla santa Vergine, la quale disse all'angelo: «Ecco la serva del Signore; mi avvenga secondo la tua parola» (Lc 1, 38), egli si degnò di edificarsi da lei, in modo ineffabile, un tempio e lo unì a sé⁸⁵.

Come possiamo notare, tale spiegazione sottolinea che Dio tratta l'uomo con il più grande rispetto, invitandolo alla cooperazione con il suo disegno salvifico: Dio è rispettoso della libertà dell'uomo; e l'essere umano, illuminato dalla grazia, risponde positivamente al progetto divino.

Negli scritti degli autori dell'antichità cristiana possiamo trovare un'altra, insolita, spiegazione della cooperazione di Maria al piano salvifico di Dio. Secondo alcuni Padri, il momento dell'Incarnazione avvenne non dopo, ma prima del „fiat” della Vergine. Nel sermone 143 il vescovo Ravennate mette insieme i due fatti: la venuta dell'angelo e l'Incarnazione.

„«Maria, non appena vide l'angelo entrare, rimase turbata» (Lc 1, 29). Si turbò la carne, il grembo sussultò, la mente tremò, l'intera profondità del cuore restò attonita: la Vergine, infatti, all'ingresso dell'angelo aveva avvertito nel suo intimo l'ingresso della divinità. Il tempio del corpo umano ne restava turbato, l'angusto grembo della dimora carnale sussultava mentre tutta la grandezza di Dio si formava nel verginale seno⁸⁶».

Il passo appena citato evidenzia che, secondo Pietro Crisologo, il concepimento sarebbe avvenuto all'inizio dell'Annunciazione. Questa opinione trova conferma nel sermone 144, in cui il Ravennate commenta le parole dell'angelo:

„«Non temere, Maria». Perché? Perché hai trovato grazia. Teme infatti non chi ha trovato, ma chi perde. Sì, Maria ha trovato la grazia concependo il Figlio celeste, senza perdere con il parto i segni della verginità. [...] Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. La Vergine ha accolto in sé il Verbo-Dio, che in principio era presso Dio. Così è divenuta grande tempio della divinità lei che poteva offrire solo una minuscola dimora per poter accogliere un uomo: colui che il corpo umano non poteva contenere l'ha accolto la grandezza di un seno verginale⁸⁷.

⁸⁴ Faustus Reiensis, *Sermo II de Nativitate*, CSEL 21, 231, TM 3, 520.

⁸⁵ Anastasius II papa, *Epistula ad Laurentium*, PL 59, 20 vel CSEL 35, 226, TM 3, 528.

⁸⁶ Petrus Chrysologus, *Sermo* 143, 8, CCL 24B, 875, TM 3, 441.

⁸⁷ Idem, *Sermo* 144, 2-3, CCL 24B, 880-881, TM 3, 443.

Da questo commento risulta chiaro che l'Incarnazione sarebbe avvenuta nel seno di Maria Vergine già all'inizio del saluto angelico, e non alla conclusione del dialogo con Gabriele. Tale interpretazione crea, però, alcuni problemi. Se l'Incarnazione fosse avvenuta all'inizio dell'Annunciazione, allora la Beata Vergine poteva essere consapevole del divino mistero che si realizzava in Lei, oppure no? Il Predicatore di Ravenna non offre una soluzione unica. Nell'omelia 140 sottolinea la consapevolezza della Beata Vergine durante il concepimento.

„La vergine subito sentí che era accolto in lei il Giudice celeste, mentre prima aveva visto e contemplato il celeste messaggero”⁸⁸.

Invece nel sermone seguente egli rileva l'assenza di consapevolezza dell'Umile Serva durante l'Incarnazione.

„Vaglia se in questo modo puoi assistere effettivamente a quest'opera divina, sì da poter vedere chiaramente in che modo Dio sia entrato nella dimora di una carne chiusa, come abbia formato i lineamenti del suo sacro corpo in quel venerabile seno, senza che la Vergine ne avesse avuto coscienza; come, senza che la Vergine se ne accorgesse, abbia consolidato quelle ossa che sarebbero rimaste nei secoli”⁸⁹.

L'altra questione, che nasce dall'interpretazione del vescovo di Ravenna, riguarda la misura in cui la Serva del Signore, Maria, abbia partecipato al concepimento. Se l'Incarnazione avvenne prima dell'espressione del „fiat”, si può parlare della fede di Maria e della sua libertà? Secondo Pietro Crisologo, la Vergine ha espresso la fede non alla fine, ma all'inizio dell'annuncio di Gabriele. Le sue domande non esprimevano i suoi dubbi, ma proprio la sua fede. Maria, dunque, rivolgeva domande all'angelo, esprimendo nello stesso momento la sua fede, riconoscendo la discesa del Figlio di Dio nel suo seno⁹⁰.

6. L'influsso di Lc 1, 28 sulla preghiera cristiana: a) *Chairetismoi*. Prima di concludere questo studio, dobbiamo sottolineare il notevole influsso del nostro testo (Lc 1, 28) sulla formazione dell'eucologia mariana. Come ha osservato padre Davide Montagna, le parole „Χαῖρε, κεχαριτωμένη” hanno ispirato ai cristiani una grande varietà di espressioni di lode alla Beata Vergine⁹¹. Così, nel corso dei secoli, il „Χαῖρε” di Gabriele si è sviluppato in alcune serie di *chairetismoi*. Il servita italiano, analizzando lo sviluppo delle lodi mariane, fondate sul testo lucano, distingue tre fasi evolutive: la pre-effe-

⁸⁸ Idem, *Sermo* 140, 5, CCL 24B, 848, TM 3, 433.

⁸⁹ Idem, *Sermo* 141, 2, CCL 24B, 859, TM 3, 434.

⁹⁰ Cf. idem, *Sermo* 142, 8, CCL 24B, 866, TM 3, 438.

⁹¹ Cf. D. Montagna, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, „Marianum” 24 (1962) 478.

sina, l'efesino-calcedonese e la post-calcedonese⁹². Nella prima fase, le parole „Χαίρε, κεχαριτωμένη” venivano arricchite con una *glossa*, che esprimeva la lode verso la Beata Vergine⁹³. Troviamo esempi di questo tipo di eucologia primitiva nelle omelie di autori greci, come san Gregorio di Nissa e Severiano di Gabala⁹⁴. Il sermone *In Annuntiationem Domini*, attribuito al Nisseno, contiene il passo seguente⁹⁵:

„Rallegrati, piena di grazia! Eva, tua progenitrice, per aver trasgredito la legge, ebbe la condanna di partorire i figli nel dolore: a te s'addice il godere! [...] Godi dunque e intreccia danze! Rallegrati e calpesta il capo del serpente! Rallegrati, o piena di grazia! E' cessata la maledizione, è tolta la corruzione, appassirono le cose tristi, fiorirono le cose liete.. [...] Rallegrati dunque, o piena di grazia! Piacesti al Demiurgo, piacesti al Fattore, piacesti al Creatore, piacesti a colui che si diletta della bellezza delle anime”⁹⁶.

Come si può notare, l'invito dell'angelo alla gioia è stato arricchito con alcune aggiunte, che non solo esprimono la lode a Maria, ma anche ravvivano la narrazione. Espressioni simili troviamo nel discorso *De mundi creatione* di Severiano di Gabala⁹⁷. In tale contesto appaiono significativi alcuni passi delle omelie di san Pietro Crisologo, i quali contengono espressioni che a ragione sono state classificate come le prime testimonianze di *chairetismo* nella letteratura latina⁹⁸. Il sermone 143 evidenzia le somiglianze con le omelie orientali:

„«Entrando da lei, disse: Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te, benedetta tu fra le donne» (Lc 1, 28.42).

«Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te»: vedete con quali doni è data in pegno la Vergine.

«Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te»: cioè, ricevi. Che cosa? I doni della virtù, non della purezza.

«Ti saluto, o piena di grazia»: questa è la grazia che ha dato la gloria ai cieli, Dio alla terra, la fede alle genti, la fine ai vizi, ordine alla vita, disciplina ai costumi”⁹⁹.

b) *Akathistos*. L'analisi dei sermoni mariani dei predicatori di lingua greca ha evidenziato una graduale evoluzione dei *chairetismo*. Uno dei più begli effetti di questa evoluzione è il famoso inno *Akathistos*, composto probabilm-

⁹² Cf. ibidem, p. 481.

⁹³ Cf. ibidem, p. 482-483.

⁹⁴ Cf. ibidem, p. 483.

⁹⁵ Cf. ibidem, p. 501.

⁹⁶ Gregorius Nyssenus, *Homilia in annuntiationem Deiparae*, PG 62, 765, TM 1, 837-838.

⁹⁷ Cf. Severianus Gabalensis, *Homilia VI de mundi creatione* 10, PG 56, 497-498, TM 1, 427-428.

⁹⁸ Cf. Montagna, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, p. 483.

⁹⁹ Petrus Chrysologus, *Sermo* 143, 3, CCL 24B, 872, TM 3, 440.

te da un autore che appare, nello stesso tempo, sia grande poeta, sia profondo teologo e contemplativo. La Tradizione attribuisce quest'opera a Romano il Melode (VI secolo); tuttavia recentemente padre Ermanno Toniolo ha indicato piuttosto, come probabile autore dell'inno, Basilio di Seleucia. Composto a cavallo della seconda metà del V secolo e i primi anni del VI¹⁰⁰, appartiene al genere innografico chiamato dagli autori bizantini *kontakion*¹⁰¹. La struttura dell'inno consta di 24 stanze, raggruppate in due parti di 12 stanze ciascuna: la prima di carattere liturgico-narrativo, la seconda, invece, di impronta dogmatica¹⁰². Le due parti, a loro volta, sono suddivise in due sezioni di 6 stanze: la prima cristocentrica, la seconda ecclesiocentrica.

L'Akathistos è una composizione che contempla la Vergine-Madre all'interno del progetto storico-salvifico di Dio, dalla creazione all'ultimo compimento, considerandola in unione a Cristo e alla Chiesa, quale Madre del Verbo e Sposa immacolata dello Sposo divino. L'inno armonizza il dettato cristologico e quello mariano, subordinando la Madre al Figlio. Le prime sei stanze (1-6), di forte impronta cristologica, lodano l'unione del Verbo con la natura umana, e la manifestazione del mistero ai primi testimoni: la Serva del Signore, Giovanni Battista, Elisabetta, Giuseppe¹⁰³. Le successive sei stanze (7-12) celebrano l'Epifania di Dio nel mondo, portatrice di luce e di grazia per tutti. La seconda parte dell'inno (stanze 13-24) presentano la Serva del Signore nel mistero di Cristo e della Chiesa¹⁰⁴. Questo inno è cantato da secoli in diverse lingue: tradotto anche nelle lingue occidentali, viene cantato dai cristiani di tutto il mondo. Ecco come si presentano le prime stanze dell'inno:

„Accolto l'ordine dell'arcana missione, senza indugio l'Angelo si presenta alla dimora di Giuseppe e dice alla Vergine: Colui che, discendendo, fa piegare i cieli, si racchiude senza mutamento tutto in te. E, vedendolo prendere nel tuo grembo la figura di servo, stupito, a te esclama: Gioisci, o Sposa SempreverGINE!

Il primo fra gli angeli fu inviato dal cielo a recare il saluto alla Madre di Dio, e, vedendoti assumere con la voce incorporea un corpo, o Signore, al solo saluto, restò attonito, e, rivolto a lei, esclamava così:

Gioisci, per te splenderà la gioia;
 Gioisci, per te cesserà la maledizione;
 Gioisci, redenzione del caduto Adamo;
 Gioisci, riscatto delle lacrime di Eva;
 Gioisci, altezza inaccessibile all'intelligenza dell'uomo;

¹⁰⁰ Cf. E. Toniolo, *Akathistos*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, eds. S. De Fiores – S. Meo, Cinisello Balsamo 1986, 24.

¹⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 18.

¹⁰² Cf. *ibidem*.

¹⁰³ Cf. *ibidem*, p. 19.

¹⁰⁴ Cf. *ibidem*.

Gioisci, profondità insondabile alla mente degli angeli;
 Gioisci, sei divenuta il trono del Re;
 Gioisci, perché reggi Colui che tutto regge;
 Gioisci, stella che annunci il sole;
 Gioisci, grembo della divina incarnazione;
 Gioisci, per te si rinnova la creazione;
 Gioisci, per te si fa bambino il Creatore.
 Gioisci, o Sposa SempreverGINE!

Sapendosi in purezza, la Santa Vergine risponde a Gabriele senza timore: «La stranezza del tuo parlare risulta incomprensibile alla mia anima. Tu annunci una maternità in un seno verginale»! Ed esclama: «Alleluia!»¹⁰⁵

Occorre sottolineare che questo inno è stato tradotto in latino intorno all'800 e ha influito sull'innografia occidentale successiva¹⁰⁶.

c) *Ave Maria*. Nell'Occidente cristiano le parole di Gabriele sono state trasformate in una preghiera ben nota. All'inizio la preghiera era formata dalle parole di Lc 1, 28 e Lc 1, 42. Tale sintesi si trova nei sermoni di Pietro Crisologo. Intorno all'anno 1000, questa formula è divenuta popolare negli ambienti monastici. Il sinodo di Parigi prescriveva ai presbiteri di esortare il popolo a recitare il Credo, il Pater e l'Ave Maria¹⁰⁷. Il Commento all'Ave Maria di san Tommaso d'Aquino testimonia che, alla fine del XIII secolo, il nome di Gesù era ancora sconosciuto alla preghiera mariana. Nel XV secolo si aggiunge all'Ave Maria la seconda parte, costituita dalle parole seguenti: «Santa Maria, Madre di Dio, prega per noi peccatori, adesso e nell'ora della nostra morte. Amen»¹⁰⁸.

d) *Angelus*. Come nota suor Marcellina Pedico, la storia dell'Angelus è molto complessa¹⁰⁹. Le prime tracce risalgono al tardo Medioevo. Un decreto del Capitolo Generale dei Frati Minori, celebrato nel 1269, ordina ai frati di recitare fedelmente tre „Ave Maria” al triplice tocco serale della campana. Nelle Costituzioni medievali dell'abbazia di Montecassino troviamo la prescrizione di suonare la campana all'Ave Maria del mattino e della sera in tutte le chiese soggette all'abbazia¹¹⁰. La formula dell'Angelus, identica a quella contemporanea, è attestata da un catechismo stampato a Venezia nel 1560¹¹¹. Concludendo,

¹⁰⁵ Basilii Seleuciensis, *Hymnus Akathistos*, trad. in: <http://www.ortodossia-russa.net/testi/Acatisto/Acatisto.htm>.

¹⁰⁶ Cf. Koehler, *Storia della mariologia*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 1394.

¹⁰⁷ Cf. W. Henry, *Angélus*, DACL I/2 2068-2078; M. Pedico, *La Vergine Maria nella pietà popolare*, Roma 1993, 70.

¹⁰⁸ Cf. Pedico, *La Vergine Maria*, p. 71.

¹⁰⁹ Cf. ibidem, p. 85.

¹¹⁰ Cf. ibidem, p. 86.

¹¹¹ Cf. ibidem, p. 87.

possiamo notare che il triplice suono quotidiano dell’Angelus diviene consuetudine durante il pontificato del papa Benedetto XIII nel 1724¹¹².

L’analisi degli scritti dei Padri della Chiesa ci offre una ricca riflessione teologica sul brano di Lc 1, 28. Le parole del saluto angelico sono state rilette, nei primi secoli della Chiesa, in diverse prospettive, rivelando una molteplicità di sfumature interpretative. Esse non sono soltanto un invito alla gioia, ma anche annunziano la novità dei tempi e la nuova economia salvifica. Le stesse parole diventano il nome proprio di Maria, nuova Eva e madre dei viventi.

Inoltre le parole Χαίρε, κεχαριτωμένη rivelano la bellezza dell’anima di Maria: Ella è tutta santa, tutta bella, tutta splendente. Esse rivelano anche l’attività dello Spirito Santo, che colma l’anima della Vergine con la pienezza dei doni e delle virtù: la Beata Vergine viene trasformata e divinizzata, elevata sopra tutti gli uomini e gli angeli. Le parole del saluto angelico indicano infine il mistero dell’Incarnazione che, secondo alcuni Padri della Chiesa, è avvenuto non dopo il „fiat” di Maria, ma proprio all’inizio dell’annunzio angelico. L’Incarnazione, presentata come le nozze tra la Sposa e il divino Sposo, diventa un’altra possibilità di rileggere il saluto come preparazione della Vergine di Nazareth con i doni divini „necessari” alle nozze.

Mettendo a confronto la letteratura patristica dell’Oriente e dell’Occidente, si deve ammettere che troviamo una riflessione teologica più originale negli scritti degli autori greci. La riflessione degli scrittori latini è più sobria e meno ricca. Le parole del saluto angelico, tradotte in latino, evidentemente non hanno permesso di scoprire il loro senso più vero, cioè l’invito alla gioia. Perciò gli autori occidentali si limitano a mettere in rilievo la purezza personale della Vergine e la sua santità: la pienezza di grazia concessa a Maria, poi, è vista nel contesto della sua maternità divina.

„BĄDŹ POZDROWIONA, ŁASKI PEŁNA, PAN Z TOBĄ” (ŁK 1, 28) W INTERPRETACJI OJCÓW KOŚCIOŁA

(Streszczenie)

Analiza pism Ojców Kościoła pozwoliła odkryć niezwykle bogatą egzegezę tekstu Łk 1, 28. Słowa anioła Gabriela były interpretowane w różnych perspektywach. Nie są jedynie słowami powitania, lecz także zaproszeniem do radości, zwiastują pełnię czasów i nową ekonomię zbawczą.

Słowa „Χαίρε, κεχαριτωμένη” objawiają piękno duszy Maryi, wskazują na Jej świętość. Ukazują również aktywność Ducha Świętego, który napełnia duszę

¹¹² Cf. ibidem.

Błogosławionej Dziewicy pełnią darów i cnót. Błogosławiona Dziewica zostaje przebóstwiona i wywyższona ponad wszystkich ludzi i aniołów. Słowa pozdrowienia anielskiego objawiają również tajemnicę Wcielenia, która według niektórych Ojców Kościoła, dokonała się przed wypowiedzeniem przez Maryję słowa „fiat”. Wcielenie zostało ukazane jako zaślubiny Oblubienicy i Boskiego Oblubieńca.

Porównując literaturę patrystyczną Wschodu i Zachodu, należy stwierdzić, że bardziej oryginalna refleksja teologiczna znajduje się w pismach autorów greckich, w przeciwieństwie do pisarzy łacińskich. Słowa pozdrowienia anielskiego, przetłumaczone na łacinę, nie pozwoliły odkryć pierwotnego znaczenia słów archanioła, to znaczy zaproszenia do radości. Dlatego autorzy zachodni ograniczają się do ukazywania niewinności Błogosławionej Dziewicy oraz Jej świętości. Pełnia łaski udzielona Maryi była przez nich postrzegana w kontekście Bożego macierzyństwa.

Maciej KOKOSZKO
Katarzyna GIBEL-BUSZEWSKA
(Łódź, UŁ)

**TERMIN KANDAULOS/KANDYLOS (ΚΑΝΔΑΥΛΟΣ/
ΚΑΝΔΥΛΟΣ) NA PODSTAWIE ΛΕΞΕΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ
FOCJUSZA ORAZ COMMENTARI AD HOMERI ILIADEM
EUSTACJUSZA Z TESSALONIKI***

Działalność literacka i antykwaryczna Focjusza (827-893)¹ oraz Eustacjusza z Tesaloniki (1115-1197)² pozostawiła wiele cennych informacji, które wykorzystywane są przez historyków, w tym także tych, którzy próbują zgłębić tajemnice greckiej gastronomii³. Ta właśnie dziedzina badań historycznych staje się zresztą coraz to bardziej popularnym polem badawczym, przy czym fenomen ten obejmuje zarówno wzrost zainteresowania gastronomią starożytną⁴, jak i historią jedzenia w Bizancjum⁵. Pomimo rozwoju tych badań, pole do po-

* Artykuł opracowany w związku z grantem NN 108 269 333. Wstępna analiza zagadnienia będącego tematem niniejszego artykułu por. M. Kokoszko, *Dieta średniowiecznego Bizancjum? Krótka historia kandaulos (κάνδαυλος) / kandylos (κάνδυλος) na podstawie Λέξεων συναγωγῆς Focjusza*, w: *Człowiek w średniowieczu. Między biologią a historią*, ed. A. Szymczakowa, Łódź 2009, 53-63.

¹ Por. O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1984, 152-156, 163-166; tenże, *Focjusz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, ed. O. Jurewicz, Warszawa 2002 (dalej: *Encyklopedia*), 178-179; N.G. Wilson, *The scholars of Byzantium*, London – Cambridge – Massachusetts 1996, 89-119.

² Por. M. Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni (1081-1261)*, Cambridge 1995, 179-196; H. Cichocka, *Eustacjusz z Tesaloniki*, w: *Encyklopedia*, s. 169; Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, s. 245-246, 259; Wilson, *The scholars of Byzantium*, s. 196-204.

³ Pozwolimy sobie jedynie przypomnieć, iż z ich danych skorzystaliśmy już w artykule *Focjusz a kuchnia grecka, czyli kilka słów o abyrtake (ἀβυρτάκη)*, VoxP 28 (2008) t. 52, 495-504 (dalej: Kokoszko – Gibel, *Focjusz a kuchnia*).

⁴ Wystarczy wskazać na kilka przykładów z ostatnich lat – J. P. Alcock, *Food in the ancient world*, Westport – London 2006; S. Grainger, *Cooking „Apicius”*. *Roman recipes for modern kitchens*, Blackawton – Devon 2006; M. Grant, *Roman cookery. Ancient recipes for modern kitchens*, London 2002; J. Wilkins, *The boastful chef. The discourse of food in ancient Greek comedy*, Oxford 2000. Zwrócić też należy uwagę na ukazanie się kolejnych wydań Apicjusza (*Apicius. A critical edition with an introduction and an English translation of the Latin recipe text Apicius*, ed. Ch. Grocock – S. Grainger, Blackawton – Devon 2006 [dalej: *Apicius. A critical*] oraz Anthimusa (*Anthimus, De observatione ciborum. On the observance of foods*, ed. M. Grant, Blackawton – Devon 2007).

⁵ Przejawem jej jest kilka interesujących prac opublikowanych na przestrzeni ostatnich pię-

szukiwań pozostaje jednak w praktyce nieograniczone. Tak właśnie było dotąd także w kwestii *kandaulos/ kandylos*, a niniejszy artykuł stara się właśnie tę lukę wypełnić.

Nazwa potrawy wzmiankowanej przez patriarchę i biskupa Tesaloniki obecna jest w literaturze greckiej w zasadniczych dwu odmianach. *Kandylos* (κάνδυλος), czyli termin użyty przez Focjusza⁶ występuje także u Arystofanesa⁷, Euangellosa⁸, Hesychiosa⁹, Kerkidasa¹⁰, Menandra¹¹, Plutarcha¹², Polluksa¹³ oraz

ciu lat, por. A. Dalby, *Flavours of Byzantium*, Blackawton – Devon 2003; *Food and cooking in Byzantium. Proceedings of the symposium „On food in Byzantium”* (Thessaloniki Museum of Byzantine Culture, 4 November 2001), ed. D. Papanikola-Bakirtzi, Athens 2005; *Feast, fast or famine. Food and drink in Byzantium*, ed. W. Mayer – S. Trzcionka, Brisbane 2005 (dalej: *Feast, fast*); *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, Hampshire 2007 (dalej: *Eat*). Uzupełniają one podstawowe w tej dziedzinie dzieło Fedona Kokoulesa (*Byzantinon bios kai politismos*, vol. V: *Hai trofai kai ta pota. Ta geumata. Ta deipna kai ta symposia*, Athens 1952), dorobek Johannes Koda (Gemüse in Byzanz. *Die Versorgung Konstantinopels mit Frishgemüse im Lichte der Geoponika*, Wien 1993 etc.), Thomasa Webera (*Essen und Trinken in Konstantinopel des 10. Jahrhunderts, nach den Berichten Liutprands von Cremona*, w: J. Koder – T. Weber, *Liutprand von Cremona in Konstantinopel. Untersuchungen zum griechischen Sprachschatz und zu realienkundlichen Aussagen in seinen Werken*, Byzantina Vindoboniensia XIII, Wien 1980, 71-99), Ewalda Kislingera (*Les chrétiens d'Orient: règles et réalités alimentaires dans le monde byzantin*, w: *Historie de l'alimentation*, ed. J.L. Flandrin – M. Montanari, Paris 1996, 325-344 etc.) oraz wyniki badań epistolograficznych Apostolos Karpozelos (*Realia in Byzantine Epistolography X-XII c.*, ByzZ 77:1984, 20-37; *Realia in Byzantine Epistolography XIII-XV c.*, ByzZ 88:1995, 68-84).

⁶ Por. *Photii patriarchae Lexicon*, κ, κάνδυλος, ed. C. Theodoridis, vol. I, Berlin – New York 1982 (dalej: *Photius, Lexicon*).

⁷ Por. Aristophanes, *Pax* 123, w: *Aristophane*, ed. V. Coulon – M. van Daele, II, Paris 1924; *Scholia in Aristophanis pacem vetera et recentiora Triclinii* 123d, 1-2, w: *Scholia in Aristophanem* 2.2. *Scholia in Vespas, Pacem, Aves et Lysistratam*, ed. D. Holwerda, Groningen 1982 (dalej: *Scholia in pacem*).

⁸ Por. *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum* XIV 644d-e, w: *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri XV*, ed. G. Kaibel, vol. III, Lipsiae – Berolini 1890 (dalej: *Athenaeus Naucraticae, Deipnosophistae*).

⁹ Por. *Hesychii Alexandrini Lexicon* κ, κάνδυλος, 646, 1-2, ed. M. Schmidt, vol. I-V, Jenae 1859-1868, (dalej: *Hesychius, Lexicon*).

¹⁰ Por. Cercidas, *Fragmentum* 18, w: *Collectanea Alexandrina*, ed. J.U. Powell, Oxford 1925, kol. 2, 15.

¹¹ Por. *Athenaeus Naucraticae, Deipnosophistae* XII 517a; Menander, *Fragmentum* 397, 10-11, w: *Menandri reliquiae selectae. Fragmenta longiora apud alios auctores servata*, ed. F.H. Sandbach, Oxford 1972.

¹² Por. *Plutarchi quaestiones convivales* 664a, 5, w: *Plutarchi moralia*, ed. C. Hubert, IV, Lipsiae 1938 (dalej: *Plutarchus, Quaestiones convivales*).

¹³ Por. *Iulii Pollucis Onomasticon* VI 69, ed. I. Bekker, Berolini 1846.

w *Księdze Suda*¹⁴. Forma znana Eustacjuszowi z Tesaloniki¹⁵, to znaczy *kandaulos* (κάνδανλος), zachowała się w dziełach Aleksisa¹⁶, Filemona¹⁷, Hegezypa z Tarentu¹⁸ oraz Nikostratosa¹⁹. Atenajos z Naukratis, a jest to skutkiem natury jego dzieła²⁰, utrwała obie wyżej wzmiankowane wersje. Trzecia opcja, mianowicie *kondylos* (κόνδυλος), jest odnotowana tylko raz i pojawia się w scholiach do *Pokoju* Arystofanesa²¹. Hasło leksykonu Focjusza jest krótkie i brzmi:

„κάνδανλος σκευασία ὁποιοιοικῆ μετὰ γάλακτος καὶ στέατος καὶ μέλιτος ἔνιοι δὲ διὰ κρέως καὶ ἄρτου καὶ τυροῦ. οὕτως Ἀριστοφάνης”²².

Fragment Eustacjusza z Tesaloniki odnoszący się do analizowanego tematu jest nieco bardziej rozbudowany i oprócz receptury samej potrawy zawiera kilka uwag na temat jej genezy:

„Νῦν δ' ὦ μνηστέον ἱστορίας δηλούσης ὅτι τε Μήονες ταὐτὸν δ' εἰπεῖν οἱ Λυδοὶ ἐφίλουν ὅθεν φασὶ καὶ Ἀνακρέων τὸν ἡδυπαθῆ Λυδοπαθῆ ἔφη καὶ βρώμα παρ' αὐτοῖς εὔρητο κάνδανλος παρώνυμον ἴσως τῷ παρ' αὐτοῖς τυράννῳ Κανδαύλῃ καθὰ καὶ ἄλλα τῶν ἐδεσμάτων ἐξ ἐτέρων κυρίων ὀνομάτων ἐφίλουν καλεῖσθαι ὥς καὶ οἱ Νικόλαιοι φέρεται οὖν ἐν τοῖς Ἀθηναίου ὅτι κνηστῷ οὐ τυρῷ ἀλλὰ ἄρτῳ καὶ Φρυγίῳ τυρῷ ἀνήθῳ τε καὶ ζωμῷ πίονι ἐφθοῦ κρέως συνόντος Λυδικὸν ἐγίνετο ἔδεσμα κάνδανλος καλούμενος περὶ οὗ φησιν ὙΑλεξις ὥς κάνανδυλον ἐὰν παραθῶσι προσκατεδῇ τοὺς δακτύλους”²³.

¹⁴ Por. *Suidae Lexicon* κ, κάνδανλος, 303, 1-2, ed. A. Adler, I-IV, Lipsiae 1928-1935 (dalej: *Suda, Lexicon*).

¹⁵ Por. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, ed. M. van der Valk, IV, Leiden 1987, 180, 16-23 (dalej: *Eustathius Thessalonicensis, Commentarii ad Homeri Iliadem*).

¹⁶ Por. Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* XII 516 d-f (12, 14-34, Kaibel).

¹⁷ Por. tamże XII 516 f (12, 35-40, Kaibel); Philemon, *Fragmentum* 60, 3, w: *Comicorum Atticorum fragmenta*, ed. T. Kock (dalej: *Comicorum Atticorum*), II, Leipzig 1884.

¹⁸ Por. Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* XII 516 d (12, 11-14, Kaibel).

¹⁹ Por. tamże XII 517 a (12, 41-43. Kaibel); Nicostratus, *Fragmentum* 17, 1-3, w: *Comicorum Atticorum*, II, Lipsiae 1884.

²⁰ Atenajos z Naukratis cytuję autorów wymienających potrawę, o której mowa.

²¹ Por. *Scholia in pacem* 123d, 1-2.

²² Photius, *Lexicon*, κ, κάνδανλος, tłum. M. Kokoszko – K. Gibel: „kandylos: potrawa z mleka, tłuszczu zwierzęcego i miodu, a jak mówią inni z mięsa, chleba i sera. Jako taką właśnie zna ją Arystofanes”.

²³ Eustathius Thessalonicensis, *Commentarii ad Homeri Iliadem* IV 180, 16-23, tłum. M. Kokoszko – K. Gibel: „Teraz wypada wspomnieć o tradycji mówiącej, że Meonowie, to znaczy Lidyjczycy, kochali luksus; stąd Anakreont osobę lubiącą przepych nazywał «gustującą w Lidyjczykach»; mówi się także, że to oni wynaleźli kandaulos, która swą nazwę wzięła od Kandaulesa, ich władcy, gdyż w zwyczaju u tego ludu było ukuwanie terminologii odnoszącej się do potraw od imion własnych; tak właśnie było w przypadku tak zwanych Nikolaoi; w dziele Atenajosa mowa jest, że potrawa kandaulos była daniem lidyjskim, składającym się z tartego (nie

Fragment *Commentari ad Homeri Iliademi* Eustacjusza z Tesaloniki jasno wskazuje, że w świadomości Greków, jak to interpretujemy, aż do czasów Bizancjum, było jasne i oczywiste, że *kandaulos/kandylos* zapożyczona została przez Helenów od Lidów, a jej nazwa wiązana była przez tradycję helleńską z władcą lidyjskim, Kandaulesem²⁴, poprzednikiem Gygesa²⁵. Tu wypada dodać, iż historię tych dwu ostatnich opowiada w szczegółach Herodot z Halikarnasu, snując interesującą historię o zemście urażonej w swych uczuciach małżonki ostatniego Heraklidy²⁶. Porównanie dostępnych danych wykazuje nadto, iż informacja Eustacjusza z Tesaloniki jest najpełniejsza spośród tych, które znamy, a prawdy w niej zawarte nie zostały nigdy kwestionowane przez innych autorów²⁷.

Chociaż ani Focjusz ani też biskup Tesaloniki nie tłumaczą nam, jaka była droga, którą *kandaulos/kandylos* dostała się do świata kulinariów Grecji, można zasugerować pośrednictwo w tym względzie Jonów. Hipotezę tę wspiera fakt naturalnej bliskości tych ostatnich w stosunku do Lidii, jakoż i przypisywanie im cech analogicznych do tych, które charakteryzowały samych poddanych Kandaulesa. Sugestię tę zdaje się potwierdzać fragment komedii Menandra, w którym wzmiankowany został pewien bogaty Jon, szykujący się do spożycia omawianej potrawy. Co ciekawe, jest ona przedstawiona przez rzeczonoego komediopisarza jako delikates o nadzwyczajnych właściwościach – *kandaulos/kandylos* wznagała siły miłosne, co zapewne dodatkowo podno-

sera, ale) chleba, sera frygijskiego, kopru oraz mięsa w tłustym wywarze. O niej to mówi Aleksis «gdy postawią przed tobą kanadaulos (zjesz ją z takim smakiem, że nie zauważysz), że poobgryzasz sobie palce do kości»».

²⁴ Por. tamże IV 180, 19-20. Na temat komentarzy zob. Wilson, *The scholars of Byzantium*, s. 197-199. Dzieła Eustacjusza są bogatym źródłem do historii gastronomii greckiej, por. J.A. Kelhoffer, *The diet of John the Baptist. „Locust and wild honey” in synoptic and patristic interpretation*, Tübingen 2005, 73 (jego informacje na temat diety świętego Jana Chrzciciela); M. Grünbart, *Store in a cool and dry place: perishable goods and their preservation in Byzantium*, w: *Eat*, s. 42-43 (wyposażenie spiżarni); J. Koder, *Stew and salted meat – opulent normality in the diet of every day?*, w: tamże, s. 59-60 (informacje o wędzeniu mięsa) etc.

²⁵ Wymieniony Kandaules to inaczej Sadyattes I, który panował nad Lidami do około 680 r., por. D. Arnaud, *Starożytny Bliski Wschód. Od wprowadzenia pisma do Aleksandra Wielkiego*, tłum. M. Ryszkiewicz – K. Wakar, Warszawa 1982, 219-222; S. Przeworski, *Dzieje i kultura Azji Mniejszej do podboju perskiego*, w: *Wielka historia powszechna*, red. J. Dąbrowski i inni, t. 1, *Pradzieje ludzkości i historia państw wschodu*, Warszawa 1935, 696; P.N. Ure, *The origins of tyranny*, Cambridge 1922, 137-138.

²⁶ Por. Herodotus, *Historiae* I 7, 3-12, 9, ed. Ph.E. Legrand, Paris 1932 (dalej: Herodotus, *Historiae*).

²⁷ Najistotniejsze jest tu świadectwo Atenajosa z Naukratis, na które zresztą powołuje się sam biskup Tesaloniki (Λυδικὸν ἐγένετο ἔδεσμα κάνδαυλος), por. Eustathius Thessalonicensis, *Commentarii ad Homeri Iliadem* IV 180, 22-23; Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* XII 516c (12, 9-10, Kaibel).

siło jej wartość w oczach tych, którzy nie hołdowali umiarkowaniu, typowemu dla Greków europejskich²⁸.

Określenie hipotetycznej daty powstania *kandaulos/kandylos* stało się możliwe dzięki wynikom prac archeologów, a dokładniej wskutek opublikowania wniosków Crawforda Greenewalta²⁹. Przyjrzał się on bowiem dokładnie znaleziskom pochodzącym ze stolicy Lidii, Sardes, a wzmiankowane wyżej odkrycia to blisko dwadzieścia pięć depozytów (składających się z garnka, małego dzbanka, kubka, płytkiego naczynia oraz noża) odnalezionych w tym centrum politycznym państwa lidyjskiego. Co niezwykle istotne, garnki zawierały resztki kostne, które, jak ustalono, należały do szczeniąt nie starszych niż trzy miesiące. Greenewalt twierdzi, że znaleziska owe należy interpretować w kontekście przekazów źródłowych na temat wspomnianego powyżej Kandaulesa³⁰. Uczony ten zwrócił uwagę, że władca ów nosił swój przydomek po jednym z lidyjskich bogów, to znaczy po władcy podziemi i świata zmarłych, Kandalasie. Greenewalt, powołując się zarówno na tradycję zapisaną przez Hipponaksa³¹, jak i Jana Tzetesa³², przypomniał, że imię tego ostatniego należy do terminów mówiących i oznaczało „tego, który dusi psy/szczenięta”, a nadto zasugerował, że depozyty te są śladem uczt rytualnych, podczas których przyrządzano mięso z rzezonych psów.

Kontynuację hipotezy Greenwalta odnajdujemy w artykule Davida Harveya³³. Autor ten zwraca uwagę, że nawiązanie do psa istnieje także w legendarnym żywocie perskiego zdobywcy Lidii – Cyrusa Wielkiego, który pozostawił nam w swym dziele Herodot z Halikarnasu³⁴. W swej interpretacji Harvey podkreśla szczególnie fakt, iż imię żony Mitradatesa, a zatem przy-

²⁸ Por. Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* IV 132e-f, 9, 19-30; XII 517a (12, 44-46, Kaibel); Menander, *Fragmentum* 397, 10-11; zob. P. Pray Bober, *Art, culture and cuisine. Ancient and medieval gastronomy*, Chicago – London 1999, 109.

²⁹ Por. C.H. Greenewalt, *Ritual dinners in early historic Sardis*, Berkeley 1976, *passim*.

³⁰ Por. tamże, s. 52-54.

³¹ *Kynaches* (κυνάγχης) – Hipponax, *Fragmentum* 3a, 1, w: *Iambi et elegi Graeci*, ed. M.L. West, vol. 1, Oxford 1971.

³² *Skylopniktes* (σκυλοπνίκτης) – Ioannis Tzetze historiarum variarum chiliades VI 482, ed. T. Kiessling, Hildesheim 1963. Dorobek Tzetesa został częściowo zanalizowany pod kontem jego przydatności dla historii gastronomii przez Anthoullisa A. Demosthenousa (*The scholar and the partridge: attitudes relating to nutritional goods in the twelfth century from the letters of the scholar John Tzetzes*, w: *Feast, fast*, s. 25-31).

³³ Por. D. Harvey, *Lydian specialties, Croesus' golden baking-woman, and dogs' dinners*, w: *Food in antiquity*, ed. J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson, Exeter 1995 (dalej: *Food in antiquity*), 273-285.

³⁴ Por. Herodotus, *Historiae* I 107, 1-116, 21. Autor opowiada, że Cyrus, zapowiedziany w proroczych snach Astyagesa jako pogromca Medów, został skazany przez dziada na śmierć. Nie doszło jednak do aktu zabójstwa z powodu wyrzutów sumienia Harpagosa, któremu ta misja została powierzona. W efekcie dziecko zostało przysparzone przez Mitradatesa, jednego z pasterzy oraz Spako, jego towarzyszkę życia, w rodzinie których Cyrus wychowywał się do momentu rozpoznania go przez Astyagesa oraz powrotu na dwór tego ostatniego.

branej matki młodego Cyrusa, brzmiało po medyjsku/persku Spako (Σπακώ), co sam autor *Dziejów* oddaje greckim terminem Kyno (Κύνω) i tłumaczy jako „suka”³⁵. Ze względu na fakt, stwierdza dalej Harvey, iż zinterpretowane przez Greenwalta znaleziska datowane są na połowę VI w. prz. Chr., można zaryzykować konkluzję, że ofiary z młodych psów służyły odwróceniu niebezpieczeństwa, które w latach 540. stanowiła dla Lidii ekspansja perska, uosabiana z energią Cyrusa, młodego władcy Medów i Persów³⁶.

Brak jest dokładnych danych, kiedy *kandaulos/kandylos* znalazła swoje stałe miejsce na gruncie Grecji europejskiej. Ponieważ, wedle naszej wiedzy, najstarszym spośród autorów, który wymienił ją jako potrawę znaną Hellenom był Arystofanes³⁷, należy przypuścić, że jego V-wieczna publiczność kosztowała tego smakołyku lub choćby o nim słyszała. *Kandaulos/ kandylos* przyjęła się zatem wśród nich jeszcze zapewne przed tą datą. Wypada jednak także wnioskować, iż rozpowszechniła się ona dopiero w czasach hellenistycznych, gdyż na ten okres przypada rozkwit twórczości większości autorów, którzy o niej pisali, a których utwory potem były omawiane i cytowane przez Atenajosa z Naukratis³⁸.

Receptura *kandaulos/kandylos* znana jest nam jedynie w zarysie. Jest to zjawisko raczej typowe dla czasów, gdy kucharze byli z reguły niewolnikami a literaturę gastronomiczną tworzyli uczeni dyletanci. Wiemy jednak, iż przepisów tych musiało być wiele, ponieważ wedle słów Atenajosa z Naukratis

³⁵ Por. także I 110, 4-7. Na temat Cyrusa zob. Arnaud, *Starożytny Bliski Wschód*, s. 217-217; P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian empire*, transl. P.T. Daniels, Winona Lake 2002, 31-50.

³⁶ Por. Harvey, *Lydian specialities*, s. 283-284. Harvey uważa, że data zdobycia Sardes powinna być przesunięta do około 544 roku. Na ten temat zob. J. Cargill, *The Nabonidus Chronicle and the fall of Lydia*, „American Journal of Ancient History” 2 (1977) 97-116, H.T. Wade-Gery, *Essays in Greek history*, Oxford 1958, 166, n. 3.

³⁷ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1977, 177-179.

³⁸ Na temat specyfiki pracy Atenajosa z Naukratis por. B. Baldwin, *Athenaeus and his work*, „Acta Classica” 19 (1976) 21-42; M. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, *Byzantina Lodziensia* IX, Łódź 2005, 8-10 (zebrana literatura); A. Lukinovich, *The play of reflections between literary form and the symposium theme in the „Deipnosophistae” of Athenaeus*, w: *Symptica. A symposium on the symposium*, ed. O. Murray, Oxford 1994, 263-271. Okres hellenistyczny obfitował w nowości kulinarne, które niekiedy były przyczynkiem do powstawania swoistych mód na pewne potrawy, por. J. Wilkins – S. Hill, *The sources and sauces of Athenaeus*, w: *Food in antiquity*, s. 437, n. 4. O niektórych z takich delikatesów zob. M. Kokoszko, *Historia kuchni antycznej i bizantyńskiej. Sos karyke (καρύκη). Komentarz do Chronografii Michała Psellosa*, „Przegląd Nauk Historycznych” 5 (2006) nr 2(10), 167-178, spec. 170-171 (dalej: Kokoszko, *Historia*) (okres rozprzestrzenienia się wśród Greków); Kokoszko – Gibel, *Focjusz a kuchnia*, s. 495-504, spec. 501 (rozprzestrzenienie się wśród Greków). Niektóre z nich zagościły w kulturze jako jej stały element, nie tylko dietetyczny, ale także symboliczny, por. K. Gibel, *Symbolika jedzenia w wybranych pismach Jana Chryzostoma na przykładzie derywatów od karyke (καρύκη)*, w: *Byzantina Europea. Księga Jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, ed. M. Kokoszko – M.J. Leszka, *Byzantina Lodziensia* XI, Łódź 2007, 121-131.

(cytującego Hegezypa z Tarentu³⁹) istniały aż trzy odrębne warianty tej potrawy⁴⁰, z których obecnie mamy pojęcie jedynie o dwu. Sam zresztą twórca *Deipnosophistōw* cytuje tylko jeden przepis⁴¹, którego wyróżnikiem jest wykorzystanie w *kandaulos/kandylos* mięsa. Ta sama receptura uchwytana jest potem wyraźnie w tradycji bizantyńskiej, zaczynając od leksykonu skompilowanego przez Hesychiosa, poprzez cytowany fragment Focjusza, dalej *Księgę Suda* aż do *Commenatri* Eustacjusza z Tesaloniki. Druga odmiana została dobrze udokumentowana jeszcze II w. po Chr. przez Polluksa, by potem znaleźć odbicie w leksykonach Hezychiusza, Focjusza i w *Księdze Suda*. Zachowane dane wskazują na to, iż ów drugi przepis odnosił się do słodkiej wersji omawianego dania. Brak natomiast odpowiedzi na pytanie, jaki był charakter wersji trzeciej i czy była ona podobna do mięsnej, czy też słodkiej *kandaulos/kandylos*.

Analizę naszą zaczniemy od tego rodzaju *kandaulos/kandylos*, którego ingrediencją było mięso. Focjusz opisuje ten wariant jako danie przyrządzane διὰ κρέως καὶ ἄρτου καὶ τυροῦ. Gdy chodzi o mięso, jakie było używane w tej potrawie przez Greków, brak jest szczegółów. Niewiele wskazuje na to, aby było ono nadal pozyskiwane ze szczeniąt, choć w tradycji greckiej mięso tego rodzaju wcale nie było pogardzane⁴². Zaleca je nawet anonimowy autor *De morbis popularibus*⁴³, a o spożywaniu go pisał także Galen w *De alimentorum facultatibus*⁴⁴. Pozwolimy sobie postawić hipotezę, że psy były zastępowane niewielkimi gryzoniami. Hezychiusz bowiem w swoim leksykonie zanotował, że używano do tej potrawy zajęcy (διὰ λαγῶων)⁴⁵.

Receptura Hegezypa, powtarzana potem przez Eustacjusza, sugeruje, że mięso gotowano lub duszono przed dodaniem do potrawy. W skład *kandau-*

³⁹ Na ten wiek datowany jest bowiem Hegezyp z Tarentu, por. F. Bilabel, *Kochbücher*, RE XXI 935-937; A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London 1996, 111; tenże, *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003, 174 (dalej: Dalby, *Food*). Harvey (*Lydian specialties*, s. 277) nie datuje go w ogóle.

⁴⁰ Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* XII 516c (12, 10, Kaibel).

⁴¹ Za wzmiankowanym Hegezypem z Tarentu.

⁴² Na temat psów jako pożywienia por. F.J. Simoons, *Eat not this flesh. Food avoidances from prehistory to the present*, Madison – London 1994, 200-252, spec. 223-227, 232-236 (świat grecki), 246 (na temat interpretacji znalezisk z Sardes); J. Wilkins – S. Hill, *Food in the ancient world*, Mass. – Oxford 2006, 144 (dalej: Wilkins – Hill, *Food in the ancient*).

⁴³ Por. *De morbis popularibus (Epidemiae)* VII 1, 62-12, w: *Oeuvres completes d'Hippocrate*, ed. E. Littré, V, Paris 1846.

⁴⁴ Por. *Galen de alimentorum facultatibus* 664, 16 - 665, 5, w: *Claudii Galeni opera omnia*, ed. D.C.G. Kühn, VI, Lipsiae 1823.

⁴⁵ Por. Hesychius, *Lexicon*, κ, κἀνδᾶυλος, ed. K. Latte, Copenhagen 1953, 646, 1. Na temat roli mięsa w diecie okresu wczesnego Bizancjum por. M. Kokoszko – Ł. Erlich, *Rola mięsa w diecie późnego antyku i wczesnego Bizancjum na podstawie wybranych źródeł literackich*, cz. 1: *Zwierzęta hodowlane w sztuce kulinarnej oraz teorii dietetycznej*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 12 (2011) 18-33; M. Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, w: *Konstantynopol. Miasto i ludzie w okresie wczesno-bizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 491-505 (dalej: *Smaki*).

los/kandylos wchodził bowiem wywar, bądź sos, powstały zapewne w trakcie przyrządzania tegoż, który autorzy nazywają *dzomos* (ζωμός). Nie wybierano do sporządzenia tego delikatesu mięsa chudego, gdyż *dzomos* nazywany jest „tłustym”, pion (πίων)⁴⁶. Focjusz pisze również o użyciu w *kandaulos/kandylos* tłuszczu zwierzęcego ([μετὰ] στέατος), ale czyni to w hipotetycznym przepisie na odmianę słodką. Nie jesteśmy zatem w stanie ustalić, czy analogiczna procedura dodawania *stear* obowiązywała również w mięsnej wersji tejże potrawy.

Do *kandaulos/kandylos* wkładano odpowiednią ilość sera frygijskiego. Była to specjalna odmiana produkowana z mieszaniny mleka oślic i kłaczy a rzeczony ser wymieniony już został przez Arystotelesa w jego *Historia animalium*⁴⁷. Niektórzy z nowożytnych autorów wyobrażali sobie, że produkt ostateczny wysiłku greckich serowarów był intensywny w aromacie i smaku; stąd też i sugestie, że stanowił on gatunek podobny do angielskiego *stiltona*⁴⁸. Brak jednak jakichkolwiek dowodów, że analogia ta jest trafna. Można się także domyślać, że ser ów dodawano w kawałkach. Tak bowiem właśnie najlepiej jest postępować, jeżeli chce się doprowadzić do jego rozpuszczenia i połączenia z resztą składników płynnych potrawy. Taką opcję preferują zresztą znawcy gastronomii greckiej – John Wilkins i Shaun Hill⁴⁹. Wypada sponować, że rozgotowany ser odpowiadał za jedwabistą konsystencję sosu, a jeżeli był solony⁵⁰, także za odcień smakowy omawianej potrawy.

Z zachowanych receptur wynika także, że chleb był istotną częścią potrawy. Fakt wykorzystywania tego składnika ([ἐξ] κνηστοῦ ἄρτου) jest potwierdzony tradycją idącą za Hegezypem z Tarentu⁵¹, a szczególną uwagę na tę ingrediencję zwrócił Eustacjusz z Tesaloniki (ὅτι κνηστὶ οὐ τυρῷ ἄλλᾳ ἄρτου)⁵². Z odpowiednich fragmentów źródłowych wynika, że produkt ten był rozdrobniony lub roztarty. Warto jednak przypomnieć w tym miejscu jeszcze

⁴⁶ Jest też prawdopodobne, że w trakcie gotowania dolewano do wywaru oliwy, która odpowiedzialna była za tę cechę wywaru.

⁴⁷ Por. Aristoteles, *Historia animalium* 552a, 27-29, ed. P. Louis, I, Paris 1964; zob. Dalby, *Food*, s. 80; V. Essex Cheke, *The story of cheese-making in Britain*, London 1959, 70; P.F. Fox – P.L.H. McSweeney, *Cheese: An overview*, w: *Cheese. Chemistry, physics and microbiology*, t. 1: *General aspects*, ed. P.F. Fox – P.L.H. McSweeney – T.M. Cogan – T.P. Guinee, Amsterdam – Boston 2004, 1-18; R. Scott – R.K. Robinson – R.A. Wilbey, *Cheesemaking practice*, New York 1998, 2.

⁴⁸ Por. J. Doran, *Table traits, with something on them*, Edinburgh – Dublin 1859, 33. Stilton to słynny gatunek sera białego lub pleśniowego, produkowany z nieodtłuszczonego mleka w Melton Mowbray i okolicach (Leicestershire, Derbyshire i Nottinghamshire). Na temat tego sera zob. A. Davidson, *The Oxford companion to food*, Oxford 1996, 754-755; T. Hickman, *The history of Stilton cheese*, Stroud 1996, *passim*.

⁴⁹ Por. przepis współczesny bazujący na tradycji: Wilkins – Hill, *Food in the ancient*, s. 278.

⁵⁰ Por. Dalby, *Food*, s. 80-81. Na temat roli sera w diecie okresu wczesnobizantyńskiego por. Kokoszko, *Smaki*, s. 487-489.

⁵¹ Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* XII 516 d (12, 13, Kaibel).

⁵² Por. Eustathius Thessalonicensis, *Commentarii ad Homeri Iliadem* IV 180, 21. O roli chleba w diecie bizantyńskiej por. Kokoszko, *Smaki*, s. 483-485.

o istnieniu informacji na temat chleba zwanego *knestos* (κνηστός), o którym wspomina Artemidor z Efezu⁵³. Dane, którymi dysponujemy na ten temat, są jednak zbyt ograniczone, by stwierdzić definitywnie, czy *knestos artos* Artemidora był jakąś specyficzną odmianą pieczywa.

Istnieją problemy ze zdefiniowaniem roli, jaką odgrywała ta ingrediencja w potrawie. Możliwe są dwa podstawowe warianty. Pierwszy, to proste zagęszczanie omawianego smakołyku. Przesłanką do takiej interpretacji jest umieszczenie w wersji słodkiej *kandaulos/kandylos*, tak jak została ona utrwalona przez Polluksa, składnika zwanego *amylum* (ἄμυλον)⁵⁴, czyli skrobi⁵⁵, a zatem środka nadającego potrawie jedynie gęstości, ale nie modyfikującego ani finalnego smaku, ani też faktury⁵⁶. Wedle tej zatem hipotezy chleb i *amylum* stanowiłyby składniki o analogicznym (zagęszczającym) działaniu. Przy takim założeniu, należałoby też dojść do wniosku, iż potrawę, po dodaniu startego chleba, gotowano do momentu uzyskania jednolitej konsystencji na małym ogniu albo poddawano procesowi pieczenia w *kribanon* (κρίβανον) lub ipnos (ἰπνός), bądź w naczyniu przykrytym gorącymi węglami drzewnymi (*thermospodium/cinis calidus*)⁵⁷. I tu jeszcze jedna uwaga: jeżeli tak było w rzeczywistości, to zapewne chleb użyty do *kandaulos/kandylos* był zagniatany z drobno mielonej mąki⁵⁸ i odznaczał się raczej neutralnym smakiem. Z drugiej strony jest jednak także możliwe, iż *amylum* dodawano tylko do słodkiej odmiany *kandaulos/kandylos*, a mięsna jej wersja powinna mieć wyczuwalne w sobie drobinki, które uwalniając skrobię zagęszczałyby dodat-

⁵³ Por. Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* III 111d (76, 25-26, Kaibel); zob. Hesychius, *Lexicon*, κ, κνηστός, 3119, 1.

⁵⁴ Właściwości *amylum* były przedmiotem zainteresowania Galena (*De alimentorum facultatibus* 500, 4-16).

⁵⁵ Por. Dalby, *Food*, s. 349.

⁵⁶ Por. Ch. Grocock – S. Grainger, *A glossary to Apicius*, w: *Apicius. A critical*, s. 330-331; D.L. Thurmand, *A handbook of food processing in classical Rome. For her bounty no winter*, Leiden – Boston 2006, 166 i 171.

⁵⁷ Garnki zrobione z porowatej gliny często się przypalały i w ten sposób psuły smak potraw. Nadto przy podgrzewaniu ich na zwykłym palenisku ciepło oddziaływało jedynie od spodu, co sprzyjało przypalaniu się gęstej mieszaniny składników w tym miejscu. Pieczenie w jakimś typie piekarnika za to powodowałoby równomierniejsze podgrzewanie potrawy. Myśl tę nasuwa Hezychiusz, określający *kandaulos/kandylos* terminem πέμμη ἐδωδῖμον, zob. Hesychius, *Lexicon*, κ, κἀνδαυλος, 646, 2; Grocock – Grainger, *A glossary to Apicius*, s. 362. Metody pieczenia por. A. Cubberley, *Bread-baking in Ancient Italy. Clibanus and sub testu in the Roman world: Further thoughts*, w: *Food in Antiquity*, s. 55-68; R.I. Curtis, *Ancient food technology*, Leiden – Boston – Köln 2001, 368-369; J. Frayn, *Home baking in Roman Italy*, „Antiquity” 52 (1978) 28-33; J. Liversidge, *Roman kitchens and cooking utensils*, w: *The Roman cookery book. A critical translation of „The art of cooking” by Apicius for use in the study and the kitchen*, ed. B. Flower – E. Rosenbaum, London – Toronto 1958, 29-38.

⁵⁸ Zapewne była to mąka pszeniczna, odznaczająca się wysoką zawartością glutenu.

kowo całość⁵⁹. Oczywiście, w tym drugim przypadku każdy, kto ma do czynienia z gotowaniem, wie z praktyki, że lepiej byłoby używać chleba z grubo mielonego ziarna⁶⁰.

Z zachowanych receptur wynika, że jako głównej przyprawy dodawano do *kandaulos/kandylos* kopru. Brak specyfikacji nie tylko co do jego ilości, ale także i formy. Nie wiemy zatem, czy wykorzystywano nasiona, czy też części zielone, a obie opcje były i są możliwe. Każda z nich dawałaby jednak inny efekt. Wydaje nam się, że najlepszymi opcjami byłyby koper ogrodowy, czyli *Anethum graveolens*⁶¹, lub fenkuł, zwany też koprem włoskim, a zatem *Foeniculum vulgare*⁶². Obie te rośliny, choć pochodzą z Azji środkowej, rozprzestrzeniły się także w Azji Mniejszej i w Europie⁶³ i były dobrze znane sztuce kulinarnej. O ile jednak pierwsza z nich dodaje aromatu potrawy świeżości, delikatnie słodkawego posmaku i ostrości, druga, przy jednoczesnym anyżkowym aromacie, odpowiedzialna byłaby za większą intensywność doznań smakowych. Wypada tu dodać, iż Wilkins oraz Hill proponują jako opcję anyżek (*Pimpinella anisum*), który w sposób radykalny wzmocniłby ten ostatni efekt⁶⁴.

Słodką odmiana *kandaulos/kandylos* opisana jest w literaturze z podobną dokładnością, przy czym najbardziej wyczerpującym źródłem, które mówi o tym wariantcie *kandaulos/kandylos*, jest *Onomasticon* Juliusza Polluksa. Leksykograf ten wskazuje, że do omawianego delikatesu używano sera ([ἐξ] τυροῦ), mleka ([ἐξ] γάλακτος), amyllum ([ἐξ] ἀμύλου) oraz miodu ([ἐξ] μέλιτος). Domniemywać należy, że korzystano także z sera frygijskiego⁶⁵, gdyż żaden z autorów nie podaje innej jego odmiany. Ten zapewne roztapiano w gorącym mleku, gdy skrobia bez wątpienia była dodatkowym zagęstnikiem. W końcu miód nadawał potrawie słodkiego smaku. Trzeba przypomnieć, że wszystkie niemal wymienione składniki odnajdujemy potem w różnych konfiguracjach także w źródłach bizantyńskich. Hesychios wprowadza do receptury miód, ser i mleko⁶⁶; Focjusz pamięta o tym ostatnim, nadto o miodzie

⁵⁹ W tym przypadku w grę wchodzić mógł także chleb jęczmienny.

⁶⁰ Por. K.D. White, *Cereals, bread and milling in the Roman World*, w: *Food in Antiquity*, s. 38-43, spec. 41-42. Różnorakie gatunki chleba znane starożytności wymienia Atenajos z Naukratis w III księdze *Deipnosophistów*. Ostatnio interesujące i informatywne studium metod przerobu produktów zbożowych przedstawił Dionysios Stathakopoulos (*Between the field and the palate: how agricultural products were processed into food*, w: *Eat*, s. 27-38).

⁶¹ Por. A. Dalby, *Dangerous tastes. The story of spices*, London 2002, 110 i 128 (dalej: Dalby, *Dangerous*); M. Toussaint-Samat, *Histoire de la nourriture naturelle et morale*, Paris 1997, 647.

⁶² Por. Dalby, *Dangerous*, s. 52, 58, 105, 111 i 128; Toussaint-Samat, *Histoire de la nourriture*, s. 648.

⁶³ Por. Dalby, *Food*, s. 116-117.

⁶⁴ Por. Wilkins – Hill, *Food in the ancient*, s. 278. Na temat różnorodności przypraw ziołowych w diecie Bizancjum por. Kokoszko, *Smaki*, s. 541-557, spec. 545 i 550-551.

⁶⁵ Chodzi zapewne o ser świeży, nie poddany jeszcze procesowi solenia. Jednak prawdopodobne jest jednak także, iż mógł być to jakikolwiek inny rodzaj.

⁶⁶ Por. Hesychius, *Lexicon*, κ, κἀνδαυλος, 646, 1-2: „διὰ... γάλακτος καὶ τυροῦ καὶ μέλιτος”.

oraz dodaje tłuszcz zwierzęcy, *stear*⁶⁷; *Księga Suda* wie o mleku i miodzie⁶⁸. Ciekawe tylko, że Eustacjusz z Tesaloniki milczy w ogóle o słodkiej odmianie omawianego delikatesu.

Nie znamy ostatecznego wyglądu potrawy, czy raczej potraw. Składniki sugerują, iż mięsna jej wersja była półpłynna i przypominająca nieco znany nam gulasz lub potrawkę. Hezychiusz podaje, że *kandaulos/kandylos* była rodzajem wypieku, przy czym dla oddania tego konceptu stosuje termin *pemma* (πέμμα)⁶⁹. Informację tę uzupełniają scholia do *Pokoju* Arystofanesa, w których autor nazywa potrawę rodzajem ciasta, *eidos plakountos* (εἶδος ... πλακούντος)⁷⁰. Arystofanes sugeruje, że *kandaulos/kandylos* podawana była do chleba⁷¹. Byłoby to zrozumiałe, ponieważ potrawa ta nigdy nie była podstawą diety, ale nieco egzotycznym *opson* (ὄψον), czyli dodatkiem do zasadniczej części pożywienia. Trudno jednak stwierdzić, czy serwowanie tego delikatesu wraz z chlebem dotyczy wszystkich jej odmian⁷². Możemy domyślać się, że końcowy wygląd słodkiej odmiany był analogiczny do popularnego dziś budyniu. Możliwe jest także, że skrobia i tłuszcz⁷³ czyniły, po jej wystygnięciu, ów drugi wariant *kandaulos/kandylos* wystarczająco twardym, by mógł być krojony na kawałki.

Zgodne świadectwa autorów antycznych⁷⁴ i bizantyńskich⁷⁵ wskazują, że *kandaulos/kandylos* należała do grupy potraw wyszukanych. Ta jednak pozycja nie była zdeterminowana wysoką ceną jej składników⁷⁶, ale raczej, jak wypada suponować, jej wschodnim pochodzeniem i grecką tradycją kulinarną. W każdym razie delikates ten występuje zawsze w kontekście opisu wystawnych uczt lub przygotowania do nich⁷⁷. Moralisci z pewnością widzieli w spożywaniu go zagrożenie. Już Menander, jak już to mówiliśmy, wpisywał ją na listę afrodyzjaków, a Plutarch umieścił to danie, obok *abyrtake* (ἄβυρτάκη) i *karyke* (καρύκη), w katalogu pokarmów będących zaprzeczeniem helleńskiego obyczaju gastronomicznego⁷⁸. Ta opinia utrwałała się na tyle w świadomości Greków, że jeszcze dla Eustacjusza z Tesaloniki, jak to zresztą zostało

⁶⁷ Por. Photius, *Lexicon*, κ, κἀνδαυλος: „μετὰ γάλακτος καὶ στέατος καὶ μέλιτος”.

⁶⁸ Por. Suda, *Lexicon*, κ, κἀνδαυλος, 303, 1: „διὰ μέλιτος καὶ γάλακτος”.

⁶⁹ Por. Hesychius, *Lexicon*, κ, κἀνδαυλος, 646, 2. Wyjaśnienie leksykografa jest jednak zbyt skrótowe, aby wnioski były jednoznaczne, a wedle mojego mniemania, sam termin może także wskazywać na fakt, iż wszystkie składniki potrawy poddane były działaniu wysokiej temperatury (na przykład, w jakimś rodzaju pieca lub w *kribanon* – por. wyżej).

⁷⁰ Por. *Scholia in Pacem* 123d 2. Taką interpretację przyjmuje zresztą Andrew Dalby (*Food*, s. 188).

⁷¹ Por. Aristophanes, *Pax* 123, w: *Aristophane*, ed. V. Coulon – M. van Daele, II, Paris 1969.

⁷² Wątpliwość ta dotyczy słodkiej odmiany.

⁷³ Zwłaszcza tłuszcz wymieniany przez Focjusza, por. Dalby, *Food*, s. 349.

⁷⁴ Por. konteksty, w których mowa o *kandaulos*.

⁷⁵ Por. opinie Eustacjusza z Tessaloniki.

⁷⁶ Bez wątpienia najbardziej luksusową ingrediencją było mięso.

⁷⁷ Na przykład – Euangellos i Filemon (por. fragmenty podane wyżej).

⁷⁸ Por. Plutarchus, *Quaestiones convivales* 644b, 5-11 ; zob. J. Wilkins, *The boastful chef. The discourse of food in ancient Greek comedy*, Oxford 2000, 265-267.

już powiedziane, *kandaulos/kandylos* była symbolem luksusu i rozpasania, kojarzonych niezmiennie z importami kulinarnymi ze wschodu⁷⁹.

Gdy chodzi o czasy Bizancjum, to informacje na temat spożywania *kandaulos/kandylos* są nader skromne. Brak jest danych bezpośrednich, wskazujących na jej istotną rolę w diecie. Zdani jesteśmy zatem jedynie na poszlaki, jakie stanowią wzmianki leksykonów i komentarzy literackich. Naszym zdaniem, dowodzą one przynajmniej nieustającego zainteresowania omawianym smakołykiem. Nikt nie wzmiankowałby zapewne samej potrawy, gdyby pojęcie *kandaulos/kandylos* było jedynie martwym słowem, a smak i aromat tego smakołyku uległy zapomnieniu. Ciągłe przecież istniały dwory, w tym otoczenie imperialne⁸⁰, które promowały spożycie delikatesów, będących wyznacznikami statusu społecznego i władzy⁸¹. Nawet jednak, gdyby tak nie było, bez wiedzy Bizancjum na temat *kandaulos/kandylos* historia kuchni greckiej byłaby o wiele uboższa.

THE TERM *KANDAULOS/KANDYLOS* (*KANΔΑΥΛΟΣ/ KANΔΥΛΟΣ*) ON
THE BASIS OF THE INFORMATION INCLUDED IN PHOTIUS' *AEXEΩN*
ΣΥΝΑΓΩΓΗ AND EUSTATHIUS' OF THESSALONIKI
COMMENTARI AD HOMERI ILLADEM

(Summary)

The present article focuses on one of the Greek delicacies mentioned by Photius and Eustathius, i.e. a Lydian import called *kandaulos/kandylos*. The dish was developed before the mid. VI th c. BC and named after a Lydian king, Kandaules, who ruled in the VII th c. BC. The delicacy was (via the Ionians) borrowed by the Helens and established itself in Greece sometime in the V th c. It became popular in Hellenistic times.

The information we possess allow us to reconstruct two varieties of *kandaulos/kandylos*. The first was savoury and consisted of cooked meat, stock, Phrygian cheese, breadcrumbs and dill (or fennel). The other included milk, lard, cheese and honey.

The dish is reported to have been costly, prestigious and indicating the social status of those who would eat it. Though there is much evidence suggesting its

⁷⁹ Warto tu dodać, że symboliczne znaczenie jedzenia pozostaje nadal wdzięcznym tematem rozważań naukowych. Dowodzą tego niedawno opublikowane studia Katarzyny Gibel (por. wyżej), Anthony'ego Eastmana i Liz James (*Eat, drink... and pay the price*, w: *Eat*, s. 175-189) oraz Mary B. Cunningham (*Divine banquet: the Theotokos as a source of spiritual nourishment*, w: *Eat*, s. 235-244).

⁸⁰ Pewne poszlaki prowadzą na dwór macedoński, zwłaszcza do kuchni cesarza Konstantyna VIII, o którym wiemy od Psellosa, iż nie tylko był smakoszem, ale także praktykiem gastronomii, por. Michael Psellos, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)* II 7, 4, ed. É. Renauld, vol. 1, Paris 1926. Na ten temat por. Kokoszko, *Historia*, s. 167-168 i 177-178.

⁸¹ Ostatnio znakomitą analizę uczt cesarskich, jako wyrazu władzy imperialnej, opublikował Simon Malmberg (*Dazzling dining: banquets as an expression of imperial legitimacy*, w: *Eat*, s. 75-89).

popularity in antiquity, we lack solid evidence proving that *kaunaudlos/kandylos* was eaten in Byzantine times. On the other hand, Byzantine authors preserved the most detailed literary data on the delicacy. If it had not been for the Byzantine interest, our competence in the field of Greek cuisine would be even faultier.

Jan M. KOZŁOWSKI
(Warszawa, UW)

**„...WITH PRISCILLA HIS WIFE”.
QUINTUS IN *MARTYRIUM POLYCARPI* 4, 1
AS A TYPUS OF MONTANUS IN THE LIGHT OF THE
REFERENCE TO *ACTS OF THE APOSTLES* 18, 2**

Polycarp, a disciple of John the Apostle and a bishop of Smyrna, died burnt at the stake during a persecution which took place in Smyrna between 155 and 157 CE¹. *Martyrium Polycarpi* (MPol), a document which recounts this martyr's death, was written probably in 176-177 CE, during the „second wave” of persecutions under the rule of Marcus Aurelius (161-180 CE)², in the time of vehement propagation of Montanism, a prophetic and ecstatic Christian movement.

1. The concept of „martyrdom in accordance with the Gospel” and the antiexample of Quintus in MPol 4, 1. The fundamental aim of the MPol is a presentation, on the example of Polycarp, of the concept of „martyrdom in accordance with the Gospel” (τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον)³. According to this concept, one should flee the persecutors by following Jesus' example (Matt 12, 15) and the commandment (Matt 10, 23). God himself will reveal to his chosen ones if a martyr's death is prepared for them. Such an attitude, besides a glorious martyrdom, yields another fruit: Polycarp is the one who, through his martyrdom „in accordance with the Gospel”, ended the persecution (MPol 1, 1). An important element of the concept of „martyrdom in accordance with the Gospel” is the introduction of a self-denunciator Quintus, a would-be martyr, on the example of whom the reader learns about what the

¹ Appendix MPol 21 identifies the governor with Statius Quadratus, who was proconsul of Asia in 156/157 or 155/156 CE; this dating is also supported by the mention in MPol 12, 2 of Philip the Asiarch, who is identified by the appendix MPol 21 with Philip of Tralles, who held the office of Asiarch, which could be held more than once (cf. P. Herz, *Asiarchen und Archiereia, zum Provinzialkult der Provinz Asia*, „Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte” 7:1992, 93-115) in the years 149-153; see also J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* II/1, Peabody MA 1989², 628-635.

² Cf. J.M. Kozłowski, *Datowanie „Martyrium Polycarpi” w świetle zależności od „De morte Peregrini” i „Fugitivi” Lukiana z Samostat*, „Studia Źródłoznawcze” 7 (2008) 64-85.

³ We follow the edition of B. Dehandschutter, *An Updated Edition of the Martyrdom of Polycarp*, in: *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, ed. J. Leemans, Leuven 2007, 3-27.

„martyrdom in accordance with the Gospel” does not consist of. The passage reads as follows:

„Εἷς δὲ ὀνόματι Κόϊντος, Φρύξ, προσφάτως ἐληλυθὼς ἀπὸ τῆς Φρυγίας, ἰδὼν τὰ θηρία ἐδειλίασεν. οὗτος δὲ ἦν ὁ παραβιασάμενος ἑαυτὸν τε καὶ τινὰς προσελθεῖν ἐκόντας. τοῦτον ὁ ἀνθύπατος πολλὰ ἐκλιπαρήσας ἔπεισεν ὁμόσαι καὶ ἐπιθῆσαι. διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον”⁴.

Quintus came to Smyrna to give himself up and to die a martyr’s death. However, at the sight of the animals, he got scared, he swore by the Caesar’s Genius and offered a sacrifice. Quintus is, in the context of the concept of „martyrdom in accordance with the Gospel”, a paradigmatic opposite of Polycarp, his negative counterpart⁵.

2. The reference to Acts 18, 2. The words that introduce Quintus in MPol 4, 1 draw a striking similarity to those in Acts 18, 2, which present Aquila, who came to Corinth with his wife Priscilla after Emperor Claudius commanded all the Jews to leave Rome. Here is the juxtaposition of these passages:

„τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας (Acts 18, 2)”⁶.

„εἷς δὲ ὀνόματι Κόϊντος, Φρύξ, προσφάτως ἐληλυθὼς ἀπὸ τῆς Φρυγίας (MPol 4, 1)”⁷.

The similarity between MPol 4, 1 and Acts 18, 2 was noted by scholars dealing with MPol⁸. If we accept that the author of MPol intentionally referred to Acts

⁴ *Martyrium Polycarpi* 4, ed. H. Musurillo: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 4-5: „There was a Phrygian named Quintus who had lately come from Phrygia, and when he saw the wild animals he turned cowardly. Now he was the one who had given himself up and had forced some others to give themselves up voluntarily. With him the governor used many arguments and persuaded him to swear by the Caesar’s Genius and offer sacrifice. This is the reason, brothers, that we do not approve of those who come forward of themselves: this is not the teaching of the Gospel” (all the passages of MPol we give in translation of H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 2-21; in some cases however, when we consider it necessary because of editorial differences [see note 3] as well as for better understanding of the original text, we slightly change Musurillo’s translation).

⁵ Cf. J. Den Boeft – J. Bremer, *Notiunculae Martyrologicae* 5, VigCh 49 (1995) 147; B. Dehandschutter, *Le martyre de Polycarpe et le développement de la conception du martyre au deuxième siècle*, StPatr 17/2 (1982) 662-663; S. Ronchey, *Indagine sul Martirio di san Policarpo*, Roma 1990, 52.

⁶ Acts 18, 2: „...a Jew named Aquila, a native of Pontus, lately came from Italy”.

⁷ *Martyrium Polycarpi* 4, 1: „a Phrygian named Quintus who had lately come from Phrygia”.

⁸ Cf. e.g. B. Dehandschutter, *Martyrium Polycarpi, Een literair-kritische studie*, BETL 52, Leuven 1979, 244: „προσφάτως ἐληλυθὼς ἀπὸ τῆς Φρυγίας heft een bijna woordelijk parallel

18, 2 in this place⁹ and wanted the reader of MPol to have before his eyes also the Acts 18, 2 while reading this passage, the first question we may ask is: why did he do so? Is it only a reference whose meaning is exhausted in the neutral imitation of the form of the *Acts of the Apostles*¹⁰, or rather are we dealing with a reference that is crucial to correctly interpreting the figure of Quintus?

Opting for the second answer, in the present article we would like to propose an interpretation of this reference, which on the one hand takes into account the polemical context in which Quintus appears, and on the other the formal-literal context of the Acts 18, 2.

3. Montanism and its conflict with the Catholic Church. Around 157 CE, Montanus (Μοντανός), a Christian prophet, began his public activity in Phrygia and headed a prophetic movement called the New Prophecy (Νέα Προφητεία). The term „Montanism” itself was coined much later and for the first time it appears as late as in the IV century, in the writings of Cyril of Jerusalem¹¹. Montanists were called „Phrygians” or „Cataphrygians” (οἱ κατὰ τὴν Φρυγίαν) by their opponents¹².

Montanus did not act alone, but he was accompanied by two prophetesses: Priscilla (Πρίσκιλλα) and Maximilla (Μαξιμίλλα), whose position was not

in *Hnd* 18, 2: προσφάτως ἐλθλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας”; A.P. Orbán, *Atti e Passioni dei Martiri*, Milano 1987, 11: „προσφάτως ... Φρυγίας cfr. Act. Ap. 18, 2”.

⁹ In the entire ancient literature (*Thesaurus Linguae Graecae*) we find no passage that would be lexically closer to Acts 18, 2 than MPol 4, 1. An example of how the same thought can be exactly expressed using completely different words is the paraphrase of MPol in Eusebius' *Ecclesiastical History*, where in the place that corresponds to MPol 4, 1 we read: „Φρύγα τινὰ τὸ γένος, Κόϊντον τοῦνομα, νεωστὶ ἐκ τῆς Φρυγίας ἐπιστάντα (4, 15, 7)”.

¹⁰ To what extent MPol is imbued with the language and terminology of *The Septuagint* and *The New Testament* was demonstrated by: M.L. Guillaumin, *En marge du „Martyre de Polycarpe”: le discernement des allusions scripturaires*, in: *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Torino 1975, 462-469; Dehandschutter, *Martyrium Polycarpi*, p. 233-258; V. Saxer, *Bible et hagiographie*, Bern 1986, 27 and 31; *Acts of the Apostles* must have been known very well by the MPol author's contemporaries. Irenaeus of Lyon, a disciple of Polycarp, in his *Adversus haereses* written in the last quarter of second century, quotes it profusely (e.g. *Adv. haer.* III 12).

¹¹ Cf. *Catecheses* 16, 8, PG 33, 928A; „οἱ κατὰ Φρύγας, καὶ Μοντανός”.

¹² Cf. G. Buschmann, *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus*, VigCh 49 (1995) 110: „Die folgenden Zeugnisse haben Gewicht: *Martyrium Pionii* 11, 2: ἡ αἵρεσις ἡ τῶν Φρύγων, Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 13, 93, 1: Φρύγες; Hippolytus, *Refutatio* X 25: οἱ Φρύγες und VIII 19: Φρύγες τὸ γένος, Origenes, *In Mtthaeum hom.* 28: *propter Phrygiae falsos prophetas*, Eusebius, HE V 18, 1: τῆς δὲ κατὰ Φρύγας καλουμένης αἰρέσεως”; see *ibidem*, p. 134, n. 47: „vgl. Epiphanius, *Panarion* 48, 12, 1ff (Φρύγες)/Serapion Eusebius, HE V 19, 2: νέα προφητεία”; A. Strobel, *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin – New York 1980, p. 11, n. 4: „the name most common among refuters of the sect was a descriptive but also detracting one based on the place of its origin in Phrygia: ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις. Phrygians were considered stupid, boorish, and cowardly, and their name was almost a synonym for these negative qualities”.

much weaker than that of Montanus himself. The New Prophecy found many followers. The three prophets, who announced the arrival of the heavenly New Jerusalem in a Phrygian village of Pepuza, in ecstatic visions called their followers to practice fasting and intensive prayer. Montanists were also characterized by a particularly enthusiastic attitude towards martyrdom¹³.

The Catholic Church saw danger in the quick spread of Montanism, especially in the context of the formation of a monarchic episcopacy, and already in the 170s Montanists were excommunicated in Asia Minor (we will return to this event further in the paper). Also, the enthusiastic attitude of Montanists towards martyrdom posed a problem. Such a way of behaving aroused contempt¹⁴ in pagans and, as it seems, provoked them to even greater aggression¹⁵, which contributed to further persecutions¹⁶. A rich polemic literature arose, fragments of which have been preserved in Eusebius' *Ecclesiastical History*¹⁷. Montanism was attacked *per fas et nefas* in accordance with the principles of the art of eristic of that time.

4. Martyrium Polycarpi as an antimontanist text and the antiexample of Quintus. *Martyrium Polycarpi* is a writing that constitutes a part of the second-century antimontanist polemic. The presentation of Polycarp as a bishop, a distinguished martyr and a true prophet (MPol 16, 2) that behaves in a lucid and unecstatic manner during prophesying (MPol 5, 2), his designation as Χριστοῦ κοινωνός, and the reference to the normative authority of the Gospel (in the context of the controversy connected with the authoritative utterances of the three prophets) suggest the antimontanist character of the *Martyrium Polycarpi*¹⁸. In the whole document, the passage of the most explicit antimontanist character is MPol 4, 1. The self-denunciator Quintus is called there directly: Φρύξ... ἀπὸ τῆς Φρυγίας. That in this context Φρύξ should be interpreted as „a Montanist” was in our opinion convincingly demonstrated

¹³ See Tertullianus, *De fuga in persecutione* 9, 4; about Montanists' *Martyriumssucht* wrote G. Buschmann (*Martyrium Polycarpi* 4, p. 106-109).

¹⁴ E.g. Lucianus Samosatensis, *De morte Peregrini* 14; Marcus Aurelius, *Meditationes* 11, 3, Tertullianus, *Ad Scapulam* 5, 1.

¹⁵ Cf. G.E.M. De Ste. Croix, *Why were the early Christians persecuted?*, „Past and Present” 26 (1963) 23.

¹⁶ Cf. ibidem, p. 21-22; R.L. Fox, *Pagans and Christians*, San Francisco 1986, 421.

¹⁷ Cf. R.E. Heine, *The Montanist oracles and testimonia*, Macon 1989, 12-27.

¹⁸ Cf. Buschmann, *Martyrium Polycarpi* 4, p. 105-145; idem, Χριστοῦ κοινωνός (*MartPol* 6, 2), *das Martyrium und der ungeklärte κοινωνός – Titel der Montanisten*, ZNW 86 (1995) 243-264; idem, *Das Martyrium des Polykarp*, KAV 6, Göttingen 1998, 37, 40, 52-57, 59-62, 64, 68, 70, 72, 74, 79, 84-88, 94, 101, 104, 116, 119-129, 131, 136, 139, 148, 151, 156, 158, 165, 199, 215, 218, 244, 264, 269, 311, 319-322, 332, 336, 351, 369.

by G. Buschmann¹⁹. We consider this to be the reason why the author of MPol 4, 1 referred to Acts 18, 2.

5. Προσφάτως ἐληλυθώς as a hint to interpreting the reference to Acts 18, 2. As it has been observed by G. Buschmann²⁰, already the expression προσφάτως ἐληλυθώς taken from *Acts of the Apostles* can be connected with the antimontanist character of the passage in question. Heretics and schismatics were criticised for „novelty” and „recency” in the early days of Christianity²¹; the same accusations were made by Pagans against Christians in general²². Early opponents of Montanism accused the New Prophecy of „recency”, strikingly often using the adjective πρόσφατος²³. Buschmann’s observation, if we accept it as probable, reveals to us a fact of importance for the further interpretation of this reference: the words describing the arrival of the Jew Aquila in Corinth became a matrix into which the figure of Quintus was fitted. In consequence, the formal and neutral content of Acts 18, 2 receives in MPol 4, 1 a new pejorative meaning.

6. The whole passage of Acts 18, 2. According to our proposition, the weight of the formal reference to the first verse of Acts 18, 2 would lie upon words to which MPol does not refer textually and which in the Acts 18, 2 directly follow those quoted. The whole passage of the Acts 18, 2 is as follows:

„καὶ εὐρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας | καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐ-

¹⁹ Cf. Buschmann, *Martyrium Polycarpi* 4, p. 105-145; idem *Das Martyrium des Polykarp*, p. 122-124; that Φρόξ should be interpreted as a „speaking” term which remains in connection with the fact that Quintus „turned cowardly” (ἐδελίασεν), indicated J.B. Lightfoot (*The Apostolic Fathers, Clement, Ignatius, Polycarp*, II/3, Peabody. Massachusetts 1989², 369: „Φρόξ. Thus illustrating the proverbial cowardice of the Phrygians; comp. Tertullianus, *De anima* 20, 3, CCL 2, 812: *Comici Phrygas timidos illudunt*”.

²⁰ Cf. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, p. 122: „Auch die betonte Feststellung, dass Quintos ‘kurzlich erst’ (προσφάτως) aus Phrygien gekommen ist, deutet daraufhin, dass es sich um einen Schismatiker handelt”.

²¹ Cf. K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7*, BHTh 35, Tübingen 1966, 152, n. 1: „Daß Häretiker und Schismatiker nicht zu den ‘Alten’ in der Kirche gehören, bzw. erst. «neulich» aufgetreten sind, ist [...] allgemeine frühkatholische Ansicht”.

²² Cf. e.g. Suetonius, *Vitae Caesarum. Nero* 16, 2: „Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae”.

²³ In Anonymus (probably a bishop of a town of Phrygian Pentapolis, who wrote not long after 193 CE) we read with reference to phenomenon of Montanism: ἡ τοίνυν ἔνστασις αὐτῶν καὶ πρόσφατος τοῦ ἀποσχίσματος αἵρεσις πρὸς τὴν ἐκκλησίαν (Eusebius, HE V 16, 6) and with reference to Montanist teaching: τοὺς προσφάτους λόγους (HE V 16, 10); about 205 CE an Anatolian bishop Apollonius writes on Montanus: ἀλλὰ τίς ἐστὶν οὗτος ὁ πρόσφατος διδάσκαλος (HE V 18, 2).

τοῦ διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης, προσήλθεν αὐτοῖς”²⁴.

7. Καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ. A reader who will have noticed the literal reference to Acts 18, 2 in MPol 4, 1 will also immediately recognize the moment in which this reference ends. Words that are not quoted are: ...καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ („with his wife Priscilla”). In the historical context in which MPol was written – especially that in the case of Quintus we are dealing with a Montanist or, rather, with a typus of Montanus himself – there can only be one association. Apart from the wife of Aquila, we know only one famous Priscilla in the Christianity of the first two centuries: the prophetess that accompanied Montanus, who, according to some scholars, was even more important than Montanus²⁵.

In the context of the polemic carried on *per fas et nefas* against Montanism, there must have appeared charges that stigmatized the alleged iniquity and unchastity of the relationship between the prophet and the prophetesses. We possess, as it seems, traces of such critique; bishop Apollonius, who wrote against Montanism about 205 CE²⁶ and is quoted in Eusebius’ *Ecclesiastical History*, utters the following words against Montanus and Priscilla:

„οὗτός ἐστιν ὁ διδάξας λύσεις γάμων [...] δείκνυμεν οὖν αὐτὰς πρώτας τὰς προφήτιδας ταύτας, ἀφ’ οὗ τοῦ πνεύματος ἐπληρώθησαν, τοὺς ἄνδρας καταλιπούσας. πῶς οὖν ἐψεύδοντο Πρίσκιλλαν παρθένον ἀποκαλοῦντες;”²⁷.

We may see that Montanus was the object of attack not only for the breaking of marriage ties, but also for the „seduction” of Maximilla and Priscilla. The assertion that Priscilla was a virgin was also questioned.

Thus, in the light of the reference to Acts 18, 2, we may interpret the figure of Quintus not only as a Montanist but also, simultaneously, as a typus of Montanus himself, who would be charged here with having a sexual relationship with the prophetess Priscilla. The explicit identity of Quintus as a typus

²⁴ Acts 18, 2: „And he found a Jew named Aquila, a native of Pontus, lately come from Italy with his wife Priscilla, because Claudius had commanded all the Jews to leave Rome. And he went to see them”.

²⁵ Cf. A. Jensen, *Prisca-Maximilla-Montanus: Who was the Founder of Montanism?*, StPatr 26 (1993) 149.

²⁶ Cf. W. Tabbernee, *Fake prophecy and polluted sacraments. Ecclesiastical and imperial reactions to Montanism*. Supplements to Vigiliae Christianae 84, Leiden – Boston 2007, 48.

²⁷ Eusebius, HE V 18, 2-3, transl. K. Lake: Eusebius, *The Ecclesiastical History* (I), Loeb Classical Library 153, London – New York 1965, 487: „It is he who taught the annulment of marriage [...] we prove that these first prophetesses themselves deserted their husbands from the moment that they were filled with the spirit. What a lie it is then to call Priscilla a virgin!” (all the passages of HE we give in translation of K. Lake).

of Montanus may be also suggested by the article „ὁ” in the phrase referring to Quintus: οὗτος δὲ ἦν ὁ παραβιασάμενος..., in which the article suggests that the author of MPol wanted for that reader associate Quintus’s behavior with the attitude of a specific person²⁸. In MPol 12, 2 with the words οὗτός ἐστιν ὁ τῆς ἀσεβείας διδάσκαλος the pagan mob determines Polycarp’s identity.

8. Excommunication of Montanists by Claudius Apolinarius in the 170s. Montanist associations could also be raised by words that specify the reason of Aquila’s arrival to Corinth: διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρὶ ζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης²⁹.

In the 170s CE, at the time when MPol was written, the bishop of Phrygian Hierapolis (modern-day Pamukkale), a town closely connected with the earliest activity of the followers of the New Prophecy³⁰, was Claudius Apolinarius (Κλαύδιος Ἀπολινάριος)³¹. According to Eusebius, he was the most fervent enemy of Montanism in the 170s CE³². Eusebius says that in the time when Montanism was just beginning to spread he wrote a treatise (γράμματα) against it³³. We can develop the sense of its content. We know that Serapion, the bishop of Antioch (c. 199-211 CE) sent it to his two friends Carcius and Pontius in order to show them that τῆς ψευδοῦς ταύτης τάξεως τῆς ἐπικαλουμένης νέας προφητείας ἐβδέλυκται ἡ ἐνέργεια παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι³⁴. In a lengthy reasoning³⁵, W. Tabbernee proves that Apolinarius’ γράμματα were nothing more than „a letter setting out the findings of an ecclesiastical meeting (a synod or, at least, a local church gathering) held at Hierapolis during the 170s to deal with issues arising out of the spread of the New Prophecy (...), communicating the anti-Montanist decision of that

²⁸ Cf. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, p. 123.

²⁹ Acts 18, 2: „...because Claudius had commanded all the Jews to leave Rome. And he went to see them”.

³⁰ Cf. Ch. Trevett, *Montanism*, in: *The early Christian world*, vol. II, ed. P.F. Esler, London – New York 2000, 936: „the area of its earliest influence must have been within reasonable distance of Otrous, Cumanae, Hierapolis, Apamea and Hieropolis”.

³¹ Cf. Eusebius, HE IV 26, 1; V 19, 2.

³² Cf. ibidem V 16, 1, transl. Lake, p. 470-472: „Πρὸς μὲν οὖν τὴν λεγομένην κατὰ Φρύγας αἵρεσιν ὄπλον ἰσχυρὸν καὶ ἀκαταγώνιστον ἐπὶ τῆς Ἱεραπόλεως τὸν Ἀπολινάριον [...] ἡ τῆς ἀληθείας ὑπέρμαχος ἀνίστη δύναμις”; see Tabbernee, *Fake Prophecy*, p. 15.

³³ Cf. Eusebius, HE IV 27, transl. Lake, p. 394: „συνέγραψε κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως, μετ’ οὐ πολλὸν καινοτομηθείσης χρόνον, τότε γε μὴν ὥσπερ ἐκφέρειν ἀρχομένης, ἔτι τοῦ Μοντανοῦ ἅμα ταῖς αὐτοῦ ψευδοπροφητίσιν ἀρχάς τῆς παρεκτροπῆς ποιουμένου”; see Tabbernee, *Fake Prophecy*, p. 16: „Significantly, Eusebius considers Apolinarius to have written against the New Prophecy while it was still in its formative stages”.

³⁴ Eusebius, HE V 19, 2, transl. Lake, p. 493-495: „And in order that you may know this, that the working of the so-called new prophecy of this false order is abominated in the whole of Christendom throughout the world”.

³⁵ Cf. Tabbernee, *Fake Prophecy*, p. 16-20.

synod, signed not only by Apolinarius but also by other bishops, presbyters, and 'lay' dignitaries (e.g. 'confessors' and 'martyrs') present"³⁶. Tabbernee's opinion is confirmed by the author of *Synodicon Vetus* (IX century), who, most probably based on other sources than Eusebius' *Ecclesiastical History*³⁷, writes:

„σύννοδος θεὰ καὶ τοπικὴ ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας συναθροισθεῖσα ὑπὸ Ἀπολιναρίου τοῦ ταύτης ὁσιωτάτου ἐπισκόπου, καὶ ἐτέρων εἴκοσι καὶ ἕξ ἐπισκόπων, ἀποκηρύξασα τε καὶ ἐκκόψασα Μοντανὸν Μαξιμίλλαν τοὺς ψευδοπροφήτας (5)“³⁸.

Thus, in the words διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντα τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης³⁹, we can see a hidden history of the excommunication of Montanists from the Catholic community in Asia by a congregation of bishops headed by Claudius Apolinarius. Such an interpretation of Acts 18, 2 is all the more probable that a lot of Montanist practices show striking Jewish characteristics⁴⁰.

9. Conclusion. According to our interpretation, the author of MPol, a representative of the Catholic orthodoxy, saw in the words describing the arrival of Aquila to Corinth in Acts 18, 2 a matrix and a formal parallel to the fate of the heresiarch Montanus who was exiled from Hierapolis by Claudius Apolinarius, and who, according to his sworn enemies, maintained a sexual relationship with his two prophetess. The author of MPol used this passage to introduce the antiexample of Quintus in MPol 4, 1, presenting him not only as a Montanist, but as a typus of the heresiarch himself, who, among others, preached the glory of voluntary martyrdom, which the concept of the „martyrdom in accordance with the Gospel” seeks to challenge.

³⁶ Ibidem, p. 19-20.

³⁷ In the text of *Ecclesiastical History* in vain to search the number of 26 bishops gathered in Hierapolis.

³⁸ *The Synodicon Vetus* 5. Text, translation, and notes by J. Duffy – J. Parker, Washington DC 1979, 7: „A divine and sacred local synod was convended at Hierapolis in Asia by that city's most saintly Bishop Apollinarius and twenty-six other bishops. It denounced and excommunicated the false prophets Montanus and Maximilla”.

³⁹ Acts 18, 2: „because Claudius had commanded all the Jews to leave Rome”.

⁴⁰ Cf. J.M. Ford, *Was Montanism a Jewish-Christian heresy?*, JEH 17 (1966) 145-158.

„...Z ŻONĄ PRYSCYLLĄ” – KWINTUS W *MARTYRIUM POLYCARPI* 4, 1
JAKO TYP HEREZJARCHY MONTANA W ŚWIETLE NAWIĄZANIA
DO *DZIEJÓW APOSTOLSKICH* 18, 2

(Streszczenie)

Martyrium Polycarpi 4, 1 opowiada o samowydaniu się w ręce pogańskich prześladowców niedoszłego męczennika Kwintusa, który na widok zwierząt załamał się i złożył pogańską ofiarę. Od dawna uczeni dostrzegali, że słowa, za pomocą których autor *Martyrium Polycarpi* wprowadził postać Kwintusa, stanowią prawdopodobne nawiązanie do *Dziejów Apostolskich* 18, 2, gdzie wprowadzona zostaje postać żyda Akwili. Niniejszy artykuł jest propozycją takiej interpretacji tego nawiązania, która z jednej strony potwierdza opinię wielu uczonych (wśród nich G. Buchmanna), że Kwintus jest w *Martyrium Polycarpi* 4, 1 przedstawiony jako montanista, z drugiej zaś sugeruje, iż w postaci Kwintusa mamy ponadto do czynienia z typem samego herezjarchy Montana.

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
(Tarnów, UPJPII)

OGŁOSZENIE *THEOTOKOS* NA SOBORZE EFESKIM

Na Soborze Efeskim na pewno nie po raz pierwszy dyskutowano o Maryi i nie wówczas pojawiła się kwestia Jej Bożego macierzyństwa – *Theotokos*. Sobór również nie wyznacza wprost jakiegoś przełomu w kulcie maryjnym – o tym też już wiadomo¹. Sobór Efeski z 431 r. miał miejsce przede wszystkim w kontekście chrystologicznym i sytuje się w ścisłej łączności z Soborem Nicejskim I i Soborem Konstantynopolitańskim I, które tę problematykę skodyfikowały dogmatycznie i ukierunkowały. Sobór Efeski wpisuje się w ten proces kodyfikacji i ukierunkowania przez to, że dokonano na nim autorytatywnego wyjaśnienia pojawiających się nowych problemów i sprecyzowania niektórych aspektów doktryny już określonej dogmatycznie. Wśród tych problemów pojawił się również problem mariologiczny. Dlatego też do niego na soborze zdecydowanie się odniesiono, dokonując koniecznego sprecyzowania w ramach istniejącej już doktryny. Należy zauważyć, że pod względem treściowym do doktryny chrześcijańskiej na Soborze Efeskim nie wprowadzono żadnych nowych treści, ale wyraźnie potwierdzono tylko to, co do niej należy w sposób niewątpliwy. Jest ewidentne, że nie chciano wprowadzać niczego nowego, koncentrując się na ukierunkowujących wyjaśnieniach, co nie zmienia faktu, że te wyjaśnienia mają charakter dogmatyczny, choć nie wyraziły się w ogłaszaniu nowych dogmatów. Wyraźnie to potwierdza soborowe *Orzeczenie o nicejskim wyznaniu wiary*².

Kwestia Soboru Efeskiego przy obecnym stanie wiedzy nie powinna właściwie budzić większych kontrowersji, niemniej jednak trzeba do niej powrócić, patrząc na to, co na jego temat aktualnie się mówi i pisze³. Bardzo osobliwe sądy o tym soborze i o jego niewątpliwym protagoniście – św. Cyrylu

¹ Por. B. Studer, *Il Concilio di Efeso (431) nella luce della dottrina di Cirillo di Alessandria*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, ed. S. Felici, Roma 1989, 49-67.

² Por. *Concilium Ephesinum: Definitio de fide apud Niceam conscripta*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP), oprac. A. Baron – H. Pietras, t. 1 (325-787), ŻMT 24, Kraków 2001, 166-169.

³ Przeglądne omówienie problematyki historycznej, dotyczącej Soboru Efeskiego można znaleźć: C.S. Bartnik, *Sobór efesko-aleksandryjski jako wydarzenie historyczne*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, 28-38. Klasyczne i najobszerniejsze dotychczas omówienie tej problematyki zob. L.I. Scipioni, *Nestorio e il Consiglio di Efeso*, *Studia Patristica Mediolanensia* 1, Milano 1974.

Aleksandryjskim znajdujemy m.in. w *Traktacie o Maryi* Elżbiety Adamiak, w paragrafie zatytułowanym: *Mariologiczna doktryna Soboru Efeskiego*⁴. Do zaprezentowanego tam wykładu trzeba się ustosunkować tym bardziej, że chodzi przecież o publikację, która pretenduje do bycia podręcznikiem akademickim⁵. Autorka omawia w tym paragrafie, zresztą jest to uzasadnione, dwa typy chrystologii: aleksandryjską i antiocheńską, bo mają one poważne konsekwencje w dziedzinie mariologii. Wiele uwagi poświęca samemu Nestoriuszowi oraz jego ujęciu kwestii maryjnej, którą zaskakująco podsumowuje: „Nestoriusz nie odrzucał zatem *Theotokos*, ale nie uznawał za ściśle i wystarczające. Przez *Christotokos* chce podkreślić jedność Logosu z człowiekiem w Chrystusie”⁶. Następnie stwierdza, że poglądy Nestoriusza wywołały kontrowersję, którą miał rozstrzygnąć zwołany sobór. Z lektury odnosi się nieodparte wrażenie, że sobór ten został zwołany przez Cyryla Aleksandryjskiego († 444), któremu Nestoriusz po prostu się naraził. Nie znajdujemy niczego na temat doktrynalnych aspektów zagadnienia widzianych od strony Cyryla, bądź też – mówiąc ściślej – od strony, którą Patriarcha Aleksandrii reprezentował w swoich wystąpieniach. Jego głos nie miał przecież tylko prywatnego charakteru. W końcu otrzymujemy następujący opis, który nie tylko może zaskakiwać, ale musi nawet zaniepokoić: „Sobór w Efezie, którego data uniemożliwiła biskupom przybycie na obrady, poprowadził Cyryl, rozpoczynając go 22 czerwca 431 r., nie czekając na będących w drodze biskupa Jana z Antiochii (przybyłego 24 czerwca) i legatów papieskich (przybyłych 10 lipca). Nestoriusz się nie pojawił. Odczytano *Credo* nicejskie, drugi list Cyryla do Nestoriusza – przyjęty za zgodny z Symbolem Nicejskim – i drugi list Nestoriusza do Cyryla, uznając poglądy Nestoriusza za bluźniercze. Trzeci list Cyryla, dwanaście anatematyzmów oraz list papieża nie były w ogóle czytane, ale dołączono je do akt. Następnie uchwalono potępienie i wygnanie Nestoriusza oraz zakończono obrady”⁷. Z kolei, zostaje nieco szerzej zwrócona uwaga na przybycie do Efezu Jana z Antiochii wraz z innymi biskupami antiocheńskimi oraz na kontrowersję, która się pojawiła (nie bardzo wiadomo, czego dotyczyła), kończącą się „formułą zjednoczeniową” z 433 roku⁸. Wykład na temat soboru zostaje ostatecznie tak podsumowany: „Anatematyzmy zostały uznane za prawowierne przez Sobór Konstantynopolitański w 553 r., są zatem nauką przyjętą w Kościele, ale nie na Soborze Efeskim. Trudno bowiem mówić o przyjęciu przez ten sobór jakiejś nauki, skoro nie została ona nawet przedstawiona. Anatematyzmy zawierają wątpliwą naukę o «jedności natury» (gr. *henosin physiken*), a więc

⁴ Por. E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak – A. Czaja – J. Majewski, Warszawa 2006, 107-112 (cały traktat, s. 17-287).

⁵ Zajmując się w tym miejscu tylko kwestią Soboru Efeskiego jestem świadomy, że cały ten traktat domaga się wyjątkowo krytycznego omówienia.

⁶ Adamiak, *Traktat o Maryi*, s. 109.

⁷ Tamże, s. 111.

⁸ Por. tamże, s. 112.

już tu tkwią źródła herezji monofizycznej. Podsumowując, można stwierdzić, iż mimo ogromnego zamieszania w sferze historycznej i nie zawsze godnego zachowania Cyryla Sobór Efeski ma swoje miejsce w kształtowaniu się chrystologii i mariologii”⁹.

Ilość pytań, jaka nasuwa się po przeczytaniu tego fragmentu *Traktatu o Maryi*, jest zbyt długa, by je tu wszystkie stawiać. Postawmy tylko jedno, dotyczące kwestii mariologicznej: powszechnie przekonanie o tym, że na Soborze Efeskim usankcjonowano dogmatycznie nauczanie o Maryi jako *Theotokos* jest do utrzymania, czy też nie? Sięgnijmy do niektórych faktów, które postawią opis zaproponowany przez E. Adamiak w wystarczająco krytycznym świetle, a zarazem udzielą odpowiedzi na to niewątpliwie zasadnicze pytanie.

Nestoriusz, mnich antiocheński, cieszący się pięknym głosem i łatwością wypowiadania się, z woli cesarza Teodozjusza II w 428 r. objął stolicę patriarchalną w Konstantynopolu. Sobór Konstantynopolitański I w 381 r. nadał temu miastu miano „Nowego Rzymu”, czyniąc go pierwszą stolicą patriarchalną na Wschodzie¹⁰. To podniesienie rangi Konstantynopola dokonało się wbrew kanonom Soboru Nicejskiego z 325 r., który pierwsze miejsce po Rzymie przyznawał Aleksandrii¹¹. Wywołano w ten sposób konflikt między Aleksandrią i Konstantynopolem, który będzie się przedłużał w kolejnych wiekach, powodując mniejsze bądź większe reperkusje. Patrząc na te okoliczności typu kulturowego, nie należy się dziwić, że Antiocheńczyk Nestoriusz, reprezentujący dodatkowo chrystologię odmienną niż miejscowe środowisko, nie spotkał się w Konstantynopolu z przychylnym przyjęciem. Co więcej, przywiózł on z sobą do Konstantynopola kapłana antiocheńskiego Anastazego, dla którego żywił nieukrywany podziw oraz korzystał z jego rad. Łatwo się domyślić, jakie to wzbudziło reakcje i nastawienie w miejscowym środowisku kościelnym.

Pewnego razu Anastazy swoim kazaniem sprowokował burzę w kościele. Opowiada o tym historyk Sokrates, który przebywał wówczas w Konstantynopolu. Kaznodzieja antiocheński powiedział m.in.:

„Niech nikt nie nazywa Maryi Bogarodzicielką. Maryja bowiem była człowiekiem; a niemożliwością jest, aby Bóg był zrodzony przez człowieka”¹².

Gdy słuchacze to usłyszeli, wszyscy, zarówno duchowni jak i świeccy, zaniepokoiли się, ponieważ już od dawna uznawali, jak relacjonuje dalej Sokrates, że Jezus Chrystus jest Bogiem, a na mocy ekonomii Jego człowieczeństwo pozostawało złączone z bóstwem. Wywołana w ten sposób dysputa przekształciła się w poważny zamęt, wyrażający się nieustannymi kłótniami, ponieważ

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. *Concilium Constantinopolitanum I* can. 3, DSP I 73.

¹¹ Por. *Concilium Nicaenum I* can. 6, DSP I 31-33.

¹² Sokrates, HE VII 32, 2, Sch 506, 114, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* Warszawa 1986, 541.

Nestoriusz bronił Anastazego, który w swoich kazaniach coraz bardziej zdecydowanie opowiadał się za odrzuceniem tytułu *Theotokos*. Sokrates Scholastyk opisuje dalej dramatyczność zaistniałej sytuacji:

„I zupełnie jak gdyby stanęli do walki pośród nocy ciemnej, raz mówili to, raz co innego; na coś niby się zgadzali, a jednocześnie temu ostro zaprzeczali”¹³.

Nie jest prawdą, jak zauważa Sokrates, że Anastazy miałby głosić, jak to wcześniej czynili Fotyn i Paweł z Samosaty, iż Jezus Chrystus byłby „tylko” człowiekiem. Bał się jednak tytułu *Theotokos* jak „straszydła”. A przecież pojęcie to było już używane i wyjaśniane, jak informuje Sokrates, przez Orygenesza w pierwszym tomie jego komentarza do Listu do Rzymian¹⁴. Jeszcze wcześniej Klemens Aleksandryjski, wprowadzając nie nazywał Maryi *Theotokos*, ale miał jasną wizję Jej pełnego macierzyństwa, nazywając Ją „Najświętszą Dziewicą, która Pana urodziła”¹⁵, oraz stwierdzając, że „Syn Boży przywdział na siebie ciało i był noszony w łonie Dziewicy, zgodnie z tym, jak przyszło na świat Jego widzialne ciało”¹⁶. Ale – jak sądzi Sokrates – Nestoriusz był „ignorantem” i „nieukiem”, starającym się ukryć swoje braki korzystając z pięknego głosu¹⁷. Nie ma w tym wypadku większego znaczenia fakt, że – jak sądzi się dzisiaj niemal powszechnie – tytuł *Theotokos* mógł mieć pochodzenie przedchrześcijańskie; być może odnoszono go już do bogini Izidy jako matki boga Horusa.

Należy pamiętać, że na początku V wieku nie wywołano dysputy odnoszącej się wprost do *Theotokos*. Geneza bowiem konfliktu swymi korzeniami sięga nawet początku IV wieku. To już wtedy Antiocheńczycy zaczęli się pod tym względem coraz bardziej odróżniać od Aleksandryjczyków, jak również Kapadocjan. Problem tytułu *Theotokos* pojawiał się stopniowo. Na podstawie zachowanych źródeł odnotowujemy, że u Antiocheńczyków w tej kwestii albo ma miejsce podejrzanе milczenie, jak np. w pismach św. Jana Chryzostoma, albo też są autorzy, którzy kwestionują *Theotokos*, opowiadając się za tytułem *Christotokos*, uznając go za bardziej odpowiadający tradycji biblijnej. Taka sytuacja dotyczyła poprzedników Nestoriusza, Diodora – biskupa Tarsu, a już prawie w czasie wywołanej kontrowersji Teodora – biskupa Mopsuestii, który

¹³ Tamże VII 32, 5, Sch 506, 116, Kazikowski, s. 541.

¹⁴ Por. tamże VII 32, 17, Sch 506, 118, Kazikowski, s. 543: „Orygenes w pierwszym tomie komentarza do listu Apostoła do Rzymian, objaśniając, w jakim sensie Maryja nazwana jest «Bogarodzicielką» (*Theotokos*), przeprowadził obszerne studium tego zagadnienia”; zob. C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, OCA 131, Roma 1962; H. Crouzel, *La théologie mariale d'Origène*, Sch 87, 11-64; M. Starowieyski, *Mariologia Orygenesza*, PSP 36, Warszawa 1986, 5-29, spec. 10-11.

¹⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 102, 1, GCS 52, 243, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, 289.

¹⁶ Por. tamże VI 127, 1, Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 189.

¹⁷ Por. Sokrates, HE VII 32, 8-12, Sch 506, 116-118, Kazikowski, s. 542.

był przyjacielem Nestoriusza, a prezentowaną przez siebie chrystologią do-
starczał niewątpliwie mocnego oparcia dla nestorianizmu¹⁸.

Konsekwentni natomiast odnosili do Maryi tytuł *Theotokos* Aleksandryjczycy i Ojcowie Kapadocy, nadając mu coraz większe znaczenie w swoich systemach teologicznych, zwłaszcza w soteriologii¹⁹. Wystarczy przypomnieć, że, oprócz wspomnianego Orygenesza, tytuł ten znajdujemy u męczennika Piotra z Aleksandrii, a później wielokrotnie i w sposób bardzo określony treściowo u Atanazego z Aleksandrii²⁰, Bazylego Wielkiego, Apolinarego, czy Grzegorza z Nazjanzu, który znany jest ze słynnego stwierdzenia:

„Kto nie wierzy, że święta Maryja jest Bożą Rodzicielką, jest oddzielony od boskości”²¹.

Rosnąca coraz bardziej opozycja nestoriańska w stosunku do tytułu *Theotokos* przerodziła się ostatecznie w kontrowersję między Nestoriuszem i Cyrylem Aleksandryjskim. Cyryl miał wsparcie papieża Celestyna. Nastąpiła wymiana listów polemicznych między Cyrylem i Nestoriuszem. Swoje stanowiska sprecyzowali oni właściwie w dwóch listach („listy drugie”), które można uznać za syntetyczny i reprezentatywny wykład ich ujęć, tym bardziej, że obydwaj starali się wykazać zgodność swoich stanowisk z Symbolem Nicejskim, wówczas już powszechnie uznanym za kryterium ortodoksji chrześcijańskiej²². Według Nestoriusza, wypowiadającego się wyraźnie w duchu chrystologii antiocheńskiej, błędem było nazywanie Maryi *Theotokos*. Pisz o tym do Cyryla nad wyraz jasno:

„Trzeba nazywać świętą Dziewicę Matką Chrystusa, a nie Matką Boga”²³.

Stwierdzenia tego potem szeroko broni w przedstawionym uzasadnieniu. W duchu chrystologii Nestoriusza poprawniejsze jest widzenie w misji spełnionej przez Maryję na rzecz wcielenia Syna Bożego aspektu „przyjęcia”, akcentując, że zachodzi w tym przypadku podobieństwo do „świątyni”, gdyż pozwala

¹⁸ Por. J. Królikowski, *Zbawcze znaczenie wcielenia u Teodora z Mopsuestii*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 247-258.

¹⁹ Por. G. Giambernardini, *Il „Sub tuum praesidium” e il titolo „theotokos” nella tradizione egiziana*, „Marianum” 31 (1969) 324-362; M. Starowieyski, *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, AnCra 16 (1984) 409-449; J. Królikowski, *Maryja w perspektywie prawdy o Ojcu. Kilka uwag o mariologii Ojców Kapadockich*, SMa 1 (1999) nr 2, 198-209; S. Longosz, *Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich*, SMa 2 (2000) nr 2, 84-104.

²⁰ Por. M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, RTK 23 (1976) z. 4, 109-132; J. Królikowski, *Theotokos w teologii św. Atanazego. Problem mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie*, SMa 2 (2000) nr 1, 56-73; B. Częsz, *Maryja – nasza Siostra. Patrystyczny przyczynek do mariologii antropologicznej*, VoxP 28 (2008) t. 52, 99-107.

²¹ Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 16, SCh 208, 42, por. tłum. J. Stahr, POK 15, 133.

²² Por. Cyrilli *Epistula altera ad Nestorium*; Nestorii *Epistula altera ad Cyrillum*, DSP I 108-133 (tekst grecki i przekład polski).

²³ Nestorii *Epistula altera ad Cyrillum* 7, DSP I 127.

ono zachować odrębność dwóch natur²⁴. Jest to w ogóle kwestia o kluczowym znaczeniu dla chrystologii antiocheńskiej: Maryja nie rodzi Boga, ale tylko człowieka z jego człowieczeństwem. Nestoriusz zaznacza, że nie należy jednak zbytnio tego faktu podkreślać, aby nie sugerować rozbicia jedynej osoby Jezusa Chrystusa, która łączy naturę boską i naturę ludzką. Czy można zatem twierdzić, jak to czyni E. Adamiak, „że sam Nestoriusz nie głosił nestorianizmu”²⁵?

Cyryl, widząc, że korespondencja z Nestoriuszem nie prowadzi do rozwiązania kontrowersji, zwrócił się do papieża Celestyna, posyłając mu zgromadzoną dokumentację. Papież otrzymał już wcześniej dwa listy od Nestoriusza, w których wypowiadał się przeciw rozpowszechniającemu się zwyczajowi nazywania Marii *Theotokos*. Nie wiadomo, czy papież bezpośrednio odpowiedział Nestoriuszowi. Jednak nakłoniony przez Cyryla do interwencji zwołał do Rzymu synod, który odbył się w pierwszych dniach sierpnia 430 roku. Niestety, nie zachowały się akta tego synodu²⁶. Dysponujemy tylko fragmentem wypowiedzi papieża, zatwierdzającej tytuł *Theotokos*. Synod wydał wyrok potępiający Nestoriusza, który znany za pośrednictwem listów przesłanych do niego, do głównych metropolitów wschodnich oraz duchownych i wiernych w Konstantynopolu. Stolica rzymska uważała swój wyrok za ostateczny i powierzyła jego wykonanie Cyrylowi. Zgodnie z wyrokiem rzymskim Nestoriusz w ciągu dziesięciu dni miał na piśmie odwołać swoje błędy oraz przyjąć chrystologię rzymsko-aleksandryjską. W przeciwnym razie groziła mu ekskomunika i złożenie ze stolicy biskupiej.

W międzyczasie, widząc niekorzystną sytuację Nestoriusza, cesarz Teodozjusz II zwołał sobór powszechny do Efezu na 7 czerwca 341 r. (dzień Pięćdziesiątnicy). Nie Cyryl więc ustalił datę zwołania soboru! Cesarz Teodozjusz zawiesił wykonanie wyroku dotyczącego Nestoriusza, który otrzymał listy z Rzymu i Aleksandrii, pozwalając jednak, aby upłynęło dziesięć dni wyznaczonych na zajęcie przez niego stanowiska. Papież Celestyn zaaprobował zwołanie soboru, którego – zgodnie ze zwyczajem – dokonał cesarz, oraz pozwolił, aby Nestoriusz mógł w nim uczestniczyć, ale tylko w celu sprostowania swoich poglądów. Legaci papiescy: Arkadiusz, Projektus i Filip mieli bronić autorytetu stolicy rzymskiej oraz doprowadzić do wykonania wyroku, idąc za radą Cyryla. Teodozjusz wydelegował na sobór Kandydiana, przyjaciela Nestoriusza.

Nestoriusz z grupą przyjaciół zjawił się w Efezie w pierwszych dniach czerwca, Cyryl zaś przybył kilka dni później z około 150 biskupami, m.in. z Juwenalem z Jerozolimy, Flawianem z Salonik, Memnonem – biskupem Efezu

²⁴ Por. tamże 6, DSP I 125.

²⁵ Adamiak, *Traktat o Maryi*, s. 110.

²⁶ Por. *Concilium Romanum* (11 VIII 430), Mansi IV 545-552; Hefele – Leclercq II/1 260-264; *Dokumenty synodów 381-431 roku*, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 52, Kraków 2010, 315-351 (Epistolae Caelestini: ad Cyrillum, ad Nestorium, ad Ecclesiam Constantinopolitanam, ad Joannem Antiochenum, altera ad Cyrillum, altera ad Nestorium).

i swym dobrym przyjacielem. Klimat nie sprzyjał soborowi. Antiocheńczycy w liczbie około 40, nie byli obecni podczas zebrania w dniu Pięćdziesiątnicy; nie dotarli również delegaci rzymscy. Opóźnienie Antiocheńczyków pozwalało podejrzewać, że nie chcieli być obecni przy potępieniu swego przyjaciela Nestoriusza. Usiłowano jednak przeszkodzić w rozpoczęciu obrad soborowych aż do przybycia Antiocheńczyków. Ich opóźnienie stawalo się tymczasem nie do przyjęcia, ponieważ nie stawili się, mimo że upłynęło już dziesięć dni od ustalonej daty rozpoczęcia soboru. Cyryl prawdopodobnie podejrzewając, że chodzi o jakąś grę, zdecydował się na rozpoczęcie obrad w dniu 22 czerwca.

Ojcowie pod przewodnictwem Cyryla zgromadzili się w „kościel Maryi”, którego resztki zachowały się do dnia dzisiejszego, mimo nieobecności legatów rzymskich. Najpierw odczytano list cesarski zwołujący sobór i odrzucono propozycję Kandydiana, aby opóźnić obrady aż do przybycia Antiocheńczyków. Sobór odbył więc swe pierwsze posiedzenie o charakterze kanonicznym, którego celem było ukonstytuowanie soboru. Obecnych było 150 lub 160 biskupów. Przedstawiciel Aleksandrii relacjonował przebieg kontrowersji. Nestoriusz odmówił uczestniczenia w obradach, zakładając nieważność soboru, chociaż był trzykrotnie wzywany na obrady.

Następnie podjęto problem dogmatyczny: jako kryterium ortodoksji przyjęto Symbol Nicejski, który został odczytany, po czym odczytano drugi list Cyryla do Nestoriusza. Dysponujemy poszczególnymi odpowiedziami 125 biskupów, którzy uznali, że list Cyryla stanowi autentyczną interpretację Symbolu Nicejskiego: wszyscy jednogłośnie to potwierdzili. Następnie odczytano drugi list Nestoriusza do Cyryla i potępiono jego doktrynę jako bezbożną i przeciwną nauce Soboru Nicejskiego. Zawyrokowano więc, że Nestoriusz: „utrzymuje i głosi opinie niezgodne z wiarą”²⁷.

Z kolei nastąpiło to, co jest logiczne, a mianowicie przejście do części dyscyplinarnej. Został odczytany list papieża Celestyna do Cyryla, któremu zlecono wykonanie wyroku rzymskiego. Odczytano także list synodalny Cyryla do Nestoriusza z jego anatematyzmami oraz podjęto decyzję o włączeniu go do akt soborowych. Niektóre teksty potwierdzają, że w czasie swego pobytu w Efezie Nestoriusz nie zmienił swego zdania. Do dokumentacji soborowej dodano także wybór tradycyjnych wypowiedzi potwierdzających, że tytuł *Theotokos* należy do doktryny Kościoła.

Wykazawszy prawowitość i kompetencję trybunału oraz stwierdziwszy niestawienie się Nestoriusza, sobór – na mocy zobowiązania ze strony papieża Celestyna – „ze łzami” wydał wyrok ekskomunikujący go i składający ze stolicy biskupiej:

²⁷ *Concilium Ephesinum: Sententia Concilii contra impium et rectae fidei inimicum Nestorium damnans eum*, DSP I 159.

„Nestoriusz pozostaje wyłączony z godności biskupiej oraz z każdego zgromadzenia kapłańskiego”²⁸.

Przeciwnik *Theotokos* został pokonany. Cyryl zadowolony z odniesionego sukcesu zakomunikował o tym w specjalnym liście Kościołowi w Aleksandrii. Opowiada w nim o tym, jak sobór zebrał się w wielkim „kościelu Maryi *Theotokos*” i po długim posiedzeniu, trwającym cały dzień, potępił nieszczęsnego Nestoriusza, pozbawiając go stolicy biskupiej:

„Zgromadziło się mniej więcej dwustu biskupów. Wszyscy mieszkańcy miasta pozostali tam od rana do wieczora w oczekiwaniu na orzeczenie świętego soboru. Gdy dowiedziano się, że nieszczęśnik został złożony z urzędu, wszyscy jednogłośnie zaczęli wychwalać święty sobór i dziękować Bogu za przegraną nieprzyjaciela wiary. Gdy wyszliśmy z kościoła, towarzyszyła nam procesja z pochodniami aż do naszych mieszkań. Był wieczór. Wszyscy się radowali i całe miasto zostało oświetlone. Kobiety poprzedzały nas z kadzidłami. W taki sposób tym, którzy bluźnią Jego imieniu, Zbawiciel okazał swoją wszechmoc”²⁹.

W końcu również legaci papiescy dotarli do Efezu i nawiązali kontakt z Cyrylem. Większość soborowa zebrała się jeszcze raz 10 lipca, kiedy to legaci odczytali list papieski. Po odczytaniu wobec nich protokołu z obrad soborowych, zaaprobowali go przez złożenie swoich podpisów. Decyzje soborowe zostały więc przyjęte, choć reperkusje konfliktu nestoriańskiego i soborowego musiały jeszcze poczekać na pełne rozwiązanie w duchu pojednania.

Sobór w Efezie potwierdził uroczystie i zobowiązująco, że świętej Maryi w pełni przysługuje niezmierzony tytuł *Theotokos* – Boża Rodzicielka. Potępienie poglądu przeciwnego jednoznacznie potwierdza, że mamy tutaj do czynienia z orzeczeniem dogmatycznym. Dogmat ten stał się podstawą dla innych dogmatów i tytułów maryjnych, które zdobią i opisują osobę Maryi. Wydarzenia efeskie stały się uroczystą odpowiedzią na prorocstwo Maryi, gdy w *Magnificat* zapowiedziała, że Ona, pokorna służebnica Pańska, będzie błogosławiona przez wszystkie pokolenia (Łk 1, 48).

Sobór Efeski nie ogłosił wprowadzenia nowego wyznania wiary, ale odtąd wszystkie wypowiedzi kościelne, począwszy od listu *Laetentur* z 433 r. do Soboru Chalcedońskiego (451), mówiące o Maryi, konsekwentnie odnoszą do niej tytuł *Theotokos*, którego broniono w Efezie. Tytuł ten stał się najbardziej adekwatnym wyrażeniem misji Maryi oraz wzmocnił rozwijającą się cześć, która w coraz szerszym stopniu będzie Jej okazywana w kolejnych wiekach. Stanowi od podstawę doktryny mariologicznej i pobożności maryjnej w Kościele i nie ma najmniejszego powodu, by go oddzielać od Soboru Efeskiego. Ojcowie soborowi wiedzieli, po co przybyli do Efezu i konkluzja

²⁸ Tamże.

²⁹ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 24 (ad Ecclesiam Alexandrinam), PG 77, 137.

odbytej przez nich debaty jest jednoznaczna. Tytuł *Theotokos* nie pojawił się przypadkowo, ale został potwierdzony w bardzo konkretnych, choć dramatycznych, okolicznościach.

Na zakończenie warto przypomnieć wypowiedź papieża Jana Pawła II z listu na 1600. rocznicę I Soboru Konstantynopolańskiego i na 1550. rocznicę Soboru Efeskiego:

„Sobór Efeski miał przede wszystkim walor chrystologiczny, gdyż zdefiniował prawdę o istnieniu dwóch natur w Jezusie Chrystusie, boskiej i ludzkiej, aby w ten sposób uściślić autentyczną naukę Kościoła, wyrażoną już przez sobór w Nicei w roku 325, która jednak była zagrożona przez głoszenie różnych interpretacji prawdy wyjaśnionej na tym soborze, zwłaszcza zaś przez głoszenie różnych sformułowań używanych w nauczaniu nestoriańskim. W ścisłym związku z tymi orzeczeniami Sobór Efeski miał również znaczenie soteriologiczne, naświetlając, że – według znanego adagium – «nie doznało uzdrowienia to, czego Chrystus nie przyjął». Ściśle związana z doniosłością tych definicji dogmatycznych była też prawda dotycząca Najświętszej Dziewicy, powołanej do jedynej i niepowtarzalnej godności Matki Boga, *Theotokos*, jak to jasno zostało uwydatnione głównie w listach św. Cyryla do Nestoriusza i we wspólniejszej *Formula unionis* z 433 roku”³⁰.

LA PROCLAMAZIONE DELLA *THEOTOKOS* DURANTE IL CONCILIO DI EFESO

(Riassunto)

E' tornata la questione della proclamazione della *Theotokos* a motivo del libro di E. Adamiak *Traktat o Maryi (Trattato su Maria)*, in cui è stato messo in dubbio il significato fondamentale del Concilio Efesino per lo sviluppo del dogma mariano. Occorrevva quindi ricordare alcuni dati essenziali riguardanti quel concilio e la soluzione autorevole della questione mariana posta da Nestorio. L'articolo esamina quindi i punti salienti del dibattito tra Nestorio e Cirilo di Alessandria, mettendo accento sullo svolgimento del concilio. Si dimostra evidente che non sono giustificati i dubbi riguardanti la proclamazione della *Theotokos* durante quel concilio che costituisce una pietra miliare dello sviluppo della dottrina mariana nella Chiesa.

³⁰ Joannes Paulus II, *Litterae Apostolicae „A Concilio Constantinopolitano”* (25 III 1981) 3, VoxP 1 (1981) z. 1, 8-9; zob. *Formula unionis*, DSP I 176-179.

Ks. Janusz LEWANDOWICZ
(Łódź, WSD)

WYBORY BISKUPÓW W ŚWIEŹLE KORESPONDENCJI GRZEGORZA WIELKIEGO

Pontyfikat Grzegorza Wielkiego przypadł na czas zmagania się Kościoła na Zachodzie z trudnościami wynikającymi z konieczności odnajdywania się w sytuacji rosnącego naporu Longobardów. Prócz tego na północy i zachodzie umacniało się i krzepło frankońskie panowanie. Czas tych dynamicznych zmian w życiu społecznym i politycznym był okresem, w którym trudno byłoby sobie wyobrazić kierowanie społecznością świecką bez udziału biskupów: dotyczyło to nie tylko terenów związanych z cesarstwem, gdzie ich znaczenie od czasów Konstantyna nieustannie rosło. Pomoc doświadczonej administracji kościelnej mogła być szczególnie cenna w nowych królestwach franków. Właśnie biskupi jako przywódcy wspólnot religijnych w tych „szczególnie trudnych czasach” (według określenia Grzegorza z Tours) byli koniecznym wsparciem dla tamtejszych królów¹ i pewnego rodzaju fundamentem stabilizacji. Taka pozycja rządców Kościoła mogła być kusząca i bez wątpienia prowokowała napięcia, kiedy należało uwzględniać nie tylko duchowy wymiar ich posługi.

Korespondencja (848 zachowanych listów w 14 księgach) pozostawiona przez Grzegorza Wielkiego² jasno pokazuje, że wybór biskupa był dla niego najistotniejszym aktem z punktu widzenia działalności kościelnej. Jest to zrozumiałe zważywszy, jak wielkie znaczenie od czasu uznania chrześcijaństwa za religię cesarstwa urząd ów zyskał. Nie tylko jednak względy związane ze sprawowaniem władzy administracyjnej, w tych niezwykle trudnych dla cesarstwa i papieństwa czasach, decydowały o wadze, jaką przykładął Grzegorz do obsadzania stolic biskupich właściwymi ludźmi. Głównym motywem jego działania była troska o kształt życia duchowego. Istotny wpływ na nie z racji na swe kierownicze stanowiska w Kościele mieli właśnie biskupi. Poniższy tekst ma za zadanie ukazać działania papieża w odniesieniu do obsadzania stolic biskupich, właśnie w kontekście troski o duchowy wymiar życia Kościoła.

¹ Por. R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, przełożył P. Nehring, Warszawa 2003, 205.

² Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, PL 77, 441-1328; ed. P. Ewald-L.M. Hartmann, MGHEpist 1-2, Berlin 1891-1899; ed. D. Norberg, CCL 140-141A, Turnholt 1982 (tym wydaniem się posługuję), tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, I-IV, Warszawa 1954-1955.

Z korespondencji papieża wynika, że dla zapewnienia właściwego poziomu owego życia duchowego uważał, że do posługi biskupiej należało powoływać jedynie osoby wypróbowane, przez co należało rozumieć ludzi „starszych wiekiem i o czystych obyczajach”³. Stosownym i koniecznym sprawdzianem, według Grzegorza, był czas posługi na urzędzie prezbitera. Papież nie dopuszczał możliwości, aby biskupem mógł zostać obrany ktoś, kto nie był wcześniej duchownym: ze względu na niebezpieczeństwo ubiegania się o godność biskupią człowieka pragnącego władzy w rozumieniu świeckim, papież nie zezwalał czynić odstępstw od wspomnianej zasady, co zresztą ukazuje procedura obsadzania stolicy wakującej po śmierci biskupa. Pierwszy krok w takim przypadku, według praktyki kształtowanej przez Grzegorza, należał do wizytatora. Jego zadaniem było zatroszczenie się, aby mieszkańcy pozbawionej pasterza stolicy „ubiegali się” (*expetant*⁴) o takiego biskupa, który byłby godny urzędu a kanony nie stały na przeszkodzie jego wyborowi. Zgodność wspólnoty, co do kandydata, nie oznaczała automatycznie, iż mógł on objąć stolicę. Papież rezerwował sobie w każdym przypadku prawo zatwierdzania wyboru. Było to wprowadzić zadanie, do wypełniania którego, według postanowienia Soboru Nicejskiego, powołany był metropolita: od jego aprobaty uzależniał sobór objęcie urzędu biskupiego⁵. Grzegorz starał się jednak kontrolować obsadzanie stolic biskupich głównie w ramach metropolii związanej z Rzymem. Stąd też w jego listach znajdujemy stosowaną w kancelarii papieskiej formułę, w której używano, w odniesieniu do wybranego kandydata, terminu „postulatus” – „ten, o którego proszą”⁶. Należy w takim przypadku rozróżnić pomiędzy wyborem (*electio*), a prośbą (*postulatio*) o zatwierdzenie biskupa.

To że papież rezerwował sobie prawo decydowania o obsadzeniu stolicy, nie oznaczało, iż dążył do tego, aby mieć wyłączny głos w sprawie obsadzania biskupstw. Ustalona już wówczas tradycja kanoniczna domagała się zgody na biskupa ze strony wspólnoty. Kanony, na które powołuje się sam Grzegorz, wykłucały możliwość ustanowienia takiego biskupa, któremu sprzeciwiałaby się wspólnota⁷. Inne wymagane kwalifikacje miały zapewnić odpowiedni moralno-

³ Por. np. *Epistula* (ad Adeodatum) III 48, CCL 140, 193, Czuj I 224-226.

⁴ Formuła używana w korespondencji przez kancelarię Grzegorza była właściwie stała, por. *Epistula* XIII 14, CCL 140A, 1014: „Et ideo dilectio tua ad praedictam Ecclesiam ire properabit, et assiduis adhortationibus clerum plebemque eiusdem Ecclesiae admonere festinet, ut, remoto studio, uno eodemque consensu talem sibi praeficiendum **expetant** sacerdotem, qui et tanto ministerio dignus valeat reperiri, et a venerandis canonibus nullatenus respuatur”; zob. też II 22; II 32; II 33; IV 39; V 22; VI 21; VII 16; IX 81, 82, 101, 140, 141 i 185; XIII 14, 15 i 19.

⁵ Por. *Concilium Nicaenum* can. 6, ŻMT 24 (= DSP I), Kraków 2001, 30-33.

⁶ Por. *Epistulae* II 32 i 33; IV 39; V 22; VII 16; IX 82, 101, 140 i 186; XIII 14 i 18.

⁷ Por. Coelestinus, *Epistula* (ad episcopos provinciae Viennensis) 4, 5, PL 50, 434B: „Nullus invitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis, consensus ac desiderium requiratur”; Leo I, *Epistula* 67, 4, PL, 54, 771D: „Ut nullus invitis ordinetur episcopus. Cum ergo de summi sacerdotis electione tractabitur, ille omnibus praeponeatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularint, ita ut

intelektualny poziom kandydatów⁸. Wspomniana wyżej tradycja⁹ nie dopuszczała do ich grona m.in. świeżo nawróconych (to znaczy przed upływem roku), tych, którzy nie ukończyli jeszcze trzydziestu lat życia, należących do dworu cesarskiego i sprawujących władzę świecką. Ponadto nie byli dopuszczani do tej godności obciążeni zarzutem przestępstwa, neofici, mający defekty fizyczne, dwakroć żonaci¹⁰, oraz nie znający kanonów i psalmów¹¹; od kandydata wymagano także pewnego doświadczenia.

Tradycja formułowała jednocześnie pozytywne wymogi stawiane kandydatom. Przepisy, mówiące o koniecznych walorach wymaganych u biskupa, zawierały także świeckie *Novellae* Justyniana (527-565). W czwartej z nich znajdujemy następujący *passus*:

„Uznajemy, że można święcić ludzi cieszących się dobrą opinią, umięających czytać i pisać, i wykształconych (niepiśmiennych w ogóle nie chcemy, żeby nie wchodzili do stanu duchownego żadnego stopnia, to znaczy prezbiterów i diakonów, podobnie jak i nie umięających odmawiać modlitwy święte jak i czytać księgi kanonów kościelnych), i takich, którzy przyjmują święcenia bez zarzutu, nienagannie i bez żadnego sprzeciwu, jak też bez dawania jakichkolwiek pieniędzy lub rzeczy”¹²;

si in aliam forte personam partium se vota diviserint, metropolitani iudicio is alteri praeferatur qui maioribus et studiis iuvatur et meritis: tantum ut nullus invitis et non petentibus ordinetur, ne plebs invita episcopum non optatum aut contemnat aut oderit, et fiat minus religiosa quam convenit, cui non licuerit habere quem voluit”.

⁸ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* II 6, PL 77, 543C, n. h, zob. niżej nota 9.

⁹ Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 80, ŻMT 42, 291. Najstarsze przepisy znajdujemy w liście do biskupa Hilariusza przypisywanym papieżowi Stefanowi I (254-257), zob. *Epistula Stephani papae* (ad Hilarium episcopum) 1, PL 3, 999B-1000B. Kryteria negatywne por. Gregorius Magnus, *Epistula* II 6, PL 77, 543C, n. h: „Respuuntur laici ante anni conversionem, respuuntur XXX annos nondum adepti, respuuntur curiales, et qui saecularem gesserunt potestatem, respuuntur criminosi, neophyti, inviti, digami, qui corpore vitati, qui imperiti, ignorantes canones, psalmos, et ex Turonensi III, et Cabillon. II, librum pastorem sancti Gregorii; illegitimi, schismatici, etc.”; por. też *Justiniani Novella* 6, PL 72, 934D: „Neque autem eos volumus omnino, qui officiales aut curiales constituti sunt, suscipere ordinationem, nisi secundum leges, quas super his superius posuimus pridem, quas et hic nunc confirmamus”.

¹⁰ Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 17-18, ŻMT 42, 276-277; zob. też Siricius, *Epistola ad Himerium episcopum Tarraconensem* 8, 12, PL 13, 1141A-B.

¹¹ Por. np. Gregorius Magnus, *Epistula* V 51 i XIV 11, CCL 140, 345 i CCL 140A, 1080-1081. Ostatecznie II sobór w Nicei określił w kan. 2 znajomość całego psalterza jako warunek niezbędny do uzyskania godności biskupiej, zob. *Concilium Nicaenum II* (787) can. 2, ŻMT 24, 344-345.

¹² *Justiniani Novella* 6, PL 72, 934D: „...et boni testimonii viros ordinari sancimus, litteras omnino scientes, et eruditos constitutos (litteras enim ignorantes omnino nolumus, neque unum ordinem suscipere clericorum, videlicet presbyterorum et diaconorum, tam sacras orationes dicentium quam ecclesiarum et canonum legentium libros), et ordinationem sine querela, et inculpabilem, et sine aliqua contradictione, et sine datione pecuniarum aut rerum susipientes. Neque autem eos volumus omnino, qui officiales aut curiales constituti sunt, suscipere ordinationem, nisi secundum leges, quas super his superius posuimus pridem, quas et hic nunc confirmamus”.

podobne zastrzeżenia dotyczyły tych, którzy dawali pieniądze na lichwę¹³.

Istotnymi warunkami, z punktu widzenia samego Grzegorza, jakie winny być postawione kandydatowi na biskupa, były nie tylko znajomość Pisma Świętego¹⁴ oraz gorliwość w wypełnianiu zadań kościelnych – należące do podstawowych wymogów¹⁵. Ważna była także równowaga duchowa, pozwalająca na zachowanie wewnętrznej harmonii w sytuacji zmiany sposobu działania, uzależnionej od pełnienia posługi biskupiej. Sam doświadczywszy wielu roztargnień związanych z potrzebą sprostania znacznie większej ilości problemów, z jakimi musiał się zmierzyć po wyborze na papieża, o czym z bólem pisze w liście do swego przyjaciela, biskupa Leandra z Hiszpanii¹⁶, dostrzegał konieczność znalezienia takiego kandydata, który będzie się mógł oprzeć niebezpieczeństwu związanemu z pełnieniem tej posługi¹⁷.

Papież musiał decydować w delikatnej i trudnej materii, zwłaszcza jeśli uwzględnić wymagania stawiane przez Kościół kandydatom na biskupów. Sto lat wcześniej synod w Kartaginie określał je jednoznacznie:

„Gdy trzeba wyświęcić biskupa, należy najpierw zbadać, czy ma zdrowy rozsądek, czy zdolny jest do przyjęcia nauki, czy ma zrównoważone obyczaje, czy prowadzi czyste życie, czy jest trzeźwy, czy pilnuje swoich obowiązków, czy jest pokorny, czy jest przystępny, czy miłosierny, czy umie czytać, czy silny mocą prawa Pańskiego, czy wrażliwy na ducha Pism, czy biegły w kościelnych postanowieniach, a przede wszystkim, czy przystępnie objaśnia prawdy wiary”¹⁸.

Spełnienie wszystkich tych warunków w czasach Grzegorza było niezwykle trudne.

¹³ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* X 19, CCL 140A, 848-849, Czuj IV 27.

¹⁴ Wyrazem tego była stosowana już wówczas praktyka liturgiczna podczas święceń biskupich. W czasie obrzędu dwaj biskupi umieszczali i trzymali na głowie i karku konsekrowanego księgę Ewangelii, por. *Concilium Carthaginense IV* (486), can. 2, CCL 149, 344: „Episcopus cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant Evangeliorum codicem super caput et cervicem eius, et uno super cum fundentem benedictionem, reliqui episcopi omnes qui adsunt manibus suis caput eius tangant”.

¹⁵ Podkreśla to Grzegorz w liście do patrycjusza Wenancjusza, któremu dziękuje równocześnie za wskazanie opata Urbika jako potencjalnego biskupa. Z listu tego wynika jednak, że papież albo uznał, iż dobrze prowadzone życie mnisze zasługuje na ocalenie w jego dotychczasowym kształcie niezależnie od okoliczności albo też wykorzystał pochwałę dla subtelnej odmowy mając wątpliwości, co do siły osobowości opata, por. *Epistula* XIII 12 (14), CCL 140A, 1011-1013, Czuj IV 181-183.

¹⁶ Por. *Epistula* I 41, CCL 140, 47-49, Czuj I 65-67.

¹⁷ Por. tamże XIII 12 (14), CCL 140A, 1011-1013, Czuj IV 181-183.

¹⁸ *Concilium Carthaginiense IV* (486) can. 1, ed. C. Munier, CCL 149, 343: „Qui episcopus ordinandus est antea examinatur; igitur si natura prudens est, si docibilis, si moribus temperatus, si vita castus, si sobrius, si semper suis negotiis, si hominibus affabilis, si misericors, si litteratus, si in lege Domini instructus, si in scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus, et ante omnia si fidei documenta verbis simplicibus asserat”.

Z listów wyraźnie wynika, iż prawo wyboru należało zarówno do duchowieństwa (*clerici*), jak i do pochodzących ze szlacheńskich rodów (*ordo*), sprawujących funkcje publiczne, aż po zwykły lud (*plebs*)¹⁹. Od wyborców wymagał, aby nie kierowali się własnymi korzyściami, lecz dobrem Kościoła, realizowanym przez wybór kandydata odznaczającego się cechami, które starał się im przedstawiać w swoich listach²⁰.

Ostateczna decyzja, co do kandydata, mogła zależeć od tego, czy wybór został dokonany jednomyślnie. Jeśli tak nie było, papież zasięgał opinii na temat kandydatów. Na przykładzie diakona Krescensa widać, jakie kwalifikacje dotyczące życia były istotne z punktu widzenia papieża. Stawia on pytanie o to, jak wypełniał swoje dotychczasowe obowiązki przełożonego domu gościnnego; nakazuje też zbadać dokładnie jego życie, obyczaje i postępowanie. Dopiero wówczas, gdy okaże się bez zarzutu, pozwala zabiegać o jego zatwierdzenie. W tym samym liście jako kryteria wskazuje również troskliwość o zewnętrzne korzyści wiernych, ponadto wymienia takie cnoty, jak pokora z uczciwością, powaga z miłością, cnota czystości oraz przykład życia²¹.

Wpływ na wybór biskupa mógł mieć również sam cesarz. Wydaje się jednak, że imperatorzy przejawiali tego rodzaju zainteresowanie jedynie w odniesieniu do stolic pozostających wprawdzie pod jurysdykcją papieża, ale związanych ze wschodnią częścią cesarstwa, jak na przykład Salona w Dalmacji²² czy Prima Iustiniana w Dardanii²³.

Bliskość stolicy cesarskiej i oddalenie od Rzymu w naturalny sposób sprzyjało osłabieniu wpływów papieskich. Widoczne było to wyraźnie, kiedy cesarz Maurycjusz skorzystał z nadarzającej się sposobności po śmierci biskupa Salony Natalisa²⁴, aby obsadzić wakującą tam stolicę: uczynił to bez wiedzy papieża wprowadzając swego protegowanego Maksymusa. Grzegorz powoływał się w tym przypadku na zasady, które wymagały, aby nie dopuszczać do urzędów kościelnych ludzi niegodnych czy nieodpowiednich, do których należeli, jak wspomnieliśmy, również ludzie związani z dworem. O tym, jak długo walczył papież ze skutkami cesarskiej decyzji, podjętej bez uzgodnienia z Grzegorzem, świadczy obfitość korespondencji zachowanej w sprawie Maksymusa.

Na przykładzie Salony widać, że papieżowi zależało na autonomii miejscowej społeczności w sprawie wyboru biskupa, jeżeli godność kandydata nie budziła zastrzeżeń. Oczywiście zachowywanie tej autonomii mogło w tym przypadku służyć wzmocnieniu wpływu papieża na obsadzanie stolicy. Należało jednak czuwać, aby ludzie niepowołani nie mieli możliwości negatywnego wpływu na wybór. Tymczasem powód do obawy z powodu poten-

¹⁹ Por. np. *Epistulae* II 3; III 13, 15, 22 i 26; V 21.

²⁰ Por. tamże III 29 i V 54.

²¹ Por. *Epistula* XIII 12 (14), CCL 140A, 1011-1013, Czuj IV 181-183.

²² Por. tamże IV 20.

²³ Por. tamże V 10 i 16.

²⁴ Por. tamże III 22.

cialnego oddziaływania na układ sił w Salonie dawał niejaki Malchus, były zarządca majątku papieskiego w Dalmacji. Był on biskupem, który został złożony z urzędu prawdopodobnie za nadużycia finansowe²⁵. Mimo iż przebywał już wówczas na Sycylii, papież obawiając się jego wpływu zakazał mu mieszać się w wybór biskupa. Jednocześnie nakazał ówczesnemu zarządcy, subdiakonowi Antoninowi, czuwanie nad prawidłowym i jednomyślnym wyborem biskupa. Szczególnie miał dbać o to, aby wybór nie był dokonywany przy jakiegokolwiek protekcji oraz z uniknięciem możliwości kupowania urzędu w jakiegokolwiek formie²⁶. Być może była to realna obawa związana z osobą wspomnianego Malchusa, który był zwolennikiem Maksymusa, osadzonego na stolicy w Salonie wbrew woli Grzegorza²⁷.

Przebieg zdarzeń, związanych z objęciem stolicy przez Maksymusa, świadczy o tym, że wpływ papieża na wybór kandydatów bywał ograniczony zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodziło zainteresowanie ze strony cesarza obsadzeniem własnego człowieka; nie pomagały uprzednie działania ani gwałtowna reakcja papieża. Jego postawa wskazuje jednak jednoznacznie na dążenie do zachowania niezależności wyboru kandydata, o ile jest on umotywowany rzeczywistym dobrem Kościoła.

Według przyjętych norm, wyboru trzeba było dokonać spośród miejscowego duchowieństwa²⁸. W przypadku braku kandydata spełniającego wymagane kryteria, należało go poszukać w Kościołach sąsiednich. Zwracano się wówczas do tamtejszego biskupa z prośbą o wyrażenie zgody na odejście takiego kandydata z szeregów miejscowego duchowieństwa²⁹. W ten sposób wszczynano procedurę przejścia duchownego do innej diecezji. Wymagało ono jednak zgody jego biskupa w postaci tzw. „litterae dimissoriae” (ἀπολυτικάι γραφαί), zwane też później (choć niewłaściwie) – εἰρηνικάι³⁰. Był to konieczny akt *cessio*, czyli procedury odstąpienia duchownego innemu Kościołowi³¹. Gdyby zaś nie było możliwości wyszukania odpowiedniego duchownego w diecezjach sąsiednich,

²⁵ Na stanowisku zarządcy majątku kościelnego, por. tamże III 22 i V 6.

²⁶ Por. tamże III 22.

²⁷ Nagła śmierć Malchusa w Rzymie, po tym jak został wezwany do zdania rachunków z włodarstwa w Dalmacji, a następnie skazany, jak utrzymuje Grzegorz, nawet bez jego wiedzy, stała się później okazją dla Maksymusa, aby dla umocnienia swojego stanowiska na dworze przeciwko papieżowi, rozsiewać w Konstantynopolu wieści, iż Malchus został osadzony przez papieża w więzieniu a następnie zamordowany za pieniądze, por. tamże V 6.

²⁸ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* II 22, CCL 140, 108-109. O tym, iż była to utrwalona zasada, świadczy częste odwoływanie się do formuły powielanej przez kopistów, zob. np. *Epistulae* II 32; VII 16; IX 81; IX 185; XIII 12, 14 i 19. Odnośne normy znajdują się już w postanowieniach synodu w Kartaginie z 254 r., por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 67, 5, ŻMT 37, Kraków 2006, 18.

²⁹ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* XIV 11, CCL 140A, 1080-1081.

³⁰ Por. Zonaras, *Lexicon* 633, ed. J.A.H. Tittmann: *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, I, Leipzig 1808 (repr. Amsterdam 1967), 633; zob. np. *Concilium Carthaginense* (348) can. 7.

³¹ Por. Gregorius Magnus, *Epistulae* I 81; V 20; VI 20.

papież zalecał szukać właściwego kandydata wśród duchowieństwa rzymskiego³². Dawało to niewątpliwie możliwość jeszcze ściślejszego wiązania kościołów lokalnych z Rzymem, nie można w tym jednak widzieć jakiejś tendencji uzależniania się od niego, gdyż korzystanie z takiego rozwiązania występowało rzadko i nie widać szczególnego dążenia do jego narzucania.

Papież wykorzystywał jednak okazje, aby w subtelny sposób budować zwarty, skupiony wokół Rzymu episkopat. Dowodzi tego m.in. sprawa sukcesji w Mediolanie po śmierci biskupa Laurencjusza, zmarłego w Genui 21 sierpnia 592 roku. Biskup Laurencjusz wraz z częścią duchowieństwa opuścił wcześniej Mediolan ze względu na niebezpieczeństwo ze strony Longobardów. Po jego śmierci papież miał otrzymać list informujący o wyborze Konstancjusza (którego popierał), dokonanym rzekomo w Mediolanie przez pozostałą tam część duchowieństwa; list ten jednak nie zawierał żadnego podpisu³³. Można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć hipotezę, którą stawia Robert Austin Markus³⁴, że wybór został faktycznie dokonany w Genui³⁵, gdzie nie było niechętnego nastawienia do Grzegorza, ani popieranej przez Longobardów opozycji związanej ze schizmą wynikłą ze sporu o „Trzy Rozdziały”³⁶. Nie zajęta jeszcze przez nich Genua była o wiele bardziej, niż Mediolan, przychylnym środowiskiem dla wyboru człowieka, o którym sam Grzegorz w liście pisał, że łączy go z nim więzy przyjaźni³⁷. Argumentem za tym, że wybór mógł być jednak dokonany w Mediolanie, może być tamtejsza sytuacja ekonomiczna. Otóż Kościół mediolański czerpał dochody z majątków na Sycylii i na innych terenach pozostających nadal w „rzeczypospolitej”³⁸.

Papież bez wątpienia świadomie wykorzystywał w tym przypadku sytuację: skierował w kwietniu 593 r. do Genui (*via* Mediolan) list (III 29) do tamtejszego duchowieństwa z zapytaniem, czy wyrażają zgodę na wybór, jaki według tego, co mu doniesiono, dokonany został w Mediolanie. Zaznacza jednak, że od dawna postanowił nie stawiać po niczyjej stronie, jeśli chodzi o wybór biskupa, a jedynie towarzyszyć mu modlitwą. W ten sposób postanowił uwiarygodnić

³² Por. tamże XIII 12 (14).

³³ Por. tamże III 29, CCL 140, 174-175, Czuj I 205-206.

³⁴ Por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 167-170.

³⁵ Podobnego zdania jest G.P. Boggetti (*L'età longobarda*, Milano 1966, 225, n. 67). Odmienny pogląd wyraził w uwadze do listu III 29 Ludwig Hartmann w wydaniu korespondencji Grzegorza, MGHEpist 1, 186. Za tym poglądem idą C.G. Mor (*Contributi alla storia dei rapporti fra Stato e Chiesa al tempo dei Longobardi. I. La politica ecclesiastica di Autari e Agilulfo*, „Rivista di storia del diritto italiano” 3 (1930) 113-114) oraz V. Rechia (*Opere di Gregorio Magno, V/1: Lettere*, a cura di V. Recchia, Roma 1996, 424-425, nota 1).

³⁶ Jej echo brzmi wyraźnie w tym kontekście w liście Grzegorza do Konstancjusza (*Epistula* IV 2) już jako biskupa, napisanym po tym, jak papież otrzymał od diakona Bonifacjusza dokładne informacje o sytuacji w Kościele mediolańskim.

³⁷ Por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 169.

³⁸ Por. Gregorius Magnus, *Epistulae* XI, 6 i I 80.

otrzymane bez podpisów list i uzyskać potwierdzenie powszechnej zgody, co do wyboru, nie angażując się pozornie po niczyjej stronie. Doręczycielem listu do duchowieństwa przebywającego w Genui był subdiakon Jan³⁹, którego już wcześniej posłał, jako swego przedstawiciela do Mediolanu⁴⁰. Grzegorz wykorzystał, jak się zdaje, okazję w delikatnej materii sukcesji po Laurencjuszu do wzmocnienia swego wpływu na Kościół w Mediolanie, zagrożony przez Longobardów. Wpływ ten wyrażał się również w gwarancjach ekonomicznych⁴¹, co mogło mieć decydujące znaczenie dla utrzymania tamtejszego duchowieństwa po stronie Rzymu. Niezależnie od tego, jak podkreśla Markus, wybór ten ujawnił całą złożoność sytuacji związanej z obsadzeniem stolicy, której duchowieństwo faktycznie było podzielone na dwa miasta: jedno z nich pozostawało pod kontrolą Longobardów, a drugie Rzymu. Pozwala to dostrzec, jak Grzegorz umacniał swoją pozycję na terenach podległych nadal cesarstwu⁴², a dodajmy, również na kontrolowanych już przez Longobardów.

Niezależnie od tego, ideałem wyrażanym w korespondencji Grzegorza jest dążenie do zachowania jak największej autonomii poszczególnych wspólnot w dokonywaniu wyboru biskupa. Dowodzi też tego zastrzeżenie, kierowane często w listach do biskupów pełniących urząd wizytatora w Kościołach im powierzonych po śmierci biskupa: Grzegorz napominał, aby nie pozwalali na wybór kogokolwiek z innego Kościoła, chyba że w miejscowym Kościele nie znajdzie się nikt godny biskupstwa, w co jednak, jak sam zaznacza, nie wierzy⁴³. Była to zasada stosowana od dawna, ponieważ znajdujemy ją już wśród dekretów papieża Celestyna I (422-432)⁴⁴.

Grzegorz wołał, aby szukano kandydatów na miejscu, nie tylko dlatego, że, jak wspomina w liście (602 r.) do patrycjusza Wenancjusza z Panormos:

„stąd [tzn. z Rzymu – przyp. JL] dać kapłana [na biskupa – przyp. JL] jest pod każdym względem trudno, ponieważ przytłacza nas wielka konieczność ludzi dla przydzielenia pasterzy w innych wymagających tego miejscach”⁴⁵.

Równie istotną rację stanowił fakt, że niemożność dokonania wyboru biskupa z własnego grona, był postrzegany jako hańba dla miejscowego ducho-

³⁹ Por. tamże III 30.

⁴⁰ Por. tamże III 29.

⁴¹ Por. tamże XI 6.

⁴² Por. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 170.

⁴³ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* (ad Benenatum Cumanae Ecclesiae visitatorem) II 22, CCL 140, 109: „nullum de altera eligi permittas Ecclesia, nisi forte inter clericos ipsius civitatis in qua visitationis impendis officium nullus ad episcopatum dignus, quod evenire non credimus, potuerit inveniri”. Tę samą formułę zawierają listy V 21; VI 21; VII 16; IX 81, 100 i 185; XIII 14 i 19.

⁴⁴ Por. Caelestinus, *Epistula ad episcopos provinciae Viennensis* 5, PL 50, 434B: „Tunc alter de altera eligatur Ecclesia, si de civitatis ipsius clericis cui est episcopus ordinandus nullus dignus potuerit inveniri. Primum enim illi reprobandi sunt, ut aliqui de alienis clericis merito praeferantur”.

⁴⁵ Gregorius Magnus, *Epistula* XIII 12 (14), CCL 140A, 1012, przekład własny; por. Czuj IV 182.

wieństwa⁴⁶. Papież starał się w każdym przypadku znaleźć godziwe wyjście. Kiedy na przykład przez dłuższy czas nie można było znaleźć w Aprutium stosownej osoby w gronie tamtejszego duchowieństwa, Grzegorz polecił zachęcić człowieka świeckiego, który, według świadectw, odznaczał się wysokim stopniem życia religijnego, aby zechciał przyjąć najpierw tonsurę, następnie subdiakoniat lub nawet zostać mnichem po to, by w odpowiednim czasie wysunąć go na urząd biskupa⁴⁷.

Wybór osoby całkowicie świeckiej na biskupa odrzucał papież zdecydowanie bez względu na styl jej życia lub zasługi. Już samo staranie się świeckiego o wybór na stolicę biskupią, groziło mu pozbawieniem możliwości pełnienia dotychczasowych obowiązków i wykluczeniem od komunii⁴⁸. W sprawie osób ze stanu świeckiego, sięgających po godność biskupią, interweniował nawet u królów frankońskich – Teoderyka i Teodeberta⁴⁹. Uprzedzał również ewentualne próby takiego wyboru tam, gdzie podejrzewał, iż mogą one zostać podjęte⁵⁰.

Procedura wyboru biskupa wymagała uprzedniego wydania opinii o życiu i obyczajach kandydata⁵¹. Zwykle zadanie to spoczywało na barkach miejscowego duchowieństwa, które najlepiej go znało. Czasem papież zlecał tę misję biskupom sąsiednich Kościołów⁵² lub rezydującym na miejscu swoim przedstawicielom⁵³, albo jakiemuś zaufanemu patrycjuszowi⁵⁴. Konieczność starannego zbierania informacji i prowadzenia całej procedury wyboru podyktowana była między innymi tym, że wybierający zobowiązani byli w przyszłości do posłuszeństwa wybranemu, dlatego lepiej będzie, jak podkreślał Grzegorz, jeśli już przed wyborem zostanie przez nich osądzony co do przydatności, niż później, kiedy wybrany nie może już podlegać ich sądowi⁵⁵.

Ostatecznie jednak, bez względu na to, na kogo się zgodzono, wymagany był również konsensus ze strony ludu, który wyrażał swą wolę w formie akklamacji; był to wymóg ustalony tradycją, a potwierdza go już m.in. papież Leon Wielki, w którego korespondencji znajdujemy polecenie, aby nie wyświęcać żadnego biskupa bez zgody ludu⁵⁶.

⁴⁶ Por. tamże X 19.

⁴⁷ Por. tamże XII 4.

⁴⁸ Por. tamże IX 82 i 178. Podobną formułę zawierają inne listy, np. XIII 14, 15, 18 i 19.

⁴⁹ Por. tamże IX 216.

⁵⁰ Por. np. listy IX 82; XIII 14 i 15.

⁵¹ Por. tamże XI 6; XIII 15; XIV 11.

⁵² Por. tamże IX 139; X 13; XIV 11.

⁵³ Por. tamże VII 38; zob. też list X 7, gdzie zadanie to w stosunku do Amandusa wybranego na biskupa Surrentum zostało powierzone równocześnie subdiakonowi Antemiuszowi, zarządcy dóbr kościelnych w Kampanii, oraz Fortunatowi, biskupowi Neapolu.

⁵⁴ Por. np. *Epistula* XIII 12.

⁵⁵ Por. tamże III 29.

⁵⁶ Por. Leo Magnus, *Epistula* 13, 3.

Komplikacje związane z wyłanianiem biskupów na wakujące stolice bywały niekiedy nader poważne. Taka okazała się pod koniec VI wieku sytuacja w Neapolu, gdzie wybór biskupa przebiegał pod znakiem walki dwóch przeciwnych stronnictw. Kiedy przed wrześniem 591 r. tamtejszy biskup Demetriusz został deponowany z urzędu za „najcięższe przewinienia” – których papież wprawdzie nie wymienia, ale zaznacza, że gdyby stanął przed sądem, wymierzono by mu za nie najwyższą karę⁵⁷ – Neapolitańczycy wybrali sobie Pawła, biskupa Nepe⁵⁸. Papież nie zatwierdził jednak tego wyboru mianując Pawła tymczasowo tylko wizytatorem⁵⁹, choć też nie odmówił mianowania go biskupem tego miasta (*episcopus cardinalis*) uważając prawdopodobnie, że nie ma pośpiechu w tak istotnych sprawach⁶⁰; nie chciał też podejmować decyzji ze względu na samego Pawła, który nie kwapił się do zmiany stolicy biskupiej. Jak słuszne okazało się takie postępowanie, pokazała przyszłość. Paweł bowiem nie znalazł uznania u wszystkich. Ktoś nawet sprowokował przeciwko niemu bunt w leżącej pod Neapolem warowni Lucullanum⁶¹. Sprawa musiała być na tyle poważna, że poruszony papież sam postanowił interweniować. Dla zbadania sprawy i ukarania winnych posłał we wrześniu 592 r. subdiakona Epifaniusza, który miał działać wraz z sędzią Kampanii Scholastykiem⁶². Przykre doświadczenia spowodowały, że Paweł już na przełomie 591/592 r. postanowił wrócić do swego Kościoła w Nepe⁶³, choć o zgodzie papieża na jego powrót dowiadujemy się dopiero z listu datowanego w maju 593 roku⁶⁴. Nowy wybór biskupa wyłonił tymczasem subdiakona Florencjusza, należącego jednak do duchowieństwa Kościoła rzymskiego, co poświadcza jeden z listów Grzegorza, mówiącego o nim „nasz subdiakon”. Ten jednak, być może, przewidując podobne trudności, jakie przeżył Paweł, postanowił ratować się przed biskupimi święceniami ucieczką (dowiadujemy się o tym z listu datowanego w grudniu 592 roku)⁶⁵. Trudno oczywiście wyobrazić sobie, że nie towarzyszyło mu ciche przyzwolenie papieża, które pozwoliło Florencjuszowi uniknąć nacisków ścierających się frakcji i wchodzenia w ogień nieporozumień⁶⁶.

Przewidując inne jeszcze trudności w wyborze biskupa, papież zaleca w przypadku takiego niepowodzenia wydelegować trzech mężczyzn uczciwych i mądrych, cieszących się zaufaniem całości, tzn. władz (*priores*) i ludu

⁵⁷ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* II 3, CCL 140, 91.

⁵⁸ Por. tamże II 8.

⁵⁹ Por. tamże II 9.

⁶⁰ Por. tamże II 8.

⁶¹ Por. tamże III 1.

⁶² Por. tamże III 1 i 2.

⁶³ Por. tamże II 14.

⁶⁴ Por. tamże III 35.

⁶⁵ Por. tamże III 15.

⁶⁶ Por. J. Czuj: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, I, Warszawa 1954, s. 193, noty 2 i 3 do III 15 oraz s. 212, noty 3 i 5 do III 35.

(*populus civitatis*), aby wybrali w Rzymie kogoś spośród miejscowego duchowieństwa na biskupa Neapolu⁶⁷. Polecenie to ponowił papież jeszcze w maju 593 r., zgadzając się jednocześnie na powrót Pawła do Nepe⁶⁸. Dwuletni wakant zakończył się wreszcie z objęciem urzędu w tym samym roku przez Fortunata⁶⁹, choć i ten wybór nie doprowadził do zażegnania podziałów. Fortunat początkowo przyjęty życzliwie⁷⁰, wkrótce włączył się w wir miejscowych sporów, co doprowadziło ponownie do konfliktów wśród ludności⁷¹. Spośród licznych listów papieża pisanych do niego w różnych sprawach, ostatni adresowany jest jeszcze w kwietniu 600 roku⁷².

Następny list wysłany do Neapolu dotyczy już wyboru nowego biskupa po śmierci Fortunata i pochodzi z lipca tegoż roku⁷³. Kolejne wydarzenia z tym związane pokazują, że Grzegorz rezerwował sobie prawo ingerencji w przypadku, gdy na stolicę miano by wybrać osobę niegodną lub nieznaną⁷⁴. Ingerencje te nie należały, jak się wydaje, do rzadkości. Sposób postępowania przy wyborze nie był bowiem wolny od wielu wad. Jak wynika z wyżej przedstawionych przykładów, łatwo było o konflikty wywołane różnicą zdań bądź interesów. Wkrótce po śmierci Fortunata w Neapolu doszło do nowego podziału, w którym część duchowieństwa i nobilów opowiedziała się za diakonem Janem, a część za diakonem Piotrem⁷⁵. Papież odrzucił możliwość wyboru któregośkolwiek z nich powiadomiony, że jeden zajmował się lichwą i był prostytutką, drugi natomiast miał już małą córkę, co dowodziło, że nie panował nad popędami ciała⁷⁶. Wynika stąd, że Grzegorz posiadał często informacje bardzo dokładne, i zdarzało się, że zastrzegał, iż konkretna osoba nie może zostać wybrana. Tym razem jednak udało się dokonać wyboru stosunkowo szybko, ponieważ następny list do biskupa Neapolu, którym został Paskazjusz, datowany jest już na styczeń 601 roku⁷⁷.

Warto zaznaczyć, że obok opisanych wyżej sposobów wybierania biskupa w metropolii rzymskiej i na Sycylii istniał również zwyczaj, że wybierano dwóch lub trzech kandydatów i wysyłano ich do papieża, aby ten spośród nich dokonał ostatecznego wyboru⁷⁸. W przypadku wątpliwości, co do zdolności konkurencyjnych kandydatów, dla uniknięcia zwłoki papież nakazywał

⁶⁷ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* III 15.

⁶⁸ Por. tamże III 35.

⁶⁹ Por. tamże III 58.

⁷⁰ Por. tamże III 60.

⁷¹ Por. tamże IX 47.

⁷² Por. tamże X 9.

⁷³ Por. tamże X 19.

⁷⁴ Por. tamże XIII 12 (14). Taka sytuacja miała miejsce również w Ariminum, zob. tamże I 56.

⁷⁵ Por. tamże X 19.

⁷⁶ Por. tamże X 19.

⁷⁷ Por. tamże XI 19.

⁷⁸ Por. tamże V 54.

ludności przysłać ich do siebie, aby mógł sam zdecydować, którego z nich wyznaczyć na urząd biskupa⁷⁹.

Po wyłonieniu kandydata w stolicy należącej do metropolii rzymskiej, papież wzywał go do siebie, aby osobiście udzielić mu święceń⁸⁰. Mający je przyjąć wybrany kandydat zjawiał się z pismem informującym o dokonanych wyborze sygnowanym przez wszystkich wybierających oraz z uwierzytelniającym pismem wizytatora⁸¹. Praktyka konsekracji wybranego kandydata w Rzymie, dotyczyła głównie terenów znajdujących się pod zarządem papieża i na tyle bliskich, że jego przybycie nie wiązało się ze szczególnym trudem i zagrożeniem ze strony Longobardów lub innymi niebezpieczeństwami. Zdarzały się jednak odstępstwa od tej zasady. Tak było m.in. w przypadku Forum Cornelia (Imolae, Imoli – dzisiejsze Imola), gdzie w miejsce „upadłego biskupa” nowy biskup konsekrowany był przez biskupa Rawenny⁸². Zwyczajowo biskupi Mediolanu i Rawenny święcili jako metropolici swoich sufraganów⁸³, choć i tu istniały pewne odstępstwa, jak np. biskup nieodległego od stolicy egzarchatu Ariminum (Rimini) konsekrowany był przez papieża, mimo iż przygotowany wywiad o nim prowadził biskup Rawenny Marynian⁸⁴.

Polityka papieża przy obsadzaniu stolic biskupich opierała się na praktyce wynajdywania ludzi sprawdzonych, którzy swoim dotychczasowym życiem dowiedli swojej prawowierności. Miało to szczególne znaczenie w sytuacji, kiedy w niektórych miastach (a dotyczyło to zwłaszcza Sycylii) biskupi⁸⁵ musieli być deponowani z powodu publicznego zgorszenia, wywołanego często niemoralnym życiem. Powodami takiej depozycji i publicznej pokuty były najczęściej odstępstwa od wiary i obyczajów, jak idololatria, herezja, schizma lub grzechy ciała. Takie zdarzenia nie należały do rzadkości, gdy Grzegorz obejmował rządy Kościołem. Jego działania jako papieża konsekwentnie zmierzały do uzdrowienia nabrzmiałych problemów przez staranną politykę personalną. Jednym z jej sposobów było wnikliwe wyszukiwanie na miejsce upadłych nowych pasterzy spośród duchowieństwa tamtejszych Kościołów lub klasztorów. Zadaniem tym obarczył papież na Sycylii swego zaufanego współpracownika, subdiakona Piotra, podówczas zarządcę majątku Kościoła rzymskiego⁸⁶. W przypadku braku odpowiedniego kandydata papież, jak się

⁷⁹ Por. tamże XIII 12.

⁸⁰ Por. tamże I 18; VII 38; X 7, 13 i 18.

⁸¹ Por. tamże XIII 19; VII 38.

⁸² Por. tamże VII 39.

⁸³ Por. np. tamże VII 39.

⁸⁴ Por. tamże IX 139.

⁸⁵ Por. tamże I 18. Grzegorz używa tu słowa *sacerdos*. Kontekst wskazuje jednoznacznie, że chodzi o biskupów. Często bowiem *sacerdos* w *Listach* Grzegorza oznacza biskupów.

⁸⁶ Por. tamże I 18. Na temat Piotra dowiadujemy się z licznych listów do niego skierowanych. Zanim objął zarząd majątku na Sycylii znajdujemy go na stanowisku defensora w Rawennie, zob. tamże VI 24. List do biskupa Rawenny z lipca 693 r. określa go już jako diakona, zob. tamże III

wydaje, sam wyznaczał kogoś ze znanych sobie duchownych, aby nie pozostawiać zbyt długo poszczególnych miejscowości bez biskupów, jak również przeciąć ewentualne nadzieje i próby powrotu upadłych na dawne stanowisko⁸⁷. Zgodnie bowiem z przyjętym obyczajem, duchowny, który dopuścił się jakiegoś *crimen*, nie mógł powrócić na piastowane wcześniej stanowisko. Postanowienia galijskich synodów w Epaone⁸⁸ i w Agatha⁸⁹ stwierdzają, że biskup, prezbiter lub diakon, którzy dopuścili się jakichś poważnych przestępstw, sfałszowali dokument albo fałszywie świadczyli, złożeni z urzędu winni być oddaleni do klasztoru, i tam, jak długo żyć będą, winni otrzymywać komunię jedynie jak laicy⁹⁰.

Inną z bolączek, jakie doskwierały Kościołowi, kiedy Grzegorz obejmował stolicę św. Piotra, była symonia. Jego bezwzględne stanowisko w odniesieniu do tej praktyki wykluczało absolutnie winnych tego przestępstwa z posługi kościelnej⁹¹. W swoich listach wielokrotnie zastrzegał, że wszelkie procedury związane z wyborem na biskupa muszą się dokonywać z wykluczeniem jakiegokolwiek możliwości kupna tego urzędu⁹². Uderza nas zwłaszcza jego uporczywe zwracanie uwagi na ten problem w korespondencji z królami i biskupami krajów frankońskich. Wydaje się, że był to ważny element kształtowania i zachowywania autonomii Kościoła.

Jeśli jednak papież był spokojny o rzetelność przeprowadzonych wyborów, starał się w nie sam już nie ingerować. Tak na przykład w liście do Kościoła mediolańskiego z kwietnia 593 r. wyraził swoją postawę wynikającą, jak to określił, z długiego namysłu, aby nie mieszać się w elekcję nowego biskupa stając po czyjejkolwiek stronie⁹³. Starał się tej zasady trzymać zawsze tam, gdzie był spokojny o wynik wyboru, albo tam, gdzie jakakolwiek interwencja

54. W czasie indykcji IX i X był zarządcą majątku kościelnego na Sycylii pełniąc równocześnie w czasie indykcji IX funkcję wikariusza apostolskiego na wyspie, zob. tamże I 9, 18, 39, 42, 44, 54, 65, 67, 69, 70 i 71). Listem z przełomu lipca i sierpnia 592 r. (zob. tamże II 50) papież wezwał sycylijskiego subdiakona Piotra do Rzymu. Później kierował do niego listy do Kampanii (zob. tamże III 1, 5, 19, 23, 34, 35 i 39), gdzie znów zarządzał majątkiem kościelnym. Wreszcie Piotr, jak wynika z listu IX 11, został sekretarzem papieża; por. też *Lettere*, ed. V. Recchia, w: *Opere di Gregorio Magno*, V/1, Roma 1996, s. 107, n. 1; s. 372-373, n. 1; A. de Vogüé, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Dialogues*, SCH 251, 44-46 i 79-80 oraz SCH 260, 10.

⁸⁷ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* I 18.

⁸⁸ Por. *Concilium Epaonense* (517) can. 22, CCL 148A, 29.

⁸⁹ Por. *Concilium Agathense* (506) can. 50, CCL 148, 225.

⁹⁰ O konieczności obsadzania stolic po upadłych biskupach por. np. Gregorius Magnus, *Epistula* VII 14 i 39.

⁹¹ Por. tamże V 24.

⁹² Por. np. tamże IV 13; V 16, 58, 60, 62 i 63; VI 3, 7 i 26; VIII 4; IX 136, 156, 178 i 179; IX 214, 216, 219 i 220; XI 28, 38, 42, 47, 49 i 51; XII 8 i 9; XIII 44.

⁹³ Por. tamże III 29, CCL 140, 174: „Verumtamen quia antiquae meae deliberationis intentio est ad suscipienda pastoralis curae onera, pro nullius unquam misceri persona, orationibus prosequor electionem vestram, ut omnipotens Deus, qui futurorum actuum nostrorum semper est praescius,

mogła przynieść więcej szkody niż pożytku. Notatka zawarta w liście do diakona Cypriana w sprawie wyboru biskupa w Syrakuzach świadczy jednak, że starał się przez swoich przedstawicieli wpływać na wybór w sposób pozytywny, jeśli widział dobrego kandydata wywodzącego się z miejscowego środowiska: nakazywał wówczas objęte tajemnicą dodatkowe badanie kandydata. I w takim przypadku pozostawiał ostatecznie możliwość wyboru innej osoby, niż sam uprzednio oczekiwał.

Wyborów zalecał dokonywać rychło, aby Kościoły nie pozostawały zbyt długo bez rządców⁹⁴. Trzymając się starej zasady, że według kanonów stolica biskupia nie powinna wakować dłużej niż trzy miesiące⁹⁵, Grzegorz odwoływał się do tradycyjnego prawodawstwa. Termin taki przepisywał bowiem Sobór Chalcedoński⁹⁶, a także *Kanony Apostolskie*⁹⁷, synod w Kartaginie z 419 r.⁹⁸ (kanony 71, 74, 78, 121, 123, 124) *Novellae* Justyniana⁹⁹. Zdarzało się bowiem, że musiał czasem interweniować w przypadkach, gdy metropolici zwlekali z wyświęceniem nowo wybranego biskupa, jak to miało miejsce np. w Cornelium, podległym Rawennie¹⁰⁰.

* * *

Grzegorz Wielki miał świadomość, że wybory biskupów mają podstawowe znaczenie dla życia Kościoła. Wszystkie jego interwencje w tej sprawie miały na celu zapewnienie obejmowania stolic biskupich przez kandydatów godziwych, to znaczy cieszących się dobrą sławą, prowadzących nienaganne moralnie życie oraz posiadających konieczną wiedzę w zakresie Pisma Świętego i doktryny katolickiej. Służyły temu celowi przede wszystkim procedury, jakie starał się wprowadzać i stosować. Polegały one między innymi na przeprowadzaniu procesu informacyjnego w odniesieniu do kandydata, jak i włączaniu w jego wybór miejscowego duchowieństwa oraz ludności. Według papieża do posługi biskupiej można było przeznaczać tych, którzy o nią nie zabiegali¹⁰¹. Polityka, jaką stosował papież przy obsadzaniu biskupów, miała na celu zacieśnianie ich więzów ze Stolicą Apostolską. Miało to ogromne znaczenie w sytuacji destrukcji instytucji i struktur państwowych w zachodniej Italii oraz zagrożenia tradycyjnego porządku przez Longobardów. Polityka ta zmierza-

talem vobis pastorem praebeat, in cuius lingua et moribus exhortationis divinae pascua valeatis invenire”, zob. Czuj I 206.

⁹⁴ Por. tamże I 78; II 3; III 35; VII 14; III 35.

⁹⁵ Por. tamże VII 39; VII 14.

⁹⁶ Por. *Concilium Chalcedonense* can. 25, ŻMT 24 (= DSP 1), 247.

⁹⁷ Por. *Canones Apostolorum* can. 58, ŻMT 42 (= SCL 2), 287.

⁹⁸ Por. *Concilium Carthaginiense* (419) can. 71, 74, 78, 121, 123, 124, CCL 149, 201-228.

⁹⁹ Por. *Justiniani Novellae* 123, PL 72, 1022-1024.

¹⁰⁰ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* VII 39.

¹⁰¹ Por. tamże VII 5; IX 219.

ła w równym stopniu do wykluczenia manipulacji w sprawach Kościoła ze strony osób świeckich. Przejawiało się to między innymi w uniemożliwieniu przyjęcia biskupstwa przez osobę świecką, nie należącą do duchowieństwa. W przypadkach trudności z wyborem nowego biskupa Grzegorz sam wyznaczał osoby proponowane z grona miejscowego prezbiterium lub spośród własnego duchowieństwa rzymskiego. W każdym razie papież rezerwował sobie prawo do zatwierdzania wyboru biskupów¹⁰².

EPISCOPAL ELECTIONS IN THE LIGHT OF THE CORRESPONDENCES OF POPE GREGORY THE GREAT

(Summary)

Having presented briefly the context in which the Church found herself, as well as the criteria required of candidates to episcopacy, the author discusses problems related to the promotion of bishops, based on selected examples extracted from the correspondences of Pope Gregory the Great. It shows that His Holiness was aware of the significant role played by episcopal elections in the Church's life. His interventions in this matter were to ensure that local sees were assigned to appropriate candidates, i.e. those of good reputation, outstanding in good morals and possessing the expertise required in Sacred Scriptures and Catholic doctrines. Procedures implemented by Pope Gregory the Great with the aim of achieving this goal involved, amongst other things gathering information about the candidates to the episcopacy as well as the inclusion of the entire local clergy and all the lay faithful in the electoral process. Such a policy undertaken by His Holiness in promoting episcopates was aimed at strengthening their ties with the Holy See. This proved to be influential, especially during the institutional and structural destruction in Western Italy and threats from the Lombards, who wanted to destroy the well-established traditional Roman order. To avoid all forms of manipulation by lay persons in ecclesiastical matters, this policy excluded the possibility of promoting a layman to the episcopacy. Where there were difficulties in solving electoral issues, Gregory the Great often personally appointed candidates from the local clergy or from the Roman clergy. Pope Gregory the Great also reserved the right of preconisation of the elected bishops.

¹⁰² Por. tamże III 46.

Ireneusz MILEWSKI
(Gdańsk, UG)

POBYT CESARZA JULIANA APOSTATY W CEZAREI KAPADOCKIEJ W 362 ROKU

W czasie krótkiego panowania Juliana Apostaty miał miejsce epizod, który odbił się szerokim echem w ówczesnej spuściźnie chrześcijańskiej, natomiast w pismach współczesnych autorów pogańskich jest on zaledwie wzmiankowany. Chodzi mianowicie o kilkudniowy pobyt cesarza Juliana w Cezarei Kapadockiej latem 362 r. i pokazowy niewątpliwie proces, wytoczony kilku fanatycznym chrześcijanom, którzy na krótko przed jego przybyciem zniszczyli miejscową świątynię Tyche.

Naszym głównym źródłem do poznania wydarzeń cezarejskich z 362 r. są listy Bazylego Wielkiego, relacja historyka Sozomena oraz lakoniczne wzmianki, jakie na ten temat odnajdujemy w mowach *Przeciw Julianowi*, autorstwa Grzegorza z Nazjanzu. Echa tych wydarzeń odnotowuje również Libaniusz¹. Żadne informacje na temat tamtych wydarzeń nie pojawiają się natomiast w listach Juliana, ani też w historii Ammiana Marcellina, który opisując w miarę dokładnie przebieg podróży cesarza z Konstantynopola do Antiochii, najpewniej celowo przemilcza ów pobyt, ze względu, jak można przypuszczać, na negatywnie przez niego ocenioną reakcję cesarza na sytuację, jaką zastał w Cezarei. Można przypuszczać, iż w ocenie Ammiana, postawa cesarza w tej mierze nie licowała z misternie utkanym przez niego wizerunkiem nowoczesnego władcy i reformatora, jaki odnajdujemy w jego *Res gestae*. Na inne powody pominięcia przez Ammiana Marcellina opisu pobytu cesarza Juliana w Cezarei, wskazuje K. Rosen, twierdząc, iż brak wzmianki na ten temat było świadomym działaniem autora. Według niego bowiem, Ammian opisując pobyt Juliana w Cezarei i reakcję cesarza na zniszczenie miejscowego Tychejonu, musiałby siłą rzeczy poświęcić sporo miejsca chrześcijaństwu, by wskazać – w jego mniemaniu – na prawdziwe motywy postępowania cesarza².

¹ W swej mowie adresowanej do cesarza Juliana (*Oratio* 16, 14, ed. R. Foerster: Libanius, *Opera*, Leipzig 1903-1927), Libaniusz wspomina o Cezarei, mieście, w którym niegdyś kwitła sztuka retoryczna, gdzie cesarze nieraz zatrzymywali się przemierzając drogę z Antiochii do Konstantynopola, mieście, które za uczynioną niegodziwość (podpalenie świątyni Tyche), zostało skreślone z katalogu miast.

² Por. K. Rosen, *Julian Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, 494, przyp. 60.

By zrozumieć powody, dla których Julian tak nerwowo, czy wręcz fanatycznie, zareagował na zniszczenie wyżej wspomnianej świątyni, należy pokrótce przypomnieć wydarzenia, które miały miejsce w czasie jego podróży z Konstantynopola do Cezarei. Najpierw jednak kilka słów przypomnienia, kim był Julian Apostata. Był on synem Juliusza Konstancjusza, a przez to też i wnukiem Konstancjusza Chlorusa, jednego z tetrarchów, rządzącego cesarstwem w zachodnich jego prowincjach w latach 293-306. Rządzący później od 324 r. na obszarze całego Imperium cesarz Konstantyn Wielki, w połowie lat trzydziestych dokonał wstępnego podziału państwa między swych synów oraz dwóch przyrodnych braci³. Tej woli ojca nie zamierzał respektować przede wszystkim przebywający na Wschodzie w momencie śmierci Konstantyna jego średni syn Konstancjusz, który po pogrzebie ojca (wczesnym latem 337 r.) krwawo rozprawił się z przyrodnimi wujami oraz ich politycznymi współpracownikami, między innymi prefektem pretorianów Ablabiuszem⁴ (*nota bene* wtedy również ginie z kart historii *magister officiorum* Filumen⁵). Mimo iż niektórzy historycy utrzymują, że nie ma jednoznacznych dowodów, iż to właśnie Konstancjusz stał za tymi zbrodniami, to jednak wiele wskazuje na to, iż to on właśnie był za nie odpowiedzialny. Relacje źródłowe są raczej szczątkowe⁶, poparte jednak analizą innych wydarzeń, które miały miejsce tuż po likwidacji przyrodnych wujów, bez wątpienia wskazują na Konstancjusza, jako inspiratora tych mordów. Ten zaś, biorąc pod uwagę ówczesną szybkość przepływu informacji do swych braci, przede wszystkim do najstarszego z nich, Konstantyna (rezydującego w Trewirze), postawił ich w obliczu faktów dokonanych, i chyba bez jakiegoś szczególnego żalu z ich strony⁷.

Ze wspomnianej powyżej rzezi w Konstantynopolu cało wyszli synowie Juliusza Konstancjusza – jedenastoletni Gallus oraz sześćioletni Julian⁸; zostali

³ Por. tamże, s. 34-53.

⁴ Por. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1: *A.D. 260-395*, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1971, 3-4.

⁵ Por. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w Cesarstwie Wschodniorzymskim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008, 41 i 108.

⁶ Por. m.in. Libanios, *Oratio* 18, 10; Zosimos, *Historia Nova* II 41, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993, 112-113.

⁷ Por. J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, München 1940, 22; T.D. Barnes, *Christians and pagans in the Reign of Constantius*, w: *L'Église et l'empire au IV^e siècle*, éd. A. Dihle (ed.) = „Entretiens sur l'antiquité classique” 34 (1987) 301; tenże, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993, 35; A. Lippold, *Julianus I Kaiser*, RCh XIX 445-445.

⁸ Autorzy chrześcijańscy (por. np. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 21, PG 35, 549B) utrzymywali, iż Julian ze swym bratem został ukryty przez duchownych chrześcijańskich za ołtarzem kościoła pałacowego. Najpewniej jednak w oczach siepaczy cesarza Konstancjusza, synowie Juliusza Konstancjusza byli nazbyt mali i nic nieznaczący, by móc w jakikolwiek sposób zagrozić cesarzowi Konstancjuszowi i jego braciom. Na ten temat por. także: Socrates, HE III 1; Sozomenus, HE V 2 oraz Libanios, *Oratio* 18, 10, który przyczyny ocalenia Juliana i Gallusa upatrywał również w ich młodocianym wieku.

oni zesłani do jednego z cesarskich majątków w kapadockim Macellum⁹. Po kilku latach przebywania na zsyłce cesarz Konstancjusz pozwolił obydwu braciom powrócić do Konstantynopola. Julian, pragnąc pobierać nauki, udał się stamtąd do Nikomedii¹⁰, a następnie do Efezu i Pergamonu, gdzie poznał między innymi neoplatońskiego teurga i kapłana Maksymosa. To zapewne dzięki niemu przyszedł cesarz został wtajemniczony w misteria Hekate, które, jak wiele na to wskazuje, ugruntowały go w przekonaniu o porzuceniu chrześcijaństwa¹¹. Można jednak przypuszczać, iż negatywny stosunek Juliana do chrześcijaństwa rozwijał się u niego przez wiele lat spędzonych na wygnaniu, także pod wielkim wpływem niechęci, żywionej przez niego do swego wuja, Konstancjusza II, „pobożnego cesarza”, osoby o wielu negatywnych cechach charakteru, przede wszystkim jednak, jak uważał Julian, wielkiego hipokryty, na którym ciążyła odpowiedzialność za śmierć jego ojca Juliusza Konstancjusza¹².

Jak zauważa J. Bidez, apostazja już w połowie IV wieku nie była zjawiskiem wyjątkowym, choć w przypadku Juliana, sprawa była bardziej skomplikowana; chodziło bowiem o jedynego męskiego potomka z domu Konstantyna, który w przypadku bezpotomnej śmierci Konstancjusza II, mógłby zasiąść na tronie¹³. Niewykluczone, iż to właśnie wskutek sukcesów, jakie cesarz Julian zaczął odnosić w Galii, odpierając kolejne najazdy plemion barbarzyńskich, doszło u niego do rozbudzenia ambicji politycznych i myśli o przywróceniu pogaństwu dawnego statusu w Imperium Rzymskim, w czym upatrywał szczerze (i to stwierdzenie należy zaakcentować, mimo wątpliwej jego zasadności!) szansę dla wstrzymania destrukcji państwa. To ostatnie stwierdzenie nie jest tu bynajmniej efektem modernistycznego postrzegania omawianych wydarzeń, ale nie ma tu miejsca ani też potrzeby, by tę kwestię szerzej omawiać.

Jak się wydawało „dobre czasy” dla obydwu braci (Gallusa oraz Juliana) nastąpiły wraz z pojawieniem się na Zachodzie uzurpatora Magnecjusza (350 r.)¹⁴. Cesarz Konstancjusz, wyprawiając się przeciw niemu, ustanowił Gallusa cezarem¹⁵, ale już w 354 r. był jednak zmuszony odsunąć go od władzy, m.in.

⁹ Por. Bidez, *Julian*, s. 29; Lippold, *Julianus I Kaiser*, RCh XIX 445.

¹⁰ Por. Bidez, *Julian*, s. 104; Rosen, *Julian*, s. 94-121.

¹¹ W tej kwestii por. m.in. Bidez, *Julian*, s. 83-101; J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, Cambridge 1989, 115; Lippold, *Julianus I Kaiser*, RCh XIX 446-447; Sz. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999, 79; R. Farney, *La religion de l'empereur Julien et le mysticisme de son temps*, Paris 1934, 53; K. Rosen, *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum*, JCh 40 (1997) 126-146; P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, London 1981, 13; N. Gauthier, *L'expérience religieuse de Julien*, „Augustinianum” 27 (1987) 231-235.

¹² Por. Rosen, *Julian*, s. 50.

¹³ Por. Bidez, *Julian*, s. 65nn; R. Browing, *The Emperor Julian*, Los Angeles 1978, 108-110 i 162-163.

¹⁴ Por. R.C. Blockley, *Constantius and Julian as Caesars of Constantius II*, „Latomus” 31 (1972) 433nn.

¹⁵ Por. Bidez, *Julian*, s. 72.

wskutek oskarżeń o spisek. Kiedy zaś jesienią 355 r. barbarzyńcy przerwali *limes* na Renie i wdarli się w głąb prowincji galijskich, Konstancjusz (po zgłazdzeniu Gallusa¹⁶) postanawia wynieść do godności cezara Juliana, drugiego z synów Juliusza Konstancjusza¹⁷.

Do tego czasu Julian przez wiele lat skrywał swoją apostazję, oddając pokątnie cześć starym bogom. Najpewniej w 355 r., w czasie pobytu w Atenach, został on wtajemniczony w misteria eleuzyjskie¹⁸. I to właśnie z Aten został Julian wezwany przez Konstancjusza, który zamierzał powierzyć mu zadanie umocnienia granicy na Renie. Po tym zaś, jak Julianowi udało się zapanować na sytuacją w Galii, w lutym 360 r. zostaje on wyniesiony przez garnizon Lutecji do godności augusta¹⁹. Nie miejsce tu ani też potrzeba omawiania sytuacji politycznej w Imperium Rzymskim, jaka zaistniała w następstwie tego wydarzenia. Cesarstwo kolejny raz stanęło w obliczu wojny domowej i tylko nagła śmierć Konstancjusza II (3 XI 361) i uznanie przez niego na łożu śmierci praw Juliana do tronu, uchroniła państwo przed kolejnym bratobójczym konfliktem. Po pogrzebie Konstancjusza, młody cesarz energicznie przystąpił do reorganizacji dworu, usuwając stamtąd przede wszystkim bliskich współpracowników swego poprzednika. Rozpoczął również przebudowę państwa. Między innymi edyktem datowanym na przełom 361/362 r. Julian nakazał otwarcie świątyn pogańskich, zwrot zagrabionych, kupionych lub przebudowanych świątyn oraz przynależnych do nich majątków²⁰. Oczywiście, zezwolił również na przywrócenie dawnych kultów i obrzędów. Choć Julian nigdy otwarcie nie wystąpił przeciw chrześcijaństwu, to jednak stopniowo zaczął usuwać chrześcijan z funkcji kierowniczych w armii oraz w administracji cywilnej Imperium²¹. W tym samym czasie nowy cesarz rozpoczął również wprowadzanie korzystnych reform dla obywateli Imperium²².

¹⁶ Por. tamże, s. 108nn; Matthews, *The Roman Empire*, s. 81nn; Rosen, *Julian*, s. 122-177.

¹⁷ Por. Bidez, *Julian*, s. 132nn.

¹⁸ Por. P. Athanassiadi, *Julian. An intellectual biography*, London – New York 1992, 49nn; Olszaniec, *Julian Apostata*, s. 96-97.

¹⁹ Por. Lippold, *Julianus I Kaiser*, RCh XIX 451-452; Rosen, *Julian*, s. 178-225.

²⁰ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 2 i 5, ed. W. Seyfarth, Berlin 1968-1986; Sozomenus, HE V 5; *Historia acephala* 3, 2, ed. A. Martin – M. Albert, SCh 317, Paris 1985, 148-152; W. Ensslin, *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*, „Klio” 18 (1923) 190; J.J. Arce, *Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Julianao (361-363)*, „Rivista di Storia Antica” 5 (1975) 201-215; I. Milewski, *Transformation of pagan temples in Late Antiquity (on the example of the Eastern Roman Provinces)*, „Eos” 89 (2002) 80.

²¹ Por. Socrates, HE III 13; Sozomenus, HE V 17; Theodoretus, HE III 16; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 66, 84. W tej kwestii zob. także Ensslin, *Kaiser Julians*, s. 185; Bidez, *Julian*, s. 312; W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica, Seria I, nr. 63, Łódź 1980, 167 i 217.

²² Por. Lippold, *Julianus I Kaiser*, RCh XIX 452-453.

W końcu czerwca 362 r.²³ cesarz Julian wraz ze swą siostrą opuścił stolicę wschodniej części Imperium zmierzając w kierunku Antiochii, w której często gromadził wojsko na przygotowywaną jeszcze przez Konstancjusza II wyprawę przeciwko Persji. By dotrzeć do metropolii nad Orontesem, Julian miał do przebycia około 1000 kilometrów. W czasie swej podróży chciał również, postępując po linii wytyczonej przez cesarzy z dynastii Antoninów, zaznajomić się z problemami mieszkańców prowincji, przez które przebiegał szlak wiodący do metropolii nad Orontesem. Niewykluczone jednak, iż bardziej chodziło mu o zaznajomienie się z kondycją pogaństwa na prowincji oraz przekonanie się o tym, jak odbierane są tam rozporządzenia ułatwiające odbudowanie znaczenia dawnych kultów.

Julian, zanim dotarł do Cezarei Kapadockiej, odwiedził bityńską Nikomedię. Zastał tam obraz godny ubolewania. Bitynię bowiem w końcu 358 r. nawiedziło silne trzęsienie ziemi, wskutek którego w wielu tamtejszych miastach wybuchł również pożar, który w sporej części strawił to, czego nie zniszczyło trzęsienie ziemi²⁴. Jak się zdaje wynikać z relacji Libaniasza, Julian mocno poruszony tym, co zobaczył w Nikomedii, winą za to nieszczęście obarczał odstępców od dawnych kultów, a więc chrześcijan, choć wiele gorzkich słów padło również z jego ust pod adresem miejscowych pogan, którzy pozwolili rozprzestrzeniać się chrześcijaństwu w Nikomedii. Julian wsparł zrujnowane miasto sporą sumą pieniężną, po czym ruszył w dalszą podróż²⁵.

Z Nikomedii Julian udał się w kierunku stolicy Galacji, Ancyry²⁶. Po drodze, narzucając nieco drogi odwiedził Pessinus, zapewne z myślą o tamtejszym sanktuarium bogini Kybele. Jakże wielce się jednak zdziwił, kiedy zauważył, iż większa część mieszkańców tego miasta jest już chrześcijanami²⁷. Tam też została udzielona mu wyrocznia, iż na cesarza planowany jest zamach. Myśl tę podchwycił Libaniasz w mowie wygłoszonej już po śmierci Juliana,

²³ Wedle wydawców dzieła Ammiana (por. np. Ammian Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, t. 1, tłum. I. Lewandowski, Warszawa 2001, 405, przyp. 120), cesarz wyruszył do Konstantynopola na początku maja, a do Antiochii dotarł miesiąc później; por. także Lippold, *Julianus I Kaiser*, RACH XIX 456 (początek podróży – połowa czerwca 362 roku). Podróż Juliana z Konstantynopola do Antiochii umiejscawia się w większości przypadków pomiędzy połową maja a połową lipca, zob. E.V. Borries, *Iulianos* (nr 26), RE X/1 55; R. Klein, *Julian Apostata. Ein Lebensbild*, „Gymnasium” 93 (1986) 284; Rosen, *Julian*, s. 275; Bidez, *Julian*, s. 289 (początek podróży przesuwana na ostatnie dni czerwca 362 roku).

²⁴ Por. Sozomenus, HE IV 16; Socrates, HE II 39; zob. także P. Janiszewski, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po której stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, III, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2000, 158.

²⁵ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 9, 3-5.

²⁶ Por. E.A. Thompson, *The historical work of Ammianus Marcellinus*, Cambridge 1947, 81; Rosen, *Julian*, s. 278.

²⁷ Por. Bidez, *Julian*, s. 289-290; zob. także F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, vol. 2, Leiden – New York – Köln 1994, 118-120.

który utrzymywał, iż zamach na życie cesarza miało zaplanować kilku młodych chrześcijan z Pessinus, którzy, jeśli wierzyć Libaniszowi, po opuszczeniu miasta przez Juliana zdemolowali świątynię Kybele i znieważyli insygnia cesarskie – w jakiej jednak formie, tego już retor nie zdradza. Nieznany nam z imienia prowodyr tych wydarzeń trafił przed sąd (los jego pozostaje nieznany). Wiele gorzkich słów ze strony cesarza dostało się przy tej okazji arcykapłanowi Kybele – Arsacjuszowi, za to, iż pozwolił on na upadek znaczenia miejscowego sanktuarium. List ten jest również cytowany przez Sozomena, choć po części wydaje się on być nieautentyczny. W piśmie tym Julian wzywa pogan z Pessinus do obrony kultu Kybele w swym mieście, w czym pomocnym miało im być również wsparcie nowego cesarza, pragnącego odbudować znaczenie dawnych kultów²⁸.

Po rozwiązaniu kolejnych spraw w Ancyrze (rzecz dotyczyła sporu wokół obowiązków kurialnych²⁹) Julian ruszył na południe, w kierunku Tiany. Po drodze postanowił odwiedzić Cezarę Kapadocką, być może, by przeprowadzić inspekcję tamtejszej manufaktury cesarskiej, w której produkowano broń³⁰. Niewykluczone jednak, iż do Cezarei udał się on również z sentymentu: nie raz bowiem odwiedzał to miasto przebywając na wygnaniu w kapadockim Macellum. Julian doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, iż Cezarea jest już w większości zamieszкана przez chrześcijan; pogan była tam znikoma liczba, w każdym razie tylko niewielu przyznawało się do wiary w starych bogów. Jeszcze w czasie, kiedy Julian przebywał na wygnaniu w Kapadocji, w Cezarei egzekwując rozporządzenia cesarza Konstacjusza II zamknięto (a w zasadzie zniszczono, na co już zapewne nie było cesarskiego przyzwolenia) tamtejsze świątynie Zeusa i Apollona³¹. Krótco zaś przed przybyciem Juliana do miasta, miejscowi chrześcijanie na czele z nieznanym bliżej Eupsychiossem podpalili tamtejszą świątynię Tyche (Fortuny)³². Jak można było przypuszczać, zdarzenie to rozsierdziło Juliana. Na celowniku cesarza znaleźli się jednak nie tylko chrześcijanie, lecz również miejscowi poganie, którym cesarz zarzucał beczynne przyglądanie się poczynaniom chrześcijan w Cezarei. Julian, chcąc ukarać jej mieszkańców, zdegradował Cezareę (nazwaną tak na cześć cesarza Augusta) do rangi osady wiejskiej, która na powrót miała przyjąć swą dawną nazwę – Mazika (Mazaka). W opinii rozgniewanego ostatnimi wydarzeniami młodego cesarza,

²⁸ Por. Julianus, *Epistula* 84 (Ad Arsacium pontificem), ed. J. Bidez, I/2, 98-99, 144-147, tłum. W. Klinger: Julian Apostata, *Listy*, Wrocław 1962, 40-41; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 9, 5-7; Libanios, *Orationes* 12, 87; 17, 17; 18, 161-162; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 5, 40; Sozomenus, HE V 16; zob. także O. Seeck, *Arsakios* 2, RE II/1 1270; Olszaniec, *Julian Apostata*, s. 33, 134; Matthews, *The Roman Empire*, s. 107.

²⁹ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 9, 8-1; zob. także Bidez, *Julian*, s. 291.

³⁰ Tak przynajmniej twierdzi Rosen, *Julian*, s. 494, przyp. 60; Matthews, *The Roman Empire*, s. 107.

³¹ Por. Milewski, *Transformation of pagan temples*, s. 74.

³² Por. Sozomenus, HE V 4; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 86. W tej kwestii zob. także Olszaniec, *Julian Apostata*, s. 33.

miasto, którego mieszkańcy odwrócili się od dawnych bogów i niszczyli miejsca ich kultu, nie zasługiwało na noszenie tak zaszczytnej nazwy³³.

Julian skonfiskował również wszelkie precjoza oraz nieruchomości należące do Kościoła w Cezarei³⁴, a poza tym także nałóżł na tamtejszy Kościół grzywnę w wysokości trzystu funtów złota. Dyskutuje się o zasadności wysokości tej grzywny: co stanowić mogło podstawę do jej wyliczenia? Czy rzeczywiście miejscowy Kościół byłby w stanie uiścić aż tak wysoką grzywnę? Wysokość sumy zażądaną przez Juliana była wprawdzie ogromna, można jednak przypuszczać, iż szacując jej wysokość uznano, że miejscowe biskupstwo będzie w stanie ją zebrać, choćby miało to postawić je na skraju bankructwa. Przypomnijmy: trzysta funtów złota teoretycznie stanowiło dwadzieścia jeden tysięcy sześćset solidów, zawrotną jak na ówczesne czasy sumę. Nie posiadamy żadnych wskazówek pozwalających wyrokować, czy suma ta rzeczywiście była w zasięgu finansowych możliwości biskupstwa w Cezarei Kapadockiej. Warto jednak dla porównania przytoczyć relacje dotyczące kondycji finansowej innych biskupstw oraz miast wschodniej części Cesarstwa w interesującym nas okresie. W 362 r. ten sam cesarz Julian zagroził władzom Aleksandrii, że jeśli do kalend grudniowych nie wypędzą z miasta biskupa Atanazego, który skutecznie przez wiele miesięcy ukrywał się w mieście przed funkcjonariuszami cesarskimi, wówczas prefekt Egiptu Ekdycjusz Olympus nałoży na nie grzywnę w wysokości stu funtów złota³⁵. O sumie trzystu funtów złota jako grzywnie nakładanej na miasta wschodniorzymskie w IV wieku czytamy również w *Historia acephala*. Z zamieszczonej tam relacji wynika, iż cesarz Walens nakazał w 365 r. włodarzom miast przeganiać biskupów, którzy powrócili do swych siedzib po amnestii ogłoszonej przez cesarza Juliana. Na

³³ Por. J. Kollwitz, *Cappadocia*, RACH II 884-885; H.U. Wiemer, *Libanios und Julian. Studium zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert nach Christus*, München 1995, 406; P. Renucci, *Les idées politiques et gouvernement de l'empereur Julien*, Bruxelles 2000, 294.

³⁴ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 86.

³⁵ Por. Julianus, *Epistulae* 112 (6), ed. J. Bidez: *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes*, I/2, Paris 1924, 192 (376): „νυνὶ δὲ καὶ Αἰγύπτου πάσης ἐχθρὸς Ἀθανάσιος ἐξέλθοι ἐκείνης, μᾶλλον δὲ καπάσης τῆς Αἰγύπτου, τῇ ὑπακουούσῃ σοι τάξει προστιμήσασιν χρυσοῦ λίτρας ἑκατόν”; zob. także *Epistolae* 110-111, tamże, s. 187-192; Socrates, HE III 1, 4, 5; V 5; Sozomenus, HE V 5; Theodoretus, HE III 4; Philostorgius, HE VI 7; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 5, 3; Rufinus, HE I 27; Basilius Magnus, *Epistula* 226, 2; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 21, 27; *Historia acephala* III 2; Hieronymus, *Chronicon* sub anno 362, ed. R.W.O. Helm, GCS 47, Berlin 1984, 242; por. także O. Seeck, *Die Verbannung des Athanasius durch Julian* (*Zur Chronologie und Interpretation von Jul. Epist. 6, 26 und 51*), „Klio” 32 (1939) 175; D.J. Chitty, *The Desert a City: an introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966, 37; H. Leppin, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomen und Theodoret*, Göttingen 1996, 76; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome 1996, 565.

miasta zaś, które ociągałyby się z egzekucją wyżej wspomnianego rozporządzenia, cesarz nakładał grzywnę w wysokości trzystu funtów złota³⁶.

Cesarskie sankcje, jakie spadły wówczas na Cezareę, nie skończyły się bynajmniej na narzuceniu grzywny. Na torturach wyciągnięto z podpalacza Eupsychiosa, że działał on z inspiracji miejscowych duchownych. Prawda czy też nie, to jednak rozgniewany cesarz wcielił miejscowych duchownych, którzy nie zdołali zbiec z miasta, do armii przydzielając ich do różnych oddziałów pomocniczych. Natomiast miejscowi chrześcijanie zostali doświadczeni wzrostem bliżej nieokreślonego podatku. Cesarz nakazał również odbudować zniszczoną świątynię Tyche, w przeciwnym razie (a wtedy byłoby to równoznaczne *crimen laesae maiestatis*), miały potoczyć się głowy odpowiedzialnych za odbudowę świątyni³⁷. Z relacji nie wynika niestety, kto miał sfinansować to przedsięwzięcie: miasto, miejscowe biskupstwo, czy może tamtejsi chrześcijanie.

Trudno również stwierdzić, jaki rodzaj obciążania podatkowego ma na myśli Bazyl, stwierdzając, iż dotknęło ono tylko miejscowych chrześcijan. Nie mogło to być podniesienie wysokości podatku poglównego, bo ten był płacony w równej wysokości przez wszystkich obywateli Imperium. Być może przekaz Bazylego jest nieprecyzyjny i ma on tu na myśli kontrybucję nałożoną na miejscowych chrześcijan za zniszczenie Tychejonu, z której miało sfinansować budowę nowej świątyni. Jest to jednak przypuszczenie nie poparte żadnymi relacjami źródłowymi.

Sankcje dotknęły oczywiście samych podpalaczy cezarejskiego Tychejonu. Eupsychios i jego najbliżsi współpracownicy wyrokiem sądu zostali skazani na śmierć, inni zaś, mniej wtajemniczeni, trafili na wygnanie. Grzegorz z Nazjanzu nawiązując do tych wydarzeń, nie wymienia z imienia głównego podpalacza³⁸, być może z tego powodu, że Eupsychios był homejczykiem (jak twierdzi H.Ch. Brennecke)³⁹ – a więc dla Grzegorza – heretykiem. Niewykluczone jednak, iż jakieś inne powody zadecydowały o przemilczeniu Eupsychiosa oraz innych męczenników cezarejskich przez Grzegorza. W tej samej mowie, w której biskup Nazjanzu nawiązuje do wydarzeń cezarejskich, zamieszcza on również opis męczeńskiej śmierci biskupa Aretuzy Marka, kiedy to, jak stwierdza Grzegorz, niemal całe miasto pastwiło się nad bisku-

³⁶ Por. *Historia acephala* V 1, Sch 317, 158-160: „episcopi qui sub Constantio depositi et eiecti sunt ecclesiis, Iuliani autem imperii, tempore sibi vindicaverunt et receperunt episcopatum, nunc denuo eiciantur ecclesiis, interminatione posita curiis multae auri librarum CCC, nisi scilicet ecclesiis et ciuitatibus episcopus minauerint”. Więcej na ten temat por. I. Milewski, *Economic aspects of depositions and exiles of bishops in the Late Roman Empire (on example of the Church dignitaries from the Eastern Provinces). Introductory and notes*, „Laverna. Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Alten Welt” 17 (2006) 104 i 115-116.

³⁷ Por. Sozomenus, HE V 11.

³⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 86.

³⁹ Por. H.Ch. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988, 150-152.

pem. Wcześniej jednak zażądano od biskupa zwrotu miejscowych świątyń (po uprzednim przywróceniu ich do stanu pierwotnego), oraz majątku świątynnego, który przypadł miejscowemu biskupstwu. Przypadek męczeńskiej śmierci biskupa Marka, to przede wszystkim jednak akt samosądu pogańskich mieszkańców Aretuzy, którzy na nieszczęśniku wyładowali skrywane przez lata frustracje, skumulowane wskutek poczynań biskupów, wspieranych przez lokalne władze, działające w myśl nowej polityki religijnej państwa⁴⁰.

Z Eupsychiosa i jego kompanów uczyniono po śmierci cesarza Juliana męczenników, a głównym propagatorem jego kultu był Bazyli, od 371 r. biskup Cezarei Kapadockiej⁴¹. Święto Eupsychiosa obchodzono 7 IX, kiedy to zapewne został on stracony⁴². Dlaczego jednak dopiero w tym dniu? We wrześniu 362 r. Julian przebywał już w Antiochii, co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Wydarzenia cezarejskie musiały mieć miejsce najpóźniej na przełomie lipca i sierpnia. Czyżby zwlekano aż miesiąc z wykonaniem egzekucji na Eupsychiosie i jego kompanach? Raczej nie, a przesunięcie czasowe było najpewniej spowodowane tym, iż wydanie wyroku i egzekucję poprzedził proces, którego celem było udowodnienie winy oskarżonych. Cesarza więc w trakcie trwania procesu, a już tym bardziej w czasie kiedy wykonano egzekucję, nie było w Cezarei.

Julian jako pragmatyk musiał być świadom skutków swej reakcji na wydarzenia w Cezarei, jakie poprzedziły jego przyjazd. Swym działaniem, jak się zdaje, chciał jednoznacznie wskazać, w jakim kierunku zmierza jego polityka religijna oraz, iż będzie stanowczo zwalczać wszelki opór skierowany przeciw jego poczynaniom mającym na celu odbudowanie znaczenia dawnych religii.

DER AUFENTHALT DES KAISERS JULIAN ABTRÜNNIGE IN DER KAPPADOKISCHEN CÄSAREA IM JAHR 362 N. CH.

(Zusammenfassung)

In diesem Beitrag wurden Ereignisse besprochen, die sich im Sommer des 362 n. Ch. in kappadokischen Cäsarea ereigneten. Kurz vor dem Eintreffen des Kaisers Julian Abtrünnige in Cäsarea, vernichteten die einheimischen Christen ein

⁴⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 88; Sozomenus, HE V 10; Theodoretus, HE III 6-7. W tej kwestii por. także I. Milewski, *Okoliczności śmierci biskupów wschodniorzymskich IV i V wieku. Przyczynek do dziejów Kościoła późnoantycznego*, *PrzRel* 2000, nr 197, 107-108; Renucci, *Les idées politiques*, s. 292.

⁴¹ Por. Basilus, *Epistulae* 100 (Do Euzebiusza, biskupa Samosaty, gdzie Bazyli wspomina, iż corocznie w dniu 7 września, celem uczczenia dnia męczennika Eupsychiosa, odbywa synod biskupów Kapadocji); 142 (Do Numerariusza, prefekta); 176 i 200 (obydwa listy adresowane do Amfilochiusza, biskupa Ikonium – przypomnienie o synodzie obradującym w dniu święta męczennika); 252 (Do biskupów diecezji pontyjskiej, gdzie czytamy, iż najbardziej znanymi męczennikami Kapadocji obok Eupsychiosa, byli bliżej nieznani Damas i Chor), PG 32, 504-505, 592, 653 i 733-736, 940.

⁴² Por. Basilus, *Epistula* 100, PG 32, PG 32, 504-505.

Tempel von Tyche. Untersuchungen ergaben, dass der einheimische Klerus der Inspirator dieser Geschehnisse, die Ausführenden – ein fanatisches christliches Rollkommando war, mit einem uns nicht näher bekannten Eupsychosios an der Spitze. Als Folge der Vernichtung des Tycheion, verhängte man über die Stadt und deren Einwohner schwere Sanktionen. Cäsarea – (so genannt zu Ehren von Kaiser Augustus) wurde auf den Rang eines Dorfes degradiert. Eupsychosios aber und seine engsten Mitarbeiter wurden hingerichtet. Die örtlichen Geistlichen, die im Angesicht der ihnen drohenden Sanktionen es nicht schafften aus der Stadt zu fliehen, wurden zum Dienst in der Armee eingezogen, den Bistümern von Cäsarea wurde eine Geldstrafe in Höhe von dreihundert Pfund Gold auferlegt. Aus Eupsychosios und seinen Kammeraden machte man nach dem Tod von Kaiser Julian Märtyrer. Der Propagator dieses Kultes war Basil, seit 371 Bischof der Kappadokischen Cäsarea. Aller Wahrscheinlichkeit nach wollte der Kaiser Julian mit seiner strengen Reaktion auf die Ereignisse in Cäsarea darauf hinweisen, dass er mit aller Entschiedenheit und Härte gegen jede Art von Widerstand, bezüglich seiner Bestrebungen des Wiederaufbaus der heidnischen Religion im Römischen Reich, vorgehen wird.

Ks. Leszek MISIARCZYK
(Warszawa, UKSW)

CANONES EUSEBIANI W BIBLIJ PŁOCKIEJ Z XII WIEKU

Jak wiadomo, Euzebiuszowi z Cezarei, wybitnemu erudycie Kościoła z IV wieku zawdzięczamy wprowadzenie innowacji do rękopisów ewangelicznych, poprzez stworzenie swego rodzaju konkordancji czy indeksu wersetów każdej Ewangelii i miejsc do nich paralelnych w innych Ewangeliach¹. W *Liście do Karpianusa* wyjaśnia, iż wzorował się przy tym na *Konkordancji Ewangelicznej* niejakiego Ammoniusza z Aleksandrii, która przedstawiała Ewangelię w czterech paralelnych kolumnach². Podczas gdy podział Ammoniusza pozwalał na czytanie ciągiem tylko Ewangelii Mateusza, Euzebiusz udoskonalał swój system tak, aby podobna lektura była możliwa w przypadku każdej Ewangelii. Podzielił więc Ewangelię na mniejsze jednostki, numerując je w różny sposób w każdej Ewangelii. I tak Ewangelię Mateusza podzielił na 355 jednostek, Marka na 233, Łukasza na 342 i Jana na 232 jednostki, co w sumie daje 1162 jednostki dla wszystkich czterech Ewangelii. Dzisiaj oczywiście bardzo trudno jest odtworzyć dokładnie cały system podziału Euzebiusza, gdyż nie wiemy, z jakiej wersji tekstu greckiego on korzystał w IV wieku. Niemniej jednak odnosząc je do naszej dzisiejszej Biblii Tysiąclecia (wydanie trzecie), wyglądałoby to następująco:

I. SYSTEM KANONÓW EWANGELICZNYCH EUZEBIUSZA³

Mateusz

1.3 1.1-16	73.2 9.12-17	145.6 14.6-12	217.2 21.23-27	289.1 26.33-34
2.10 1.17	74.2 9.18-26	146.3 14.13-14	218.10 21.28-32	290.6 26.35

¹ Por. Eusebius Caesariensis, *Canones Evangeliorum*, PG 22, 1277-1292; zob. J. Quasten, *Patrologia*, II, Casale Monferrato 1980, 338-339 (I Canoni evangelici + bibliografia).

² Por. Eusebius Caesariensis, *Epistula ad Carpianum*, PG 22, 1275-1278. Tekst *Listu* przetrwał w różnych wersjach językowych: grecką przedrukował H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, I, Berlin 1902, 388-391; wersję koptyjską: A. Hebbelynck, *Les kephalaia et les titoloi des Evangiles*, „Le Muséon” 41 (1928) 81-120; wersję armeńską: A. Vardanian, *Euthalius' Werke. Untersuchungen und Texte. Anhang: Brief des Eusebios von Kaisareia an Karpianos*, Wien 1930, 23-26.

³ W lewej kolumnie pierwsza cyfra oznacza kolejny fragment, na jakie Euzebiusz podzielił poszczególne Ewangelię, natomiast druga po kropce oznacza kanon, w którym on się znajduje. Kolumna prawa przedstawia rozdziały i wersety Ewangelii należące do danej fragmentu.

3.5 1.18	75.10 9.27-34	147.1 14.15-21	219.2 21.33-44	291.1 26.36A
4.10 1.19-2.4	76.2 9.35	148.6 14.22	220.1 21.45-46	292.6 26.36B-37
5.7 2.5-6	77.6 9.36	149.2 14.23A	221.5 22.1-10	293.4 26.38
6.1 2.7-23	78.5 9.37	150.4 14.23B-27	222.10 22.11-14	294.1 26.39AB
7.3 3.1-2	79.2 10.1	151.10 14.28-31	223.2 22.15-33	295.1 26.39C
8.1 3.3	80.2 10.2-4	152.6 14.32-34	224.6 22.34-40	296.2 26.40-41A
9.6 3.4-6	81.10 10.5-6	153.2 14.35-36	225.2 22.41-45	297.4 26.41B
10.5 3.7-10	82.2 10.7-10	154.6 15.1-11	226.2 22.46	298.6 26.42-44
11.1 3.11	83.2 10.11	155.10 15.12-13	227.10 23.1-3	299.4 26.45-46
12.5 3.12	84.5 10.12-13	156.5 15.14	228.5 23.4	300.1 26.47
13.10 3.13-15	85.2 10.14-15	157.6 15.15-23	229.2 23.5-7	301.2 26.48-50
14.1 3.16-17	86.5 10.16	158.5 15.24	230.10 23.8-11	302.1 26.51-52A
15.2 4.1	87.1 10.17-18	159.6 15.25-28	231.5 23.12	303.10 26.52B-54
16.5 4.2-10	88.2 10.19-22	160.6 15.29-39	232.5 23.1314Wlg)*	304.1 26.55
17.6 4.11	89.10 10.23	161.4 16.1	233.10 23.15-22	305.6 26.56
18.4 4.12	90.3 10.24-25A	162.5 16.2-3	234.5 23.23	306.1 26.57
19.7 4.13-16	91.10 10.25B-26A	163.6 16.4	235.10 23.24	307.4 26.58
20.6 4.17-18	92.2 10.26B	164.2 16.5-6	236.5 23.25-26	308.2 26.59-60A
21.2 4.19-20	93.5 10.27-32	165.6 16.7-12	237.5 23.27-28	309.6 26.60B-64A
22.6 4.21-22	94.2 10.33	166.1 16.13-16	238.5 23.29-32	310.1 26.64B
23.1 4.23-25	95.5 10.34-36	167.10 16.17-19	239.10 23.33	311.6 26.65A
24.10 5.1	96.5 10.37-38	168.2 16.20-21	240.5 23.34-36	312.2 26.65B-66
25.5 5.2-3	97.3 10.39	169.6 16.22-23	241.5 23.37-39	313.1 26.67-68
27.5 5.4	98.1 10.40	170.2 16.24-26	242.2 24.1-2	314.1 26.69-70
26.10 5.5	99.10 10.41	171.10 16.27	243.2 24.3-8	315.1 26.71-74
28.5 5.6	100.6 10.42	172.2 16.28-17.9	244.1 24.9	316.2 26.75
29.10 5.7-10	101.10 11.1	173.6 17.10-13	245.10 24.10-13	317.2 27.1
30.5 5.11-12	102.5 11.2-9	174.2 17.14-18	246.6 24.14	318.1 27.2
31.2 5.13	103.2 11.10	175.5 17.19-21	247.6 24.15-16	319.10 27.3-10

* Niektóre wersety, obecne w polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia, pochodzą z Wulgaty Hieronima i tak zostały zaznaczone w kolumnach w tym miejscu i innych. Nie wiemy, co było w tym miejscu w tekście, którym dysponował Euzebiusz, choć wiemy na pewno, że nie było tam wersji Wulgaty.

32.2 5.14-16	104.5 11.11	176.2 17.22-23	248.2 24.17-18	320.1 27.11
33.10 5.17	105.5 11.12-13	177.10 17.24-27	249.2 24.19	321.4 27.12-14
34.5 5.18	106.10 11.14-15	178.2 18.1-5	250.6 24.20	322.2 27.15
35.10 5.19-24	107.5 11.16-19	179.2 18.6-7	251.2 24.21	323.4 27.16-18
36.5 5.25	108.5 11.20-23B	180.6 18.8-9	252.6 24.22	324.10 27.19
37.10 5.27-39A	109.10 11.23C-24	181.10 18.10-11	253.2 24.23	325.1 27.20-21
38.5 5.39B-40	110.5 11.25-26	182.5 18.12-14	254.6 24.24	326.1 27.22-23
39.10 5.41-43	111.3 11.27A	183.5 18.15	255.5 24.25-26	327.10 27.24-25
40.5 5.44-45	112.3 11.27B	184.10 18.16-17	256.5 24.27	328.1 27.26
41.5 5.46-48	113.10 11.28-30	185.7 18.18	257.5 24.28	329.4 27.27-29
42.10 6.1-6	114.2 12.1-4	186.10 18.19-20	258.2 24.29-30A	330.6 27.30-31
43.5 6.7-13	115.10 12.5-8	187.5 18.21-22	259.2 24.30B-35	331.1 27.32
44.6 6.14-15	116.2 12.9-13	188.10 18.23-35	260.6 24.36	332.1 27.33
45.10 6.16-19	117.4 12.14	189.6 19.1-8	261.5 24.37-39	333.4 27.34
46.5 6.20-21	118.10 12.15-21	190.2 19.9	262.5 24.40-41	334.1 27.35-36
47.5 6.22-23	119.5 12.22	191.10 19.10-12	263.6 24.42	335.1 27.37
48.5 6.24	120.7 12.23	192.2 19.13-15	264.2 24.43-44	336.1 27.38
49.5 6.25-34	121.2 12.24	193.2 19.16-20	265.5 24.45	337.6 27.39-40
50.2 7.1-2	122.2 12.25-30	194.2 19.21	266.5 24.46-47	338.2 27.41-43
51.5 7.3-5	123.2 12.31-32	195.2 19.22-27	267.5 24.48-51	339.2 27.44
52.10 7.6	124.1 12.33-34	196.10 19.28A	268.10 25.1-13	340.2 27.45
53.5 7.7-11	125.5 12.35	197.5 19.28B	269.2 25.14	341.6 27.46-47
54.5 7.12	126.10 12.36-37	198.2 19.29	270.5 25.15-28	342.2 27.48-49
55.5 7.13-14	127.5 12.38	199.2 19.30	271.2 25.29	343.1 27.50
56.10 7.15-16A	128.5 12.39-42	200.10 20.1-16	272.5 25.30	344.2 27.51A
57.5 7.16B	129.5 12.43-45	201.2 20.17-19	273.10 25.31-26.1	345.10 27.51B-53
58.5 7.17-20	130.2 12.46-50	202.6 20.20-23	274.1 26.2	346.2 27.54
59.3 7.21	131.2 13.1-11	203.2 20.24-27	275.6 26.3-5	347.6 27.55-56
60.5 7.22-23	132.5 13.12	204.4 20.28	276.1 26.6-11	348.1 27.57-58
61.5 7.24-27	133.1 13.13-15	205.2 20.29-34	277.4 26.12-13	349.1 27.59-60
62.2 7.28-29	134.5 13.16-17	206.2 21.1-3	278.2 26.14-19	350.6 27.61

63.2 8.1-4	135.2 13.18-23	207.7 21.4-5	279.4 26.20-21	351.10 27.62-66
64.3 8.5-10	136.10 13.24-30	208.2 21.6-8	280.1 26.22	352.1 28.1-4
65.5 8.11-12	137.2 13.31-32	209.1 21.9	281.2 26.23-24A	353.2 28.5-7
66.5 8.13	138.5 13.33	210.10 21.10-11	282.6 26.24B	354.2 28.8
67.2 8.14-18	139.6 13.34-35	211.1 21.12-13	283.10 26.25	355.10 28.9-20
68.5 8.19-22	140.10 13.36-53	212.10 21.14	284.1 26.26	
69.2 8.23-34	141.1 13.54-56	213.5 21.15-16	285.2 26.27-29	
70.1 9.1-8	142.1 13.57-58	214.6 21.17-20	286.6 26.30	
71.2 9.9	143.2 14.1-2	215.6 21.21	287.4 26.31A	
72.2 9.10-11	144.2 14.3-5	216.4 21.22	288.6 26.31B-32	

Marek

1.2 1.1-2	50.1 6.1-3	99.2 9.42	148.2 13.21	197.2 14.72BC
2.1 1.3	51.1 6.4-6A	100.6 9.43-47	149.6 13.22-23	198.2 15.1A
3.6 1.4-7A	52.2 6.6B	101.10 9.49	150.2 13.24-25	199.1 15.1B
4.1 1.7B-8	53.2 6.7-9	102.2 9.50	151.2 13.26-31	200.1 15.2
5.1 1.9-11	54.2 6.10	103.6 10.1-9	152.6 13.32	201.4 15.3-5
6.2 1.12-13B	55.2 6.11	104.10 10.10	153.6 13.33	202.2 15.6
7.6 1.13C	56.8 6.12-13	105.2 10.11-12	154.2 13.34	203.4 15.7-10
8.4 1.14A	57.2 6.14	106.2 10.13-16	155.2 13.35-37	204.1 15.11
9.6 1.14B-16	58.10 6.15-16	107.2 10.17-21A	156.1 14.1A	205.1 15.12-14
10.2 1.17-18	59.2 6.17	108.2 10.21B	157.6 14.1B-2	206.1 15.15
11.6 1.19-20	60.6 6.18-29	109.2 10.22-28	158.1 14.3-7	207.4 15.16-19
12.8 1.21	61.8 6.30	110.2 10.29-30	159.4 14.8-9	208.6 15.20
13.2 1.22	62.10 6.31	111.2 10.31	160.2 14.10-16	209.1 15.21
14.8 1.23-28	63.6 6.32-34	112.2 10.32-34	161.4 14.17-18	210.1 15.22
15.2 1.29-34A	64.1 6.35-44	113.6 10.35-40	162.1 14.19	211.4 15.23
16.8 1.34BC	65.6 6.45	114.2 10.41-44	163.2 14.20-21A	212.1 15.24
17.8 1.35-39	66.2 6.46	115.4 10.45	164.6 14.21B	213.10 15.25
18.2 1.40-44	67.4 6.47-50	116.2 10.46-52	165.1 14.22	214.1 15.26
19.10 1.45	68.6 6.51-53	117.2 11.1-3	166.2 14.23-25	215.1 15.27

20.1 2.1-12	69.2 6.54-56	118.2 11.4-8	167.6 14.26-27A	216.8 15.28
21.2 2.13-14	70.10 7.1-4	119.1 11.9-10	168.4 14.27B	217.6 15.29-30
22.2 2.15-16	71.6 7.5-16	120.6 11.11-15A	169.6 14.27C-28	218.2 15.31-32A
23.2 2.17-22	72.6 7.17-26A	121.1 11.15B-17	170.1 14.29-30	219.2 15.32B
24.2 2.23-26	73.6 7.26B-30	122.1 11.18	171.6 14.31	220.2 15.33
25.2 2.27-3.5	74.10 7.31-36A	123.10 11.19-21	172.1 14.32A	221.6 15.34-35
26.4 3.6-7A	75.8 7.36B-37A	124.6 11.22-23	173.6 14.32B-33	222.2 15.36
27.1 3.7B-11A	76.6 7.37B-8.10	125.4 11.24	174.4 14.34	223.1 15.37
28.8 3.11B-12	77.4 8.11	126.6 11.25(26Wlg)	175.1 14.35-36B	224.2 15.38
29.2 3.13-16A	78.6 8.12-14	127.2 11.27-33	176.1 14.36C	225.2 15.39
30.2 3.16B-19	79.2 8.15	128.2 12.1-11	177.2 14.37-38A	226.6 15.40-41
31.10 3.20-21	80.6 8.16-21	129.1 12.12	178.4 14.38B	227.1 15.42-45
32.2 3.22	81.10 8.22-26	130.2 12.13-27	179.6 14.39-40	228.1 15.46
33.2 3.23-27	82.1 8.27-29A	131.6 12.28-31	180.4 14.41-42	229.6 15.47
34.2 3.28-30	83.2 8.29B-32A	132.10 12.32-34A	181.1 14.43	230.8 16.1
35.2 3.31-35	84.6 8.32B-33	133.2 12.34B	182.2 14.44-46	231.1 16.2-5
36.2 4.1-11B	85.2 8.34-37	134.2 12.35-37	183.1 14.47	232.2 16.6-7
37.1 4.11C-13	86.2 8.38	135.2 12.38-39	184.1 14.48-49A	233.2 16.8
38.2 4.14-20	87.2 9.1-9	136.8 12.40-44	185.6 14.49B-50	
39.2 4.21	88.10 9.10	137.2 13.1-2	186.10 14.51-52	
40.2 4.22-23	89.6 9.11-13	138.2 13.3-8	187.1 14.53	
41.2 4.24	90.10 9.14-16	139.1 13.9	188.4 14.54	
42.2 4.25	91.2 9.17-27	140.6 13.10	189.2 14.55-56	
43.10 4.26-29	92.10 9.28-29	141.2 13.11-13	190.6 14.57-61	
44.2 4.30-32	93.2 9.30-32	142.6 13.14A	191.1 14.62	
45.6 4.33-34A	94.10 9.33	143.2 13.14B-16	192.6 14.63A	
46.10 4.34B	95.2 9.34-37A	144.2 13.17	193.2 14.63B-64	
47.2 4.35-5.17	96.1 9.37B	145.6 13.18	194.1 14.65	
48.8 5.18-20	97.8 9.38-40	146.2 13.19	195.1 14.66-68A	
49.2 5.21-43	98.6 9.41	147.6 13.20	196.1 14.68B-72A	

Łukasz

1.1 1.1-34	70.2 7.27	139.5 11.45-46	208.10 17.28-30	277.8 22.37
2.5 1.35	71.5 7.28	140.5 11.47-48	209.2 17.31	278.10 22.38
3.10 1.36-2.46	72.10 7.29-30	141.5 11.49-51	210.10 17.32	279.1 22.39
4.2 2.47-48A	73.5 7.31-35	142.5 11.52	211.3 17.33	280.2 22.40
5.10 2.48B-52	74.1 7.36-50	143.10 11.53-12.1B	212.5 17.34-35 (+36?*)	281.1 22.41
6.3 3.1-2	75.10 8.1-3	144.2 12.1C	213.5 17.37	282.1 22.42
7.1 3.3-6	76.2 8.4-10A	145.5 12.2-8	214.10 18.1-14A	283.10 22.43-44
8.5 3.7-9	77.1 8.10B	146.2 12.9	215.5 18.14B	284.2 22.45-46
9.10 3.10-16A	78.2 8.11-15	147.2 12.10	216.2 18.15-16	285.1 22.47A
10.1 3.16B-E	79.2 8.16	148.2 12.11-12	217.2 18.17	286.2 22.47B-48
11.5 3.17-18	80.2 8.17	149.10 12.13-21	218.2 18.18-21	287.1 22.49-50
12.2 3.19-20	81.5 8.18	150.5 12.22-31	219.2 18.22	288.10 22.51
13.1 3.21-22	82.2 8.19-21	151.10 12.32	220.2 18.23-28	289.1 22.52-53
14.3 3.23-38	83.2 8.22-37A	152.2 12.33A	221.2 18.29-30	290.1 22.54A
15.2 4.1-2A	84.8 8.37B-39	153.5 12.33B-34	222.2 18.31-33	291.1 22.54B-57
16.5 4.2B-13	85.2 8.40-56	154.10 12.35-36	223.10 18.34	292.1 22.58-61A
17.1 4.14-15	86.2 9.1-2	155.5 12.37-38	224.2 18.35-43	293.2 22.61B-62
18.10 4.16-21	87.2 9.3-4	156.2 12.39-40	225.10 19.1-9	294.1 22.63-65
19.1 4.22	88.2 9.5	157.5 12.41-44	226.5 19.10	295.2 22.66-67A
20.10 4.23	89.8 9.6	158.5 12.45-46	227.10 19.11	296.10 22.67B-68
21.1 4.24	90.2 9.7-9	159.10 12.47-48	228.2 19.12	297.1 22.69
22.10 4.25-30	91.8 9.10A	160.5 12.49-53	229.5 19.13-25	298.10 22.70
23.8 4.31	92.3 9.10B-11	161.5 12.54-56	230.2 19.26	299.2 22.71
24.2 4.32	93.1 9.12-17	162.5 12.58-59	231.5 19.27	300.1 23.1
25.8 4.33-37	94.1 9.18-20	163.10 13.1-5	232.2 19.28-31	301.10 23.2
26.2 4.38-40	95.2 9.21-22	164.10 13.6-13	233.2 19.32-36	302.1 23.3
27.8 4.41	96.2 9.23-25	165.2 13.14-16	234.1 19.37-38	303.9 23.4
28.8 4.42-44	97.2 9.26	166.10 13.17	235.5 19.39-40	304.10 23.5-9

* Wersetu 26 = Mt 24, 40 brakuje w niektórych rękopisach, ale być może występował u Euzebiusza.

29.10 5.1-3	98.2 9.27-36	167.2 13.18-19	236.10 19.41-44A	305.2 23.10
30.9 5.4-7	99.2 9.37-42	168.5 13.20-21	237.2 19.44BC	306.10 23.11-12
31.10 5.8-10A	100.8 9.43A	169.2 13.22	238.1 19.45-46	307.9 23.13-14
32.2 5.10B-11	101.2 9.43B-45	170.5 13.23-24	239.1 19.47-48	308.10 23.15-16
33.2 5.12-14	102.2 9.46-48	171.5 13.25-28A	240.2 20.1-8	309.2 23.17
34.1 5.15	103.8 9.49-50	172.5 13.28B-29	241.2 20.9-18	310.1 23.18-19
35.2 5.16	104.10 9.51-56	173.2 13.30	242.1 20.19	311.1 23.20-21
36.2 5.17	105.5 9.57-60	174.10 13.31-33	243.2 20.20-39	312.9 23.22
37.1 5.18-26	106.10 9.61-62	175.5 13.34-35	244.2 20.40	313.1 23.23
38.2 5.27-28	107.10 10.1	176.10 14.1-4	245.2 20.41-44	314.1 23.24-25
39.2 5.29-30	108.5 10.2	177.2 14.5-6	246.2 20.45-46	315.1 23.26
40.2 5.31-39	109.5 10.3	178.10 14.7-10	247.8 20.47-21.4	316.10 23.27
41.2 6.1-5	110.2 10.4	179.5 14.11	248.2 21.5-6	317.1 23.32
42.2 6.6-11	111.5 10.5-6	180.10 14.12-15	249.2 21.7-11	318.1 23.33A
43.2 6.12	112.2 10.7A	181.5 14.16-24	250.1 21.12-13	319.1 23.33B
44.2 6.13-16	113.10 10.7B-9	182.5 14.25-27	251.2 21.14-19	320.10 23.34A
45.1 6.17-19	114.2 10.10-12	183.10 14.28-32	252.10 21.20	321.1 23.34B-35A
46.5 6.20	115.5 10.13-15	184.5 14.33	253.2 21.21-22	322.2 23.35B
47.5 6.21A	116.1 10.16	185.2 14.34	254.2 21.23A	323.2 23.36-37
48.5 6.21B	117.10 10.17-20	186.2 15.1-2	255.2 21.23B	324.1 23.38
49.5 6.22-23	118.5 10.21	187.5 15.3-7	256.10 21.24	325.2 23.39
50.10 6.24-25	119.3 10.22	188.10 15.8-9	257.2 21.25-26	326.10 23.40-43
51.10 6.26	120.5 10.23-24	189.5 15.10	258.2 21.27-33	327.2 23.44-45A
52.5 6.27-28	121.2 10.25-28	190.10 15.11-16.12	259.10 21.34-38	328.2 23.45B
53.5 6.29-30	122.10 10.29-42	191.5 16.13	260.1 22.1	329.1 23.46
54.5 6.31	123.5 11.1-4	192.10 16.14-15	261.1 22.2	330.2 23.47
55.5 6.32-35	124.10 11.5-8	193.5 16.16	262.9 22.3	331.10 23.48-49
56.2 6.36-38	125.5 11.9-13	194.5 16.17	263.2 22.4-13	332.1 23.50-52
57.5 6.39	126.5 11.14	195.2 16.18	264.10 22.14-15	333.1 23.53
58.3 6.40	127.2 11.15	196.10 16.19-31	265.2 22.16-18	334.10 23.54-55
59.5 6.41-42	128.5 11.16	197.2 17.1-2	266.1 22.19	335.8 23.56

60.5 6.43-44A	129.2 11.17-23	198.5 17.3AB	267.2 22.20	336.1 24.1-4
61.5 6.44B	130.5 11.24-26	199.5 17.3C-4	268.2 22.21-22	337.2 24.5-8
62.5 6.45	131.10 11.27-28	200.5 17.5-6	269.1 22.23	338.2 24.9
63.3 6.46	132.5 11.29-32	201.10 17.7-19	270.2 22.24-26	339.10 24.10-35
64.5 6.47-49	133.2 11.33	202.5 17.20-21	271.10 22.27-30A	340.9 24.36-40
65.3 7.1-9	134.5 11.34-36	203.10 17.22	272.5 22.30B	341.9 24.41-43
66.5 7.10	135.5 11.37-41	204.2 17.23	273.10 22.31-32A	342.10 24.44-53
67.10 7.11-16	136.5 11.42	205.5 17.24	274.9 22.32B	
68.10 7.17	137.2 11.43	206.2 17.25	275.1 22.33-34	
69.5 7.18-26	138.5 11.44	207.5 17.26-27	276.10 22.35-36	

Jan

1.3 1.1-5	48.1 6.4	95.4 11.53-54	142.3 15.21B	189.10 19.6BC
2.3 1.6-8	49.1 6.5-13	96.1 11.55A	143.10 15.22	190.9 19.6D
3.3 1.9-10	50.10 6.14-15A	97.10 11.55B-12.1	144.1 15.23	191.10 19.7
4.10 1.11-13	51.4 6.15B-21	98.1,4 12.2-8	145.10 15.24-16.2A	192.4 19.8-9
5.3 1.14	52.10 6.22-29	99.10 12.9-11	146.1 16.2B-4A	193.10 19.10-14
6.1 1.15	53.4 6.30	100.1 12.12-13	147.10 16.4B-14	194.1 19.15A
7.10 1.16-17	54.10 6.31-34	101.7 12.14-15	148.3 16.15A	195.10 19.15B
8.3 1.18	55.1 6.35A	102.10 12.16-22	149.10 16.15B-23A	196.1 19.16
9.10 1.19-22	56.10 6.35B-37	103.4 12.23	150.4 16.23B-24	197.1 19.17-18A
10.1 1.23	57.1 6.38	104.10 12.24	151.10 16.25-30	198.1 19.18B
11.1 1.24-25	58.10 6.39-40	105.3 12.25	152.4 16.31-32	199.1 19.19
12.1 1.26-27	59.1 6.41-42	106.10 12.26A	153.10 16.33-17.24	200.10 19.20-22
13.10 1.28-29	60.10 6.43-45	107.4 12.26B-27A	154.3 17.25A	201.1 19.23-24B
14.1 1.30-31	61.3 6.46	108.10 12.27B-38	155.10 17.25B-26	202.10 19.24C-27
15.1 1.32-34	62.10 6.47	109.1 12.39-40	156.1 18.1	203.4 19.28-30A
16.10 1.35-40	63.1 6.48	110.10 12.41-43	157.10 18.2	204.1 19.30B
17.1 1.41-42	64.10 6.49-50	111.1 12.44-45	158.1 18.3	205.10 19.31-37
18.10 1.43-2.11	65.1 6.51	112.10 12.46-13.1	159.10 18.4-9	206.1 19.38
19.7 2.12	66.10 6.52-54	113.9 13.2	160.1 18.10-11AB	207.10 19.39
20.1 2.13	67.1 6.55	114.3 13.3A	161.1 18.11C	208.1 19.40-42

21.1 2.14-16	68.10 6.56-61	115.10 13.3B-12	162.1 18.12	209.1 20.1
22.10 2.17	69.1 6.62	116.3 13.13	163.10 18.13-14	210.10 20.2-10
23.4 2.18	70.4 6.63A	117.10 13.14-15	164.4 18.15A	211.1 20.11-12
24.10 2.19-3.22	71.10 6.63B-64A	118.3 13.16-17	165.10 18.15B	212.10 20.13-18
25.3 3.23	72.4 6.64B	119.10 13.18-19	166.1 18.16A	213.9 20.19-20A
26.4 3.24	73.10 6.65-67	120.1 13.20	167.10 18.16B	214.10 20.20B-22
27.10 3.25-27	74.1 6.68-69	121.4 13.21	168.1 18.17	215.7 20.23
28.1 3.28	75.10 6.70-7.27	122.1 13.22	169.10 18.18-19	216.10 20.24-25
29.10 3.29-34	76.3 7.28-29	123.10 13.23-26A	170.1 18.20	217.9 20.26-27
30.3 3.35	77.1 7.30	124.10 13.26B-27A	171.10 18.21	218.10 20.28-31
31.10 3.36-4.2	78.10 7.31-32A	125.10 13.27B-35	172.1 18.22	219.9 21.1-6
32.7 4.3	79.1 7.32B	126.1 13.36-38	173.10 18.23	220.10 21.7-8
33.10 4.4-42	80.10 7.33	127.10 14.1-12	174.1 18.24	221.9 21.9-10
34.7 4.43	81.10 7.34-39	128.4 14.13-21A	175.1 18.25-27	222.9 21.11
35.1 4.44	82.7 7.40-41A	129.1 14.21B	176.1 18.28AB	223.9 21.12A
36.10 4.45-46A	83.7 7.41B-42	130.10 14.22-24A	177.10 18.28C-32	224.10 21.12B
37.3 4.46B-54	84.10 7.43	131.1 14.24B-25	178.1 18.33	225.9 21.13
38.1 5.1-10	85.1 7.44	132.10 14.26-15.6	179.10 18.34-36	226.10 21.14-15AB
39.10 5.11-23A	86.10 7.45-8.19A	133.4 15.7	180.1 18.37A	227.9 21.15C
40.1 5.23B	87.3 8.19B	134.10 15.8-12	181.10 18.37B-38A	228.10 21.16AB
41.10 5.24-30A	88.1 8.20	135.4 15.13	182.9 18.38B	229.9 21.16C
42.1 5.30B	89.10 8.21-10.14	136.10 15.14-16A	183.4 18.39	230.10 21.17AB
43.10 5.31-37A	90.3 10.15A	137.4 15.16B	184.1 18.40	231.9 21.17C
44.3 5.37B	91.4 10.15B	138.10 15.17-19	185.4 19.1-3	232.10 21.18-25
45.10 5.38-47	92.10 10.16-38	139.3 15.20A	186.9 19.4	
46.1 6.1-2	93.4 10.39-40	140.10 15.20B	187.4 19.5	
47.3 6.3	94.10 10.41-11.52	141.1 15.21A	188.1 19.6A	

Następnie Euzebiusz przygotował 10 kanonów, które zawierały listę fragmentów poszczególnych Ewangelii według ustalonego porządku, który przedstawił również we wspomnianym *Liście do Carpianusa*:

kanon I – miejsca wspólne wszystkim czterem Ewangeliom,

kanon II- miejsca wspólne w Ewangeliach Mateusza, Marka i Łukasza,

kanon III – miejsca wspólne w Ewangeliach Mateusza, Łukasza i Jana,
kanon IV – miejsca wspólne w Ewangeliach Mateusza, Marka i Jana,
kanon V – miejsca wspólne w Ewangeliach Mateusza i Łukasza,
kanon VI – miejsca wspólne w Ewangeliach Mateusza i Marka,
kanon VII – miejsca wspólne w Ewangeliach Mateusza i Jana,
kanon VIII – miejsca wspólne w Ewangeliach Łukasza i Marka,
kanon IX – miejsca wspólne w Ewangeliach Łukasza i Jana,
kanon X – miejsca własne w poszczególnych Ewangeliach w porządku następującym: fragmenty tylko u Mateusza, tylko u Marka, tylko u Łukasza i tylko u Jana.

Tak sporządzone tablice wraz z numerami wersetów, czy sekcji, pozwalały bardzo szybko odszukać ich miejsca paralelne w innych Ewangeliach.

System Euzebiusza rozpowszechnił się bardzo szybko w starożytności chrześcijańskiej i przyjął się szeroko nie tylko w rękopisach greckich, ale również syryjskich i łacińskich pod nazwą właśnie *Canones Eusebiani*. Upowszechnił się jeszcze bardziej, zwłaszcza w chrześcijaństwie zachodnim i w obszarze języka łacińskiego, dzięki Hieronimowi, który włączył go do swojej Wulgaty⁶. Z kolei dzięki Wulgacie kanony Euzebiusza były umieszczane w późniejszych rękopisach średniowiecznych wydań Biblii w Europie i w Polsce. Doskonałym przykładem tego procesu jest Biblia Płocka z XII wieku, w której znajdujemy właśnie *Kanony Euzebiusza*, co bez wątpienia dowodzi ich szerokiego zastosowania w świecie chrześcijańskim przez wiele następnych stuleci, a także geniuszu intuicji samego Euzebiusza. W niniejszym opracowaniu chcę przedstawić *Kanony Euzebiusza* w formie, w jakiej dotarły w XII wieku na teren Polski; zanim to jednak uczynię, warto przynajmniej syntetycznie przywołać tutaj najważniejsze informacje dotyczące samej Biblii Płockiej.

II. KRÓTKA HISTORIA I STRUKTURA BIBLII PŁOCKIEJ

Dzieje tzw. Biblii Płockiej są z oczywistych względów związane z historią chrystianizacji Mazowsza. Przenikanie misjonarzy na te tereny miało miejsce niewątpliwie już w X, czy nawet IX wieku, choć nie posiadamy żadnych pewnych źródeł, które by to dokumentowały. Przyjmuje się, że pierwszym udokumentowanym biskupem płockim był zmarły w 1087 r. Marek, mianowany przez papieża Grzegorza VII, który erygował diecezję płocką w 1075 roku⁴. Pierwszy księgozbiór na użytek katedry płockiej powstałby zatem w I poł. XII wieku i to głównie dzięki kontaktom z centrami kulturowymi i kościelnymi we Francji i Włoszech⁵. To właśnie działalności misyjnej i kulturowej biskupa płockiego Aleksandra z Malonne (1129-1156), z pochodzenia

⁴ Por. T. Żebrowski, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, Płock 1976, 13nn.

⁵ Por. A. Vetulani, *Średniowieczne rękopisy płockiej biblioteki katedralnej*, „Roczniki Biblioteczne” 7 (1963) 326-328.

Walończyka, zawdzięczamy import pierwszych ksiąg do Płocka. On wznioł pierwszą bazylikę katedralną na Wzgórzu Tumskim w Płocku, która została konsekrowana w 1144 r., i zapewne na użytek liturgii w nowopowstałej katedrze sprowadził do Płocka w czasie swoich rządów diecezją *Evangelium secundum Marcum*, *Pericopae evangelicae* i właśnie *Biblię Płocką*⁶. Notatka sporządzona na folio 239v⁷, pochodząca z 1148 r., potwierdza, iż Biblia znajdowała się wtedy już w Płocku i należała najprawdopodobniej do biskupa Aleksandra lub katedry. Oznacza to, iż musiała powstać w latach 40-tych XII wieku, albo nawet wcześniej.

O ile jednak czas powstania Biblii Płockiej daje się w miarę dokładnie określić, przynajmniej w sensie *terminus ante quem*, o tyle niewyjaśniona pozostaje do dzisiaj kwestia miejsca jej powstania. Dotychczasowe badania ukazały dwie zasadnicze tendencje interpretacji tego faktu. Jedna grupa badaczy opierając się na wspomnianej notatce z 1148 r. oraz fragmentach rękopisu, który zawiera tekst Starego i Nowego Testamentu, jest zdania, iż w XII wieku istniało w Płocku przy katedrze *scriptorium*, w którym miałyby powstać Biblia Płocka na zlecenie właśnie biskupa Aleksandra. A ponieważ owo *scriptorium* było w początkowej fazie swej organizacji i zatrudniało skrybów o różnym doświadczeniu, to tłumaczyłoby wielość charakterów i różnorodność pisma księgi⁸. Inna grupa badaczy jest zdania, że kodeks został przywieziony do Płocka gdzieś z Europy Zachodniej i tu na miejscu rękopis ten byłby iluminowany, oraz dołączono do niego późniejsze interpolacje⁹. R. Knapieński po analizie iluminacji Biblii Płockiej doszedł do wniosku, iż niemożliwe jest, aby w XII wieku w lokalnym *scriptorium*, zakładając, że ono w ogóle istniało, powstał tekst spisany przez trzech wytrawnych kopistów i został ozdobiony aż przez ośmiu różnych iluminatorów, bo tylu ją ozdabiał. Nie wykluczone, iż mogło istnieć jakieś mniejsze rangą *scriptorium*, gdzie dokonano uzupełnień dekoracji, natomiast wydaje się bardzo mało prawdopodobne, aby wszystkie ozdobienia wykonano w *scriptorium* płockim. Wszystko wskazuje więc na to, iż kodeks powstał najprawdopodobniej na zamówienie biskupa Aleksandra w kraju Mozy, którego stolicą biskupią było Leodium, dzisiejsze

⁶ Por. R. Knapieński, *Iluminacje romańskiej Biblii Płockiej*, Lublin 1992, 9-10.

⁷ „Anno ab INCaRNaTIONE d(omi)Ni MILL(esimo) c(entesimo) XLVIII epacta”.

⁸ Takiego zdania są m.in.: M. Bershon, *Księgozbiór Katedry Płockiej*, Warszawa 1989; F. Kopera, *Dzieje malarstwa w Polsce. Średniowieczne malarstwo w Polsce*, t. 1, Kraków 1925; Vetulani, *Średniowieczne rękopisy płockiej biblioteki katedralnej*, s. 326-328; W. Góralski, *Kapituła katedralna w Płocku XII-XVI wiek. Studium z dziejów organizacji prawnej kapituł*, Płock 1979; Żebrowski, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, dz. cyt..

⁹ Por. Z. Kozłowska-Budkowa, *Płockie zapiski o cudach z r. 1148*, „Kwartalnik Historyczny” 44 (1930) 344-345; M. Morełowski, *Związki artystyczne i kulturalne między Polską a krajami położonymi między Mozą a Sekwaną od XI do XIV wieku*, Wrocław 1963; W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951. Szerzej dyskusję na ten temat przedstawia Knapieński, *Iluminacje*, s. 8-23.

Liège, a następnie sprowadzony do Płocka¹⁰. W jakim celu? Najprostszą odpowiedzią wydaje się być stwierdzenie, iż do celebracji liturgicznych, zwłaszcza Mszy Świętej w katedrze płockiej. Brakuje jednak w kodeksie podziału na perykopy, przynajmniej Ewangelii, który znajdujemy choćby w zachowanym w Płocku *Ewangeliarzu* z tego samego okresu, czyli XII wieku. Co ciekawe natomiast, zostały w nim umieszczone interesujące nas tutaj tablice kanonów Ewangelii, które raczej przydatne były bardziej do nauczania w szkole przykatedralnej, niż w liturgii. Kodeks był zapewne używany w liturgii, co zdają się potwierdzać zapiski liturgiczne na f. 238r-240r, ale również w szkole katedralnej, jako wersja Biblii konieczna do studiowania teologii, i jako podstawa do rozstrzygnięć doktrynalnych, co potwierdzają wspomniane już wcześniej kanony Euzebiusza i wstępy Hieronima do poszczególnych ksiąg biblijnych.

Kodeks przestał być używany najprawdopodobniej na początku XVI wieku, gdyż znajdujemy w nim poprawki aż do XV wieku, m.in. zapis o zwycięstwie króla Władysława Jagiełły pod Grunwaldem, dokonany w 1457 r.¹¹ oraz oprawienie go w nowe okładki, zachowane do dzisiaj, a pochodzące właśnie z tamtego okresu¹². Wtedy też trafił do tzw. genizy, czyli miejsca, w którym przechowywano zużyte rękopisy ksiąg świętych w skarbcu lub bibliotece katedralnej. W czasie rozbiorów Biblia Płocka wraz z biblioteką katedralną została ukryta w jednej z wież frontowych katedry, gdzie odnalazł ją w 1845 r. archidiakon płocki i prokurator kapituły – ks. A. Bobiński, a kilkadziesiąt lat później opisał M. Bershon¹³. W 1903 r. cały księgozbiór trafił do nowego Muzeum Diecezjalnego, a Biblia Płocka tuż przed 1939 r. została przeniesiona do Archiwum Diecezjalnego, mieszczącego się w budynku Biblioteki Seminarium Duchownego, zbudowanym przez błog. abpa A.J. Nowowiejskiego. W 1941 r. Niemcy wywieźli najcenniejsze zbiory, zarówno Biblioteki, jak też Archiwum, w tym również Biblię Płocką, która przez Królewiec, Pillau, Kilonię, Redensburg trafiła ostatecznie w 1947 r. do Getyngi. Na szczęście w 1978 r. ówczesny prorektor Uniwersytetu w Getyndze, prof. H.J. Beug zwrócił Biblię Płocką, która do dzisiaj jest przechowywana w Muzeum Diecezjalnym w Płocku¹⁴.

W obecnej formie Biblia Płocka składa się z czterech części:

1. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (f. 1r-238r; f. 241r-270v) gdzie znajdujemy następujące księgi Starego Testamentu: *Ysaias, Iheremias, Baruch, Lamentationes Iheremiae prophetae, Hezechiel, Danihel, Osea, Johel, Amos, Abdias, Ionas, Micheas, Nahum, Abacuc, Sophonias, Aggeus, Zacharias, Malachias, Job, Paralipomenon, Liber Proverbiorum Salomonis, Ecclesiastes,*

¹⁰ Por. Knapieński, *Iluminacje*, s. 202-211.

¹¹ Por. F. 271: „Polonia gaude tuo rege Wladislao vincente feliciter. Sicut vivit Wladislaus, sic donetis vobis salus felixque victoria. Amen 1457”.

¹² Por. Knapieński, *Iluminacje*, s. 41.

¹³ Por. Bershon, *Księgozbiór Katedry Płockiej*, dz. cyt.

¹⁴ Szczegółowe dzieje i zabiegi o odzyskanie Biblii przedstawia Knapieński, *Iluminacje*, s. 12-18.

Cantica Canticorum, Liber Sapientiae, Syrach, Liber Tobiae, Judith, Hester, Hesdras, Libri Machabeorum I-II, Psalmi. Brakuje Pięcioksięgu, Jozuego, Sędziów 1-2 Samuela, 1-2 Królewskiej oraz Iz 1-26. Natomiast z ksiąg Nowego Testamentu zachowały się: *Quattuor Evangeliorum: Matheus, Marcus, Lucas, Johannes, Epistolae Beati Pauli Apostoli: Ad Romanos, Ad Corinthios I-II, Ad Galathas, Ad Efesios, Ad Philippenses, Ad Colosenses, Ad Thessalonicenses I-II, Ad Timotheum I-II, Ad Titum, Ad Philemonem, Ad Hebreos*. Brakuje Dziejów Apostolskich, Listów Katolickich i Apokalipsy.

2. Komentarze do poszczególnych ksiąg biblijnych św. Hieronima, a do Ewangelii Mateusza, Marka i Jana tzw. „Prologi Monarchiańskie”, których dokładne tytuły brzmią *Argumentum secundum Mattheum* (f. 212v), *Prologus in Evangelium secundum Marcum* (f. 221r-221v) i *Prephatio in Evangelium secundum Johannem* (f. 233r-233v).

3. Notatka o cudach (f. 239v) w dwóch częściach: część pierwsza opisuje uzdrowienie dziewczyny o imieniu Wojucha, a druga – odnalezienie w katedrze płockiej relikwii „korony cierniowej Zbawiciela, Jego tuniki, Apostołów Piotra i Pawła, Męczenników Wawrzyńca i Wincentego oraz ponad 40 świętych”, umieszczone w relikwiarzu wykonanym ze strusiego jaja.

4. Zapiski liturgiczne (f. 238-240r.)

III. CANONES EUZEBIUSZA W BIBLIJ PŁOCKIEJ

Kanony Euzebiusza znajdują się w III części Biblii Płockiej, na foliach od 213r do 214v, po wprowadzeniu do Ewangelii Mateusza. Na f. 213v kończy się wstęp do wszystkich czterech Ewangelii, a na krawędzi f. 213r znajduje się glossa skryby: *i(n) q(uo).iiii*. Dalej następują tablice poszczególnych kanonów w formie podwójnych arkad, z których lewa zawiera napis: *CANON .I. IN QVO Q(VA)TVOR. MA(T)TH(AEVS), MARC(VS), LUCAS, JOH(ANNE)S*¹⁵. Na dole tablicy mamy z kolei napis: *FINIT CANON I. IN QVO IIIIor*¹⁶. Chodzi więc o kanon I, który przedstawia miejsca paralelne w czterech Ewangeliiach: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana:

Canon I: Cztery Ewangelie

Mt	Mk	Łk	J	Mt	Mk	Łk	J	Mt	Mk	Łk	J
8	2	7	10	274	156	260	20	326	205	311	194
11	4	10	5	274	158	260	48	328	206	313	196
11	4	10	11	276	162	260	96	331	209	318	197
11	4	10	14	280	165	74	98	332	210	315	198

¹⁵ Uzupełnienia w nawiasach są oczywiście nieobecne w rękopisie, a zostały dodane w celu ułatwienia lektury.

¹⁶ Por. Knapieński, *Iluminacje*, s. 283-284.

11	4	10	28	284	165	269	122	333	212	319	201
14	5	13	15	284	165	266	55	335	214	321	199
13	27	12	46	-	165	266	63	336	215	324	198
70	27	45	46	284	170	266	65	336	215	317	198
98	27	45	46	284	172	266	67	244	223	319	104
98	20	37	38	289	172	265	126	348	227	329	206
98	96	116	120	291	175	279	156	349	229	332	208
98	96	116	111	294	176	281	161	241	231	333	209
98	96	116	140	295	176	281	57	342	231	336	211
98	96	116	144	295	186	282	42			336	211
133	96	116	128	300	181	285	158				
141	96	116	131	300	181	282	79				
142	27	76	109	302	181	285	160				
147	50	19	59	304	183	287	170				
166	51	21	35	306	184	289	162				
166	64	93	49	306	187	290	179				
209	82	94	64	310	187	290	68				
211	82	94	17	313	191	297	162				
220	119	233	100	314	194	294	168				
220	121	238	21	314	195	291	167				
220	122	239	85	315	196	291	175				
244	239	242	88	318	196	292	176				
244	139	241	77	320	199	300	178				
244	156	250	CXLXVI*	326	200	302	184				
274	156	250	141	326	204	310	188				

Na f. 213r tablica prawa zawiera napis: *CANON II. IN QVO TRES. MA(T)TH(AEVS), MARC(VS), LUCAS*, który kończy się na f. 213v w połowie lewej tablicy wraz z napisem: *FINIT CANON S(E)C(VN)D(V)S*. To kanon II, który zawiera miejsca paralelne Ewangelii Mateusza, Marka i Łukasza:

Canon II: Mateusz, Marek i Łukasz

Mt	Mk	Łk	Mt	Mk	Łk	Mt	Mk	Łk	Mt	Mk	Łk
15	6	15	94	86	97	193	107	216	169	152	158
21	10	22	112	50	146	193	107	221	271	160	156
31	102	185	114	27	70	194	108	218	279	163	228

* Numeracja nieczytelna: CXLXVI. Nie może to oznaczać 156, gdyż kopista używał rzymskiego L. Mamy więc tutaj do czynienia albo z nieznanym nam systemem zapisu, istniejącym w średniowieczu albo, co bardziej prawdopodobne, z błędem kopisty.

32	39	183	116	25	41	193	108	152	281	166	230
5	39	79	125	32	42	115	109	218	285	166	243
62	41	55	222	33	127	198	110	220	285	167	268
62	13	4	33	34	129	199	111	221	296	167	265
63	13	24	130	35	126	201	112	274	296	182	267
67	18	24	131	36	76	204	114	222	301	184	280
69	15	25	135	38	76	205	115	280	308	193	284
75	47	83	137	44	68	206	116	274	312	197	286
72	26	39	143	57	CXLXVI*	208	119	282	315	198	305
72	22	39	144	59	90	217	127	283	317	202	299
73	22	186	149	66	12	219	129	240	322	218	295
73	23	46	149	66	43	222	130	241	338	219	309
76	48	75	153	69	35	225	134	243	339	220	322
78	52	169	164	69	136	226	134	245	340	222	325
80	29	86	168	83	144	228	135	244	342	224	337
81	30	44	168	83	95	242	135	237	344	225	323
82	53	86	170	85	206	242	136	248	346	232	328
83	53	110	172	87	96	243	137	249	353	233	330
83	54	88	174	91	98	248	138	209	354		337
85	54	113	176	93	99	249	143	153			338
85	55	114	178	95	100	251	143	154			
88	55	89	178	95	102	253	146	155			
88	141	148	179	98	117	258	151	104			
92	40	251	190	105	197	259	155	156			
94	86	80	192	106	195	264	154	157			

Jak widać, poszczególne kolumny nie korespondują ze sobą w rękopisie, co oznacza, iż kopista przepisywał każdą kolumnę oddzielenie i trochę mechanicznie, a nie wszystkie razem starając się weryfikować ze sobą miejsca paralelne. Nie najlepiej to świadczy o profesjonalizmie kopisty. Na f. 213v w połowie lewej tablicy rozpoczyna się kanon III: *INCIPIT CANON T(ER)CIVS. IN QVO TRES. MA(T)TH(AEVS), LVCAS, JOH(ANNE)S*, który kończy się na tej samej stronie: *FINIT CANON T(ER)CIVS*. Zawiera on Ewangelię Mateusza, Łukasza i Jana:

* Por.przypis poprzedni.

Canon III: Mateusz, Łukasz i Jan

Mt	Łk	J	Mt	Łk	J	Mt	Łk	J	Mt	Łk	J
1	14	1	64	58	137	111	119	114	112	119	90
1	14	3	90	58	118	112	119	87	112	119	154
1	6	5	90	211	139	112	119	44	112	119	143
7	6	2	97	119	105	112	119	61	112	-	143
7	63	25	111	119	CXLXVIII ⁵	112	119	8	146	11	147
59	65	116	111	119	30	112	119	76			

Na f. 213v na lewej tablicy zaczyna i kończy się kanon IV: *INCIPIT CANON QVART(VS). IN QVO TRES. MA(T)TH(AEVS), MARCVS, JOH(ANNE)S*. Na dole zaś tablicy mamy zakończenie: *FIN(IT) CAN(ON) .IIII*. Oto kanon IV, który zawiera miejsca paralelne u Mateusza, Marka i Jana:

Canon IV: Mateusz, Marek i Jan

Mt	Mk	J	Mt	Mk	J	Mt	Mk	J	Mt	Mk	J
18	8	26	204	115	125	277	161	72	307	189	164
117	26	93	216	115	150	279	161	121	321	201	180
117	26	95	216	115	128	277	169	152	321	201	192
150	67	51	216	115	137	293	174	106	234	203	183
161	77	23	216	115	134	297	278	70	329	207	185
161	77	53	277	159	99	299	180	103	329	207	183
204	115	91							329	111	203

Na f. 213 r., na tablicy prawej w lewej kolumnie mamy: *CAN(ON) .V. IN QVO DVO. MAT(THAEVS. LVC(AS)*. Na dole tej samej kolumny: *FIN(IT) CAN(ON) .V*. Kanon V zawiera miejsca paralelne u Mateusza i Łukasza:

Canon V: Mateusz i Łukasz

Mt	Łk	Mt	Łk	Mt	Łk	Mt	Łk
3	2	55	170	116	165	228	139
10	8	57	161	116	177	231	179
12	11	58	160	118	126	231	215
26	16	60	171	125	62	232	141
25	46	61	74	127	128	234	136
26	47	105	172	128	132	236	135
28	48	66	66	129	130	237	138

* Nieznany zapis rzymski w średniowieczu lub błąd kopisty.

30	48	68	105	132	181	238	140
34	193	79	108	133	120	240	141
36	172	89	111	138	168	241	175
33	53	86	109	157	57	245	202
40	52	93	165	158	226	256	205
41	55	95	160	161	161	277	213
44	123	96	182	170	200	271	207
46	153	96	184	182	187	262	212
47	134	102	79	182	189	255	257
48	191	104	81	183	199	266	155
48	150	105	193	186	199	267	158
51	59	107	123	197	192	270	228
53	125	108	115	113	135	272	231
54	54	110	119	121	171		

Na f. 213 r., na tablicy prawej w prawej kolumnie czytamy: *CAN(ON) .VI. I(N) Q(V)O .II. MaT(THAEVS MARC(VS)*. Na dole tej samej kolumny: *FINIT CAN(ON) .VI.* Kanon VI przedstawia więc Mateusza i Marka:

Canon VI: Mateusz i Marek

Mt	Mk	Mt	Mk	Mt	Mk	Mt	Mk	Mt	Mk
9	3	154	71	215	124	288	169		226
16	7	157	72	225	131	290	167		229
20	9	158	73	246	140	292	169		
22	11	160	73	246	142	228	176		
94	126	163	78	250	145	305	173		
77	63	165	80	252	147	309	179		
87	139	159	84	254	149	311	185		
100	28	174	89	260	152	330	190		
139	45	180	100	263	153	337	192		
145	60	189	103	265	157	341	208		
148	65	202	113	282	164	347	217		
152	69	243	120	286	167	350	221		

Kolumny, podobnie jak w niektórych poprzednich przypadkach, były przepisywane odrębnie i nie korespondują ze sobą. Na f. 214r na tablicy lewej rozpoczyna się kanon VII choć błędnie jest podane, że chodzi o VI: *CAN(ON) .VI. IN QVO DVO. MA(T)THAEVS. JOH(ANNE)S*. Powyżej połowy kolumny: *FIN(IT)*

CAN(ON) SEPTIM(VS). Kanon VII zawiera miejsca paralelne u Mateusza i Jana:

Canon VII: Mateusz i Jan

Mt	J	Mt	J	Mt	J	Mt	J
5	83	19	22	120	81	107	101
19	69	19	34	175	115		

Na f. 214 r na lewej tablicy w połowie kolumny lewej: *INCIP(IT) CAN(ON) OCTAVVS, IN Q(V)O DVO. LVCAS MARC(VS)*. Na dole: *FINIT CA(NON) VIII*. Kanon VIII to miejsca paralelne Łukasza i Marka:

Canon VIII: Łukasz i Marek

Łk	Mk	Łk	Mk	Łk	Mk	Łk	Mk	Łk	Mk
23	12	27	28	89	56	102	17	335	230
25	14	28	27	91	61	247	186	340	234
27	17	82	49	100	75	277	216		

Na f. 214r na lewej tablicy i kolumnie prawej: *CAN(ON) NONVS IN QVO DVO. LVCAS JOH(ANNE)S* z napisem na dole: *FINIT CANON NONVS*. Kanon IX przedstawia Ewangelię Łukasza i Jana:

Canon IX: Łukasz i Jan

Łk	J	Łk	J	Łk	J	Łk	J	Łk	J
30	219	274	219	307	190	312	186	340	213
30	223	273	227	312	190	303	182	340	218
272	213	273	231	303	186	307	182	341	221
272	324	303	190	307	186	312	182	341	223

Na f. 214r na tablicy prawej wewnątrz arkady czytamy: *CANON .X. IN QVO. MA(T)TH(AEVS)*. W kolumnie lewej u góry: *MA(T)TH(AEV)S*. Na dole: *FINIT CANON DECIMUS*. Kanon X zawiera fragmenty, które występują tylko w Ewangelii Mateusza:

Canon X: Miejsca własne u Mateusza

2	34	57	106	127	181	210	239	319
4	35	75	109	140	184	212	235	324
6	37	85	113	141	186	108	249	327
13	39	89	115	155	188	222	273	345
24	42	91	118	167	191	237	273	355

26	45	99	124	176	192	333	283	351
29	52	101	126	177	200	235	203	355

Na f. 214r na tablicy prawej i kolumnie prawej: *CANON .X. IN QVO MARCVS P(RO)P(R)I(ETAT)E*¹⁷. Na dole: *FINIT CANON DECIMUS*. Kanon X, tylko Marek:

Canon X: Miejsca własne u Marka

19	43	58	70	81	90	93	104	131	213
31	43	62	74	87	92	101	123	186	235

Na f. 214v na tablicy lewej: *CANON .X. IN QVO LUCAS*. Poniżej połowy tablicy napis przez trzy kolumny: *FINIT LVCAE PROPRIETAS*. Kanon X, tylko Łukasz:

Canon X: Miejsca własne u Łukasza

1	31	106	148	168	191	236	268	308
3	50	107	151	180	193	252	283	316
5	51	113	154	183	208	256	288	320
9	67	117	158	189	210	259	296	326
18	68	122	164	164	214	264	298	331
20	72	124	166	190	223	261	301	333
22	75	131	174	192	225	273	304	338
29	104	143	176	196	227	276	306	243

Na f. 214v na tablicy prawej: *CANON .X. IN QVO IOH(ANNE)S*. Na dole zaś napis przez trzy kolumny: *FINIT JOHANNIS PROPRIETAS*. Kanon X, tylko Jan:

Canon X: Miejsca własne u Jana

4	31	58	81	108	136	159	191	228
7	33	60	84	110	138	168	194	220
9	36	62	86	112	140	165	195	221
11	39	64	89	115	144	167	200	224

¹⁷ Ks. Knapiński błędnie koryguje Euzebiusza w tym miejscu, a także czyni błędne uwagi w odniesieniu do Łukasza i Jana. Kanon X dla Euzebiusza był jeden, ale jakby w 4 wersjach, gdyż zawierał materiał własny każdego Ewangelisty. Stąd nie można ich numerować tak, jak proponuje ks. Knapiński: kanon X – Mt; kanon XI – Mk; kanon XII – Łk i kanon XIII – Jan, gdyż kanonów było 10 a nie 13. Numeracja Euzebiusza była następująca: kanon X – Mt; kanon X – Mk; kanon X – Łk i kanon X – Jan.

13	41	66	91	116	145	169	202	226
16	43	68	93	118	147	171	205	233
18	45	71	97	125	149	173	207	230
22	50	73	99	127	151	177	210	232
24	52	75	102	130	153	179	212	
27	54	78	104	132	155	181	214	
29	56	80	106	134	156	189	216	

Trudno w tym miejscu przedstawić jakieś ostateczne wnioski na temat kanonów Euzebiusza w Biblii Płockiej, gdyż wymaga to szerokich studiów porównawczych z innymi rękopisami średniowiecznymi z Polski i Europy, ale można się pokusić o pierwsze uwagi o charakterze ogólnym. A więc, kanony Euzebiusza z Biblii Płockiej po raz pierwszy są publikowane drukiem w nadziei, iż taka publikacja umożliwi dostęp do nich szerszemu gronu badaczy, a także właśnie dalsze badania porównawcze. Niestety nie mam dostępu, i pewnie w Polsce w ogóle niedostępne są publikacje kanonów Euzebiusza z innych średniowiecznych rękopisów Pisma Świętego z Europy, jedynie w internecie można znaleźć publikację jednej takiej wersji, od której jednak odbiega wersja kanonów przekazana nam w Biblii Płockiej¹⁸. Nie wiemy jednak, z jakiego rękopisu pochodzi publikacja w internecie. Więcej badań porównawczych z innymi rękopisami pozwoliłoby nam odpowiedzieć na pytanie, czy w XII wieku w Polsce lub Europie istniała jedna wersja kanonów Euzebiusza, a kopista, który je przepisywał dla Biblii Płockiej, popełnił błędy, czy też istniały różne wersje. Być może, mamy tutaj do czynienia z jednym i drugim: istniały różne wersje, a i tak kopista popełnił błędy. Porównanie kanonów Euzebiusza i tych opublikowanych w internecie, zdaje się potwierdzać przypuszczenie o błędach kopisty, gdyż polegają one często na przesunięciu tych samych liczb do innych kolumn. Dalsze pytanie dotyczy kwestii pochodzenia wersji kanonów Euzebiusza w Biblii Płockiej: czy rzeczywiście ich źródła należy szukać tak, jak dla całej Biblii Płockiej w kraju Monzy, ojczyźnie bpa Aleksandra z Malonne, czy też w Polsce, jeśli przyjąć hipotezę, że sama Biblia została spisana w Płocku w lokalnym *scriptorium*. Na to pytanie mogą jednak odpowiedzieć dalsze badania porównawcze z rękopisami średniowiecznymi z Francji, zwłaszcza właśnie z rejonu Liège, do których w Polsce niestety nie ma dostępu.

Choć same kanony Euzebiusza nie są może aż tak bardzo użyteczne w dzisiejszych badaniach biblijnych, gdyż posiadamy o wiele lepsze i dokładniejsze konkordancje komputerowe, to jednak bardzo ciekawy jest sam podział tekstu biblijnego, dokonany przez Euzebiusza, który inaczej dzielił tekst biblijny, niż

¹⁸ Por. on-line: www.tertulian.org/fathers/eusebius_canon_tables_01.html.

dzisiejsze nasze wydania Pisma Świętego. A sam podział warunkował również rozumienie poszczególnych fragmentów.

CANONES EUSEBIANI IN THE BIBLE OF PLOCK

(Summary)

The article present the famous canons of Eusebius transmitted in medieval version of the Bible of Plock (Poland). The Author hopes that publication of it will help scholars to develop a comparative studies between different manuscripts of medieval Europe in order to conclude if there were one or more its versions in Middle Ages. Canons in so called "Bible of Plock" are slightly different from the version we can find in the internet (www.tertulian.org/fathers/eusebius_canon_tables_01.html) but these differences are caused rather by a copist's errors and don't prove at all that in medieval Poland or Europe there were in use a different canon versions. We need further comparative studies in this area and only after these there will be possible to draw final conclusions.

Ks. Wincenty MYSZOR
(Katowice, UŚ)

BEATUS QUI ERAT, ANTEQUAM NASCERETUR

W koptyjskiej *Ewangelii Tomasza* (NHC II, 2) w logionie 19 znajdujemy wypowiedź Jezusa: „Rzekł Jezus: «Błogosławiony kto istniał, zanim się stał»” (ΟΥΜΑΚΑΡΙΟC ΠΕ Ν̄ΤΑΖΩΠΕ ΖΑΤΕΖΗ ΕΜΠΑΤΕΨΩΠΕ)¹. „Błogosławieństwo” jako forma pouczenia mądrościowego występuje w *Ewangelii Tomasza* często². To błogosławieństwo pozostaje na pierwszy rzut oka bez treściowego związku z następnymi zdaniem wypowiedzi Jezusa w tymże logionie:

„Gdy będziecie moimi uczniami (i) będziecie słuchać słów moich, te kamienie będą wam służyły. Pięć drzew bowiem macie w raju. Nie zmieniają się ani latem, ani zimą, a liście ich nie spadają. Kto je pozna, ten nie zakosztuje śmierci”³.

Logion ten wiąże się bardziej z zakończeniem poprzedniego 18 logionu:

„Rzekli uczniowie do Jezusa: «Powiedz nam, jaki będzie nasz koniec»? Odrzekł Jezus: «Czy odkryliście już początek, aby poszukiwać końca? Bowiem tam, gdzie jest początek, będzie także koniec. Błogosławiony, kto stanie na początku, ponieważ pozna koniec i nie zakosztuje śmierci»”⁴.

Błogosławieństwo odnosi się do tego, kto zna swój początek, a dokładniej, kto „stanie na początku” (ΠΕΤΝΑΩΖΕ ΕΡΑΤΨ Ζ̄Ν ΤΑΡΧΗ) i „kto istniał zanim się stał” (ΠΕ Ν̄ΤΑΖΩΠΕ ΖΑΤΕΖΗ ΕΜΠΑΤΕΨΩΠΕ). Na zasadzie paralelizmu budowy błogosławieństw można przyjąć, że Ζ̄Ν ΤΑΡΧΗ („na początku”) jest bliskoznaczne do „zaistniał zanim się stał” (ΠΕ Ν̄ΤΑΖΩΠΕ), które można by przyjąć, że mogło wyglądać: Ν̄ΤΑΖΩΠΕ Ζ̄Ν ΤΑΡΧΗ ΕΜΠΑΤΕΨΩΠΕ („zaistniał na początku zanim się stał”). Bardzo bliski temu jest także 57 logion

¹ *Evangelium Thomae* (NHC II, 2), log. 19 (p. 36, 17-25), tłum. W. Myszor: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH SN 7, Katowice 2008, 205. Według opinii H.M. Schenkego ten logion składa się z trzech odrębnych fragmentów, por. *On the compositional history of the Gospel of Thomas*, Claremont 1998, 4.

² Por. tamże, log. 7, 18, 19, 49, 54, 58, 68, 69, 103.

³ Tamże, log. 19 (p. 36, 17-25), SACH SN 7, 205 i 217 (komentarz).

⁴ Tamże, log. 18 (p. 36, 9-17, SACH SN 7, 205 i 217 (komentarz); J.E. Ménard (*L'Évangile selon Thomas*, NHS 5, Leiden 1975, 106) komentuje łącznie obydwa logia 18 i 19.

z *Ewangelii Filipa* (NHC II, 3): Pan rzekł: «Błogosławiony, który istnieje, zanim powstał». Bo ten, który istnieje, jest tym, który istniał i który będzie istniał»⁵.

W świetle dotychczasowych studiów, wydaje się, że na ten logion składa się tylko: „Błogosławiony, który istnieje, zanim powstał” (ΟΥΜΑΚΑΡΙΟΣ ΠΕ ΝΤΑΖΩΠΕ ΖΑΤΕΖΗ ΕΜΠΑΤΕΦΩΠΕ). Dalsza część jest komentarzem do tego logionu⁶. Związki *Ewangelii Tomasza* i *Ewangelii Filipa* wydają się bliższe niż tylko sąsiedztwo w II kodeksie z Nag Hammadi⁷. Logia w *Ewangelii Tomasza* znajdują w *Ewangelii Filipa* komentarz i wyjaśnienie. *Ewangelia Filipa* zawiera komentarze do odpowiednich miejsc w *Ewangelii Tomasza*. Tak jest również w odniesieniu do *Ewangelii Tomasza* log. 19, 1 i *Ewangelii Filipa* 57, 1ab, 2. Wypowiedzi z obydwu gnostyckich pism należy analizować łącznie⁸. Tak więc, po wypowiedzi ujętej w Błogosławieństwo, Jezus wypowiada się o sobie:

„Ten, który istnieje, jest tym, który istniał i który będzie istniał”⁹.

Stosując ten sam sposób rozumowania możemy przyjąć, że również w log. 18 i 10 z *Ewangelii Tomasza* pozostałe zdania są komentarzem. Wspólnym elementem dla logionów 18 i 19 w komentarzu jest „nie zakosztować śmierci”. W tradycji nowotestamentalnej i wczesnochrześcijańskiej zwrot ten wyrażał zapewnienie zbawienia (por. Mk 9, 1; Mt 16, 28; Łk 9, 27; J 8, 51-52; *Ewangelia Tomasza* log. 1). Wydaje się, że tu zbawienie jest efektem poznania (log. 18: „pozna koniec i nie zakosztuje śmierci”; log. 19: „Kto je pozna, ten nie zakosztuje śmierci”). W logionie 18 nieśmiertelność zapewniona jest wyraźnie przez poznanie, zaś w logionie 19 zbawienie wiąże się z tym, że słuchacze staną się uczniami Jezusa i wtedy nawet kamienie będą im posłuszne¹⁰. Uczniowie poznają tajemnice pięciu rajszych drzew¹¹. Z komentarza do Błogosławieństwa wynika, że odnosi się do uczniów. Najbliższym wyrażeniem bliskoznacznym, jak wskazuje je komentarz U.K. Plischa¹², jest J 8, 58 (εἶπεν αὐτοῖς ... πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί), odnosi się do Jezusa. Logion może odnosić się do preegzystencji Jezusa (Zbawcy). Na ogół jednak błogosławieństwa nie odnoszą się do wypowiadającego. Wypowiadający je w *Ewangelii Tomasza* Jezus wygłasza błogosławieństwa pod adresem uczniów.

⁵ *Evangelium Philippi* (NHC II, 3), log. 57 (p. 64, 9-12), SACH SN 7, 241.

⁶ Por. H.M. Schenke, *Das Philippus-Evangelium*, Berlin 1997, 338.

⁷ Por. E.E. Popkes, *Das Menschenbild des Thomasevangelium*, Tübingen 2007, 134-139.

⁸ Por. tamże, s. 138.

⁹ *Evangelium Philippi* log. 57 (p. 64, 9-12), SACH SN 7, 241

¹⁰ O kamieniach: Mt 4, 3; Łk 3, 8; o znaczeniu tego wątku por. R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, Neukirchen – Vluyn 2004, 94.

¹¹ Rajske drzewa wskazywały na „początek”, por. *De origine mundi* (NHC II, 5), log. 13 (p. 110, 2 - 111, 8), tłum. W. Myszor, SACH SN 7, 329-330 i 345 (komentarz). W każdym razie wskazują na preegzystencję, por. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, s. 94; H.U. Plisch, *Das Thomas Evangelium. Originaltext mit Kommentar*, Stuttgart 202, 82.

¹² Por. Plisch, *Das Thomas Evangelium*, s. 81.

Nie mówi więc o sobie. Widocznie aluzja do J 8, 58 wiąże się z treścią błogosławieństwa, czyli z samą ideą preegzystencji, a nie z adresatami błogosławieństwa. W Ewangelii Jana Jezus mówi o sobie, zaś w *Ewangelii Tomasza* o swoich uczniach. Związek z *Ewangelią Filipa* (57, 1) pozwala jednak wnioskować, że jest to także wypowiedź o preegzystencji Jezusa. Skierowane do uczniów wyrażenie „Pięć drzew bowiem macie w raju”, wskazuje być może na jakieś pięć cech lub cnót charakteryzujących gnostyka, albo nawet na rodzaj „sakramentów”, jakby sugerowało „drzewo oliwne” w innym dziele gnostycim¹³, albo stopnie wtajemniczenia do pełnej gnozy¹⁴. Być może wskazują na swoistą mistykę wstępowania do raju¹⁵. Błogosławieństwo tego, który zaistniał (w preegzystencji), zanim powstał (na świecie), tego, który przez gnozę wróci do swojej ojczyzny odnosi się w *Ewangelii Tomasza* przede wszystkim dla uczniów Jezusa¹⁶. To może oznaczać także potwierdzenie zasady, która przede wszystkim dotyczy samego Jezusa.

Podobne Błogosławieństwo cytuje także Ireneusz z Lyonu w *Wykładzie nauki apostoelskiej* jako cytat z Księgi proroka Jeremiasza:

„Poświadcza to także prorok Jeremiasz mówiąc: «przed jutrzeńką zrodziłem cię i przed słońcem trwa imię twoje» (Ps 110, 3; 72, 17). Jest więc przed stworzeniem świata, gdyż razem ze stworzeniem świata powstały gwiazdy. I ten sam mówi znów: «Błogosławiony kto był, zanim zaistniał (jako) człowiek»”¹⁷.

Jeśli faktycznie chodzi o ten sam logion Błogosławieństwa, to Ireneusz cytuje go dając swoją interpretację w kontekście i w odpowiedniej wersji. Błogosławieństwo wyraźnie odnosi do Syna Bożego:

„I ten sam (Jeremiasz?) mówi znów: «Błogosławiony kto był, zanim zaistniał (jako) człowiek». Dla Boga bowiem istnieje Syn na początku, przed powstaniem świata; dla nas zaś teraz, gdy się objawia. Nie był zatem dla nas przedtem, ponieważ nie znaliśmy go”¹⁸.

¹³ Por. *De origine mundi* (NHC II, 5), log. 13, 4-5 (p. 111, 5-8), SCh SN 7, 330 i 345 (komentarz).

¹⁴ Por. Trzy rajske drzewa w *Tractatus Tripartitus* (NHC I, 5) 10, 4 (p. 106, 25 - 108, 4), tłum. W. Myszor, SCh SN 7, 118 i 156 (trzy drzewa wskazują na trzy kategorie ludzi).

¹⁵ Por. A.D. DeConick, *Recovering the original Gospel of Thomas. A history of the Gospel and its growth*, London – New York 2006, 221. Wcześniej cały szereg możliwych interpretacji ujawnił H.Ch. Puech, *En quête de la Gnose II. Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris 1978, 99-105.

¹⁶ Por. „komentujące” tłumaczenie Błogosławieństwa u Th. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, Leiden 1999, 217: „Selig ist, wer (zu dem Punkt vorstößt, wo er) war, bevor er wurde”.

¹⁷ Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 43, SCh 406, 146, tłum. W. Myszor: *Wykład nauki apostoelskiej*, ŻMT 7, Kraków 1997, 62.

¹⁸ Tamże, SCh 406, 297C. 43, n. 4. W rekonstrukcji greckiego tekstu wydawcy ten fragment oddali jako: „καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς φησιν· «Μακάριος ὁ ὢν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἄνθρωπον αὐτόν».

Wypowiedź Laktancjusza, komentująca logion jest polemiczna. „Podwójne narodzenie” Chrystusa wprowadza niepokój i jest przyczyną błędów, nawet wśród chrześcijan prawowiernych. Laktancjusz wskazał preegzystencję, czyli pierwsze narodzenie, i drugie narodzenie jako człowieka, co da się łatwo wytłumaczyć tym, których nazwał „amatores sapientiae”. Może miał na myśli gnostyków swojej epoki? W każdym razie „Błogosławieństwo” odnotowane w *Ewangelii Tomasza* 19, zostało potraktowane przez autora Ewangelii Filipa jako cytat „biblijny” o preegzystencji Jezusa (ewentualnie jego uczniów, gnostyków), a przez Ireneusza i Laktancjusza jak proroctwo o Synu Bożym. Rozumienie tej teologicznej idei było zbliżone.

BEATUS QUI ERAT ANTEQUAM NASCERETUR

(Zusammenfassung)

Beatus qui erat antequam nasceretur bei Laktanz, *Divinae Institutiones* IV, 8, 1-3 wurde als Zitat von Jeremia angeführt. Das Zitat als solche war im 2. Jahrhundert bekannt und wahrscheinlich in irgendeiner Sammlung biblischer behilflicher Fragmente im Unterricht aufbewahrt. So kannten es sowohl Gnostiker wie auch Irenäus von Lyon. Das Zitat wurde im *Thomas Evangelium* und *Philippus Evangelium* aus der Bibliothek von Nag Hammadi bezeugt. In der *Demonstratio* von Irenäus und in *Divine Institutiones* diente zum Hinweis auf die Präexistenz des Gottes Sohnes, in den gnostischen Texten deutete auch auf die göttlicher Herkunft der Gnostiker.

carne. Quae duplex nativitas eius magnum intulit humanis pectoribus errorem circumfudit que tenebras etiam his qui verae religionis sacramenta retinebant. Sed nos id plane dilucideque monstrabimus ut amatores sapientiae facilius ac diligentius instruantur”.

Rafał NAKONIECZNY
(Poznań, UAM)

TERMINOLOGIA EPISKOPALNA W *DE SYNODIS* HILAREGO Z POITIERS

Zredagowane ostatecznie w formie listu pismo Hilarego *De synodis* (358/359) jest w swojej genezie reakcją przebywającego na wygnaniu biskupa na chwalebne – w jego odczuciu – postępowanie części episkopatu galijskiego, przeciwnej deklaracji z Sirmium (357). Z tej racji uzasadnione, i przynoszące ciekawe spostrzeżenia, jest pytanie o zastosowaną przez autora terminologię, dotyczącą życia i funkcjonowania Kościoła¹, a w sposób szczególny pytanie o występującą w tym dziele terminologię episkopalną.

Zgodnie z praktyką epistolografii starożytnej autor zwraca się do adresatów listu jak najpiękniej, używając zwrotów: *fratres dilectissimi et beatissimi* (adres)², *fratres carissimi*³ (oboczność: *charissimi*⁴), *beati in Domino*⁵, wielokrotnie zwraca się do czytelników samym *fratres*⁶ lub też samym przymiotnikiem *charissimi*⁷. Używając tych „braterskich” określeń, Hilary myśli, rzecz jasna, o biskupach (*episcopi*), do których kieruje swoje słowa. Nim zajmiemy się wspomnianym terminem *episcopus*, wspomnieć należy, iż w adresie interesującego nas dzieła brak jest nazw miast Vienny i Narbo, których biskupi byli prawdopodobnie zwolennikami Saturnina z Arelate⁸. W ich miejsce

¹ Por. R. Nakonieczny, *Kościół wobec innowierców w „De synodis” Hilarego z Poitiers. Aspekt terminologiczny*, VoxP 28 (2008) t. 52, 699-711.

² Por. Hilarius Pictaviensis, *De synodis*, PL 10, 479: „Dilectissimis et beatissimis Fratribus et coepiscopis”.

³ Por. tamże 28, PL 10, 501: „Haec quidem, Fratres carissimi”.

⁴ Por. tamże 27, 73, 92 i in. Ostatnie słowa *De synodis* (92, PL 10, 546) to również piękna apostrofa *Fratres charissimi*: „Egressus sum, Fratres charissimi, humanae scientiae pudorem”.

⁵ Por. tamże 63, PL 10, 523B: „Sed inter haec, o beati vos in Domino et gloriosos, qui perfectam atque apostolicam fidem conscientiae professione retinentes”.

⁶ Por. np. tamże 91, PL 10, 543: „Oro vos, Fratres, adimite suspicionem”.

⁷ Por. np. tamże 77, PL 10, 530: „Exposita, charissimi, unius substantiae, quae graece homou-sion dicitur”.

⁸ Por. M. Meslin, *Hilaire et la crise arienne*, w: *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968 à l’occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire, Paris 1969, 28; zob. też J. Doignon, *Les plebs de la Narbonnaise et la „comunio” d’Hilaire de Poitiers durant la crise arienne du milieu du IV^e siècle en Gaule*, REAug 80 (1978) 95-107.

Hilary wymienia wśród adresatów *De synodis* – lud (*plebs*) i duchowieństwo (*et clerici*) wspomnianych gmin chrześcijańskich.

Naturalnym sposobem zwracania się do czytelników jest występujący w całym tekście (przede wszystkim w rozdziałach o mniej historycznym charakterze, czyli 1–10 i 64–92, a także w ożywiających lekturę dokumentów komentarzach Hilarego), zaimek osobowy *vos* oraz dzierżawczy *vester* we wszelkich możliwych formach deklinacyjnych oraz druga osoba pluralis czasowników.

1. *Comparticipes exilii*. Warto zwrócić uwagę na fragment 2. rozdziału, w którym Hilary w następujący sposób wyraża swą radość z otrzymania listu od biskupów galijskich, a zwłaszcza z jego pocieszającej treści:

„Sed beatae fidei vestrae litteris sumptis, quarum lentitudine ac raritate de exilii mei et longitudine et secreto intelligo constituisse: gratulatus sum in Domino, incontaminatos vos et illaesos ab omni contagio detestandae haereseos perstitisse, vosque *comparticipes exilii mei*, in quod me Saturninus, ipsam conscientiam suam veritus, circumvento imperatore detruserat, negata ipsi usque hoc tempus toto iam triennio communione, fide mihi ac spiritu cohaerere”⁹.

Adresaci listu, biskupi, którzy wcześniej z różnych względów podporządkowali się Saturninowi z Arelate – choć ujmując to w myśl dyscypliny kościelnej należałoby raczej w tym miejscu napisać: którzy nie sprzeciwili się swemu metropolicie – ci, których głosy i podpisy wsparły arianizm w Galii, a obecnie zaczynają naprawiać swój błąd, zostają teraz przez wygnanego przed kilku laty nieposłusznego biskupa Pictavium nazwani niespodziewanie serdecznie „współwygnañcami”, „współuczestnikami wygnania” (*comparticipes exilii*). Ten piękny zwrot argumentuje dalsza część zdania, w której pisze Hilary o swoim związku z biskupami Galii na płaszczyźnie wiary i ducha (*fide ac spiritu cohaerere*). Można uznać użycie zwrotu *comparticipes exilii mei* jedynie za dyplomację, złagodzenie i tak delikatnego zarzutu długiego milczenia biskupów galijskich, który obserwujemy w tekście kilka linii wyżej, albo dyskretną formę pojednania, wyraz przebaczenia faktu, iż nie okazali Hilaremu wsparcia ani przed ani w czasie wygnania, nie stawiali też żadnego oporu arianizmowi. Jednakże nie widzę powodu, by nie uznać, iż słowa te płynęły Hilaremu prosto z przepełnionego radością serca. Wskazuje na to także częstotliwość radosnych wykrzykników i użycie w nich czasowników *gaudere* i *gratulari*. Przecież *De synodis* stanowi odpowiedź nie tylko na pismo biskupów Galii, ale także na opisane w ich liście (listach) wydarzenia, głównie zerwanie komunii z Saturninem. Po swoim powrocie do Galii Hilary naocznie się przekonał, iż biskupi tutejsi, choć wcześniej ustąpili wobec przymusu, byli ludźmi autentycznej wiary.

⁹ *De synodis* 2, PL 10, 481.

2. Incontaminati – illaesi. W kompozycji *De synodis* dostrzec można pewną kłamrę spinającą całe pismo, a mianowicie 1 i 92; w obu tych krańcowych rozdziałach autor określił siebie jako sługę Chrystusa, pozostającego na służbie (wojskowej) Kościoła. W tych samych fragmentach swego listu Hilary oddaje również wspomnianą wyżej cechę kolegów z episkopatu galijskiego, jaką jest czystość ich wiary, za pomocą pary terminów *incontaminati et illaesi*:

„Gratulatus sum in Domino, *incontaminatos vos et illaesos* ab omni contagio detestandae haereseos perstitisse”¹⁰;

„Deus et Dominus noster *incontaminatos vos et illaesos* in diem revelationis reservet opto, Fratres charissimi”¹¹.

Odnosnie do przymiotnika *incontaminatus* stwierdzić należy, iż w tym dziele Hilarego występuje tylko w dwu cytowanych wyżej tekstach kłamrowych¹². Denotuje bardzo plastycznie człowieka w specyficznym sensie czystego, nie splamionego, nie dotkniętego brudem (*contamen*) niewiary, czy też niewłaściwej wiary.

Termin *illaesus* oznaczający w powyższym kontekście człowieka, którego duchowa, religijna sfera nie została w niczym uszkodzona (jako negacja imiesłowu czasownika *laedere*), występuje w tekście dzieła pięciokrotnie. Dwa przypadki użycia tego terminu już znamy, trzeci odnajdujemy w serii radosnych wykrzykników adresowanych do biskupów Galii:

„O gloriosae conscientiae vestrae inconcussam stabilitatem! O firmam fidelis petrae fundamine domum! [...] O intemeratae voluntatis illaesam imperturbatamque constantiam!”¹³.

Choć *illaesus* nie łączy się tu bezpośrednio z zamkiem osobowym *vos*, lecz wraz z *imperturbatus* odnosi się do *constantia*, retorycznie nagromadzone przez Hilarego akuzatywy (*accusativus exclamationis*) mają oczywiście za zadanie wyrażenie aprobaty wobec adresatów pisma poprzez skierowanie pochwał ku abstrakcyjnym pojęciom: *stabilitas*, *domus* i *constantia*. W kolejnym rozdziale, będącym kontynuacją pochwał kierowanych w stronę biskupów, czytamy:

„Vicistis enim, Fratres, cum ingenti fidei communis gratulatione: et geminam habuit illaesae constantiae vestrae honor gloriam, de integritate scilicet conscientiae, et de exempli auctoritate”¹⁴.

Obserwujemy tu zatem identyczną sytuację: gramatycznie rzeczownikowi *constantia* przypisany jest przymiotnik *illaesus*, ale epitet ten wraz z pozosta-

¹⁰ Tamże 2, PL 10, 481.

¹¹ Tamże 92, PL 10, 546.

¹² Por. *De Trinitate* I 36; VI 35; IX 51; X 5; XII 57.

¹³ *De synodis* 2, PL 10, 483B.

¹⁴ Tamże 3, PL 10, 484.

łymi określeniami odnosi się zasadniczo do adresatów. Piąty przypadek użycia przez Hilarego badanego obecnie terminu występuje w kontekście pierwszego synodu w Sirmium i nie pełni już funkcji określającej wobec człowieka, więc pozostaje poza naszym zainteresowaniem¹⁵.

3. (Co-)episcopus. Jak wspomniano wyżej, adresatami *De synodis* byli przede wszystkim biskupi. W pierwszych słowach tego dzieła Hilarego czytamy:

„Dilectissimis et beatissimis Fratribus et coepiscopis, provinciae Germaniae primae, et Germaniae secundae, et primae Belgicae, et Belgicae secundae, et Lugdunensi primae, et Lugdunensi secundae, et provinciae Aquitanicae, et provinciae Novempopulanae [...] et provinciarum Britanniarum episcopis”¹⁶.

Do kolegów w episkopacie galijskim odnosi nasz Autor termin *coepiscopus* zaznaczając w ten sposób, iż – choć przebywa na wygnaniu – czuje się cały czas częścią wspólnoty kościelnej, którą musiał opuścić na czas nieokreślony. Warto tu także przypomnieć, że mimo nieobecności Hilarego, Pictavium nie miało nowego biskupa. Biskupów Brytanii tytułuje nasz Autor pomijając, co zrozumiałe, neologizujący prefix „co-”. Termin *coepiscopus* występuje w tekście *De synodis* tylko w tym cytowanym fragmencie, gdy brać pod uwagę słowa samego Hilarego. Pojawia się on także w przytoczonym jako dokumencie łacińskim tekście „błuźnierczej” uchwały synodu w Sirmium (357), podpisaną nieszczęśliwie przez Hozjusza z Cordoby i Polamiusza:

„[...] praesentibus sanctissimis fratribus et coepiscopis nostris Valente, Ursacio et Germinio”¹⁷.

Dla autora czy autorów przyjętego w Sirmium tekstu, „współ-biskupami” byli trzej najwięksi, obok Saturnina z Arelate przeciwnicy Hilarego: Walens z Mursy, Ursacjusz z Singidunum i Germinius, których on sam z pewnością tym tytułem by nie zaszczylił.

Inną formę wyrażenia idei braterstwa czy piastowania tego samego urzędu widzimy w ustępie następującym:

„Necessarium mihi ac religiosum intellexi, ut nunc quasi episcopus episcopis mecum in Christo communicantibus salutaris ac fidelis sermonis colloquia transmitterem”¹⁸.

¹⁵ Por. tamże 39, PL 10, 512-513: „Necessitas et tempus admonuit eos, qui tum convenerant, per multiplices quaestiones latius ac diffusius expositionem fidei ordinare; quia multis et occultis cuniculis in catholicam domum ea, quae per Photinum renovabatur, haeresis tentaret irrepere: ut per singula genera intemeratae et illaesae fidei, unicuique generi haereticae ac furtivae fraudulentiae contraheretur”. W dziele *De Trinitate* z kolei oba omawiane przymiotniki odnosi Hilary do *Trinitatis sacramentum* (I 36).

¹⁶ *De synodis*. Introd., PL 10, 479.

¹⁷ Tamże 11, PL 10, 487.

¹⁸ Tamże 2, PL 10, 481

W słowach tych, pisanych przez wygnanego biskupa do innych biskupów, którzy pozostali w swych stolicach, uderzające jest użycie sformułowania *quasi episcopus*. *Quasi* w sposób zdecydowany osłabia rzeczownik, który poprzedza. Jak rozumieć to wyrażenie? Czy Hilary miał wątpliwości co do tego, czy może określać siebie mianem *episcopus* skoro nie stoi już na czele żadnej gminy? Może nie przypuszczał, nawet pisząc te słowa, że kiedykolwiek cesarz pozwoli mu na powrót do Pictavium. Ale przypuszczam, że nie to miał na myśli, tym bardziej, że wielokrotnie podkreśla swą łączność duchową, ale i pośrednio swą równość z innymi biskupami. Obserwujemy tu raczej delikatnie wyrażony żal, a może i tęsknotę za rodzinnymi stronami. Hilary ma przecież świadomość, że adresaci listu przeczytają go w swych miastach w momencie, gdy on sam przebywa na drugim krańcu wielkiego Imperium. Michael Durst¹⁹ opowiada się za tłumaczeniem *quasi episcopus* jako „in meiner Eigenschaft als Bischof”. Takie podejście do użytego przez Hilarego zwrotu pozwala zatem odczytać go jako informację: „jestem biskupem jak wy, ale znajduję się w innej niż wy, specyficznej sytuacji, daleko od swej gminy”.

Bynajmniej nie jest jednak tak, by Hilary uważał się za jedynego sprawiedliwego, który cierpi dla słusznej sprawy. O praktyce usuwania ze stolic niepokornych biskupów zaświadcza kilkakrotnie:

„Homines enim perversi eo usque proruperant, ut cum hoc ipsi praedicare publicae non auderent, Imperatorem tamen fallerent ad audiendum. Fefellerunt enim ignorantem regem, ut istiusmodi perfidiae fidem bellis occupatus exponeret, et credendi formam Ecclesiis nondum regeneratus imponeret. Contradictentes episcopos ad exilium coegerunt”²⁰.

Wzmiankę o banicjach biskupów odnajdujemy także w innym dramatycznym opisie sytuacji ówczesnego Kościoła:

„Nam post multum et gravem omnium nostrum ob eas res, quae irreligiose ab impiis gerebantur, dolorem, ex eo intra nos tantum communio dominica continetur, ex quo his perturbationibus vexari Ecclesia coepta est, ut exsulent episcopi, demutentur sacerdotes, plebes terreantur, fides periclitetur, humano arbitrio ac potestate doctrinae dominicae decreta statuantur”²¹.

Wyjaśniając swym kolegom z Galii, przyczyny zwoływania tak licznych synodów na Wschodzie i ciągłych prób nowego sformułowania podczas nich wyznań wiary, wspomina znów o sytuacji biskupów, którzy znając wolę i teologiczne sympatie władcy, ośmielili się nie podporządkować i pozostać wiernymi symbolowi nicejskiemu:

¹⁹ Por. M. Durst, *Die „Epistula de synodis” des Hilarius von Poitiers – Probleme der Textkonstitution*, w: *Textsorten und Textkritik*, Wien 2002, 61.

²⁰ *De synodis* 78, PL 10, 531.

²¹ Tamże 4, PL 10, 483.

„Nam tantum Ecclesiarum Orientalium periculum est, ut rarum sit huius fidei (quae qualis sit, vos iudicate) aut sacerdotes aut populum inveniri. Male enim per quosdam impietati auctoritas data est: et exsiliis episcoporum, quorum causam non ignoratis, vires auctae sunt profanorum. Non peregrina loquor, neque ignorata scribo: audiui ac vidi vitia praesentium, non laicorum, sed episcoporum”²².

4. Episcopatus. W tekście *De synodis* używa Hilary również pochodnego od *episcopus* rzeczownika *episcopatus*. Nie odnosi się on jednak do bliższego nam dziś pojęcia „ogół biskupów na danym terytorium”, lecz oznacza funkcję bądź urząd konkretnego biskupa. Termin ten nie występuje w pismach Hilarego zbyt często²³, w naszym dziele natomiast obserwujemy go trzykrotnie. We wstępie do opisu synodu w Sirmium (r. 351) czytamy:

„Consequens autem est, ut eam nunc fidem retractemus, quae non olim cum Photinus episcopatu deiectus est, conscripta est”²⁴.

Ze względu na swe heretyckie przekonania Fotyn z Sirmium został pozbawiony przez synod i pozbawiony urzędu biskupa (*episcopatu deiectus est*); wszystko to działo się wówczas w obecności cesarza Konstancjusza. Drugi natomiast raz odnosi Hilary termin *episcopatus* do samego siebie w końcowym fragmencie swego traktatu *De synodis*:

„Et humilitatis meae immemor, de tantis ac tam reconditis rebus, et ad usque hanc aetatem nostram intentatis ac tacitis amore vestri coactus haec scripsi, et quae ipse credebam locutus sum: conscius mihi, hoc me Ecclesiae militiae meae stipendium debere, ut per has litteras, episcopatus mei in Christo vocem, secundum doctrinas evangelicas, destinarem”²⁵.

Przytoczone wyżej dwa fragmenty, zawierające rzadko używany termin *episcopatus*, rzucają nowe światło na ukazany przeze mnie problem zwrotu *quasi episcopus*. Widoczna jest teraz dla nas różnica między Fotynem, który ze względów doktrynanych, jako heretyk, został pozbawiony urzędu biskupa (*episcopatu deiectus est*), a naszym Hilarym, który ze względów politycznych – bo herezji nikt mu nie zarzucił, co najwyżej nieposłuszeństwo w kwestiach wiary, o których decydować chciał sam cesarz – udaje się na banicję do Frygii, nie będąc usuniętym z funkcji biskupa galijskiego Pictavium. Podczas jego

²² Tamże 63, PL 10, 522.

²³ R.J. Kinnavey w swej pracy, poświęconej terminologii wybranych dzieł Hilarego z Poitiers (*The vocabulary of St. Hilary of Poitiers as contained in Commentarius in Matthaeum, Liber I Ad Constantium and De Trinitate. A morphological and semasiological study*, Washington 1935, 69, 71 i 223), nie zanotował ani jednego przypadku użycia badanego obecnie rzeczownika, w odróżnieniu od terminów *episcopus* oraz *episcopalis*.

²⁴ *De synodis* 37, PL 10, 509.

²⁵ Tamże 92, PL 10, 546.

czteroletniej nieobecności wspomniana gmina chrześcijańska nie otrzymała nowego pasterza, stąd też uzasadnione i słuszne jest, że Hilary piszący o sobie w początkowej części dzieła *quasi episcopus*, tu – rzecz jasna w konkretnym, choć niewyartykułowanym, odniesieniu do Pictavium – określa swą funkcję mianem *episcopatus meus*.

5. Episcopale ministerium. Inny sposób wyrażenia *episcopatus* w omówionym wyżej znaczeniu znajdujemy w tekście następującym:

„Quamquam enim responderi litteris vestris necessarium fuerit, quibus communionem mihi dominicam fidei vestrae scriptis miseratis; et quidam etiam ex vobis ad synodum quae in Bithynia futura videbatur acciti, firmissima fidei constantia intra communionem se meam continentes, a caeteris extra Gallias abstinerent: et dignum sane erat episcopali ministerio ac voce, in tanto haereticorum furore, aliqua vobiscum per litteras piae fidei consilia conferre”²⁶.

Odnosząc do swej posługi biskupiej używa tu Hilary określenia *episcopale ministerium*, co przywodzi na myśl inne sformułowania, którymi określa autor siebie samego (*servus Christi*) oraz rozumienie swego miejsca i roli w Kościele (*Ecclesiae militiae stipendium*).

6. Sukcesja. Po raz trzeci natrafić można na rzeczownik *episcopatus* w niezwykle ciekawym i ważnym fragmencie badanego przez nas pisma. Hilary zwraca się ze swoistą adhortacją do biskupów Wschodu, którzy byli zwolennikami określenia *ἐπισκοπῆς*:

„Oro vos, Fratres, adimite suspicionem, excludite occasionem. Ut probari possit homoeusion, non improbemus homousion. Cogitemus tot sacerdotes sanctos et quiescentes: quid de nobis Dominus iudicabit, si nunc anathematizantur a nobis? Quid de nobis erit, qui rem eo deducimus, ut quia episcopi non fuerunt, nos quoque ne coeperimus? Ordinati enim ab his sumus, et eorum sumus successores. Renuntiemus episcopatui, quia officium eius ab anathemate sumpserimus. Date veniam, Fratres, dolori meo: impium est, quod audetis [...]. Ne damnemus patres, ne animemus haereticos. [...] Interpretati patres nostri sunt post synodum Nicaenam homousii proprietatem religiose, exstant libri, manet conscientia”²⁷.

Tekst ten jest wyjątkowo istotny, głównie z perspektywy historyka Kościoła, z dwu względów. Po pierwsze, wzywając biskupów Wschodu do przyjęcia terminu *ἐπισκοπῆς*, używa ciekawego argumentu *ad personam*. Otóż, przypomina im, że wszyscy obecnie żyjący i piastujący swe funkcje biskupi (w tym tak biskupi Wschodu, jak i sam Hilary) są następcami, sukcesorami, tych bisku-

²⁶ Tamże 8, PL 10, 485.

²⁷ Tamże 91, PL 10, 543-545.

pów, którzy na soborze w Nicei (r. 325) przyjęli wyznanie wiary. Podważenie wiarygodności tamtych ponad trzystu Nicejczyków poprzez uznanie ich *credo* za niesłuszne czy godne potępienia (*anathematizare*), byłoby jednocześnie przyznaniem, iż przekazana przez nich godność biskupia stawia pewne znaki zapytania ich sukcesorom: *Ordinati enim ab his sumus, et eorum sumus successores*. Stąd może niezbyt merytoryczne i nastawione raczej na reakcję zgoda nie teologiczną pytania wyłaniające się z tej adhortacji: „czy na pewno chcesz potępić tego, który przekazał tobie godność biskupią?”. Ten argument, stanowiący *huiusmodi* pułapkę na przeciwników Nicei, musiał spodobać się samemu Hilaremu, bo powtórzy go jeszcze w innym swym dziele²⁸, co więcej, zauważyć go można również u Atanazego²⁹.

Po wtóre, wartość tego fragmentu *De synodis* polega na świadectwie dotyczącym samej sakry biskupiej³⁰, a konkretnie problemu ważności święceń. Aż do czasów Augustyna kwestią sporną pozostawała bowiem ważność święceń biskupich przyjętych z rąk ekskomunikowanego biskupa. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię M. Figury, dotyczącą takiej sytuacji: „Das Traditionszeugnis geht in die Richtung, daß die Weihe nicht ungültig ist, doch der Geweihte die Würde (*honor*) des Bischofsamtes nicht besitzt und deshalb sein Amt nicht ausüben darf. [...] Wer das Bischofsamt von einem exkommunizierten Bischof empfangen hat, ist nicht im Vollsinn Bischof, weil ihm die Gemeinschaft mit der Gesamtkirche fehlt.”³¹ Cytowany autor wykazuje w swej pracy, iż sukcesja apostołska w rozumieniu Hilarego, jako „weitergegeben durch den Ordinationsakt” jest osobnym zagadnieniem od prawno-moralnego pytania o wspomniany *honor* biskupiego urzędu, gdyż „Würde und Ehrenstellung des bischöflichen Amtes besitzt jedoch nur, wer in Gemeinschaft mit dem rechtläubigen Episkopat steht”³². Przypomnienie serii synodów semiariańskich – w Arelate (353), Mediolanie (355) i Biterrae (356), podczas których biskupi potępiłi Nicejczyka Atanazego Aleksandryjskiego, rodzi pytania o kryteria ortodoksji episkopatu (czy polega ona na prostym prawie większości w głosowaniach?), ale tego typu wątpliwości nie wchodzą w zakres niniejszej analizy terminologicznej.

7. Konteksty użycia terminu *episcopus*. Jak wskazuje sam pełny tytuł badanego przez nas dzieła *Liber de synodis seu de fide Orientalium*, celem Hilarego jest ukazanie czytelnikom w sposób możliwie przystępny wiary – głównie w sensie sprecyzowanych podczas synodów prawd wiary i użytej w dokumentach

²⁸ Por. *Contra Constantium Imperatorem* 27, PL 10, 602-603.

²⁹ Por. Athanasius, *De synodis* 13, 2, PG 26, 704.

³⁰ Wiemy już od Hipolita Rzymskiego (*Traditio apostolica* 2-3), iż święcenia diakonatu, prezbiteratu i święcenia biskupie w swej formie zewnętrznej polegały od początku na nałożeniu rąk na głowę kandydata i odmówieniu stosownej modlitwy.

³¹ M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg – Wien 1984, 269.

³² Tamże, s. 269-270; por. także A. Ehrhardt, *The Apostolic succession in the first two centuries of the Church*, London 1953.

terminologii – wypracowanej i zaaprobowanej przez biskupów Wschodu. Nic więc dziwnego, że to oni są niejako bohaterami tego pisma, natomiast badania kontekstów i koniunkcji, w jakich występuje w tekście rzeczownik *episcopus*, pozwalają stwierdzić, iż najczęściej do czynienia mamy tu właśnie z wyrażeniem *episcopi Orientales*³³, bądź samym *Orientales*³⁴ (jest to figura gramatyczna *omissio*, gdyż w każdym przypadku domyślny rzeczownik *episcopi* nadaje właściwy sens); w jednym zaś miejscu pisze Hilary *episcopi Orientis*³⁵.

Autorzy poszczególnych symboli wiary, jak i uczestnicy synodów, często pozostają w dziele Hilarego anonimowi. Odnośnie do badanego obecnie użycia terminu *episcopus* – a to do tej kategorii należeli ludzie, o których mowa – zauważyć można wielokrotne koniunkcje tego rzeczownika z liczebnikiem, bądź innym wyrazem wskazującym na liczbę zebranych biskupów. Tak więc konkretną informację dotyczącą uczestników synodu w Antiochii zawiera zdanie:

„Exposuerunt qui adfuerunt episcopi nonaginta septem, cum in suspicionem venisset unus ex episcopis quod prava sentiret”³⁶.

Podobną dokładnością cechuje się tekst następujący:

„Male intellegitur homousion: quid ad me bene intelligentem? Male homousion Samosatenus confessus est, sed numquid melius Arii negaverunt? Octoginta episcopi olim respuerunt, sed trecenti et decem octo nuper receperunt”³⁷.

W dalszej części tej myśli Hilary snuje częste w dziełach patrystycznych rozważanie numerologiczne, odnośnie do tej drugiej liczby – trzysta osiemnaście:

„Mihi quidem ipse ille numerus hic sanctus est, in quo Abraham victor regum impiorum, ab eo qui aeterni sacerdotii est forma, benedicitur”³⁸.

Wspominając rolę swych głównych przeciwników na synodzie w Sirmium Hilary pisze:

„Sed ignoscant mihi iam duo episcopi Valens et Ursacius, quod eos pro aetate atque exercitatione sua ignorasse non credo”³⁹.

³³ Por. Hilarius, *De synodis* 3, 8 (bis), 9, 12, 27, 28, 33, 63, 66 i 77.

³⁴ Por. tamże 5, 10, 12 i 37.

³⁵ Por. tamże 1, PL 10, 479-480: „Nam cum frequenter vobis ex plurimis Romanorum provinciarum urbibus significassem, quid cum religiosis fratribus nostris Orientis episcopis fidei studii que esset”.

³⁶ Tamże 28, PL 10, 502.

³⁷ Tamże 86, PL 10, 538.

³⁸ Tamże 86, PL 10, 538-539. Hilary ma tu na myśli wydarzenie opisane w Księdze Rodzaju 14, 14: „Quod cum audisset Abram captum videlicet Loth fratrem suum numeravit expeditos vernaculos suos trecentos decem et octo et persecutus est eos usque Dan”.

³⁹ Tamże 79, PL 10, 533.

We wstępnym komentarzu do uchwał synodu w Ancyrze (358) używa Hilary zwrotu: „Orientales episcopi in unum congregati”⁴⁰. Poza tym zanotowałem dwukrotne połączenie z *pauci*: „pauci Orientales”⁴¹ oraz „pauci episcopi”⁴². Zupełnie niekonkretne jest natomiast sformułowanie „quidam Orientalium episcopi”⁴³.

Poza bardzo częstym połączeniem rzeczownika *episcopi* z *Orientales* (wyłącznie w pluralis), we fragmencie traktującym o klęsce ortodoksji w Sirmium, Hilary pisze w uniesieniu *rudes episcopi*⁴⁴. Oksfordzki tłumacz L. Pullan oddał ten zwrot dosadnie jako „rustic bishops”⁴⁵.

Ciekawe jest to, że Hilary zasadniczo nie używa terminu *episcopus* przed imieniem konkretnego biskupa. Abstrahując od cytowanego przez niego tekstu synodu z Sirmium: „praesentibus sanctissimis fratribus et coepiscopis nostris Valente, Ursacio et Germinio”⁴⁶, poza znanym nam już sformułowaniem „duo episcopi Valens et Ursacius”⁴⁷, połączenie takie obserwujemy jeszcze tylko w jednym fragmencie:

„Nam absque episcopo Eleusio et paucis cum eo, ex maiori parte Asianae decem provinciae, intra quas consisto, vere Deum nesciunt”⁴⁸.

Gdy pod koniec traktatu *De synodis* imię Eleuzjusza pojawi się ponownie, obok dwu innych biskupów Wschodu – Bazylego i Eustachiusza, nazwani oni zostaną synonimicznym zwrotem *viri sanctissimi*.

8. Synonimy terminu *episcopus*. Zaobserwowany wyżej równoznacznik terminu *episcopus*, jakim jest *vir sanctissimus*, występuje także w apostrofach, np. „Oro autem, vos, sanctissimi viri, ut cum bona venia sollicitudines meas aestimetis”⁴⁹. Gramatycznie mniej wzniosłym, lecz w rzeczy samej synonimicznym określeniem jest także *sancti viri*⁵⁰.

⁴⁰ Tamże 12, PL 10, 489.

⁴¹ Por. tamże 28, PL 10, 501.

⁴² Por. tamże 66, PL 10, 524.

⁴³ Por. tamże 3, PL 10, 482: „Nam fidei vestrae imperturbatae inconcussaeque fama, quosdam Orientalium episcopos sero iam ad aliquem pudorem nutritae exinde haereseos auctaeque commovit”.

⁴⁴ Por. tamże 79, PL 10, 532: „Excusant enim se idcirco homousion et homoeusion taceri voluisse, quia unum atque idem significari verbo utroque existimarent. Rudes credo episcopi et ignorantes homousii significationem: quasi numquam de hoc aut synodus fuisset, aut lites”.

⁴⁵ Por. *De synodis* 79, transl. W. Sanday w serii *A Select Library of the Nicene and Post-nicene Fathers of the Christian Church* 9, ed. Ph. Schaff – H. Wace, Buffalo – New York 1973, 140.

⁴⁶ *De synodis* 11, PL 10, 487.

⁴⁷ Tamże 79, PL 10, 533.

⁴⁸ Tamże 63, PL 10, 522-523.

⁴⁹ Tamże 80, PL 10, 533; por. tamże 88, PL 10, 540: „Homousion, sanctissimi viri, intelligo ex Deo Deum”.

⁵⁰ Por. tamże 77, PL 10, 530: „reliquis mihi sermo ad sanctos viros Orientales episcopos dirigendus est”.

Już w adresie *De synodis* i w licznych miejscach w dalszej części tego dzieła autor nazywa biskupów Galii *fratres*, najczęściej z dodaniem przymiotnika *carissimi* (*charissimi*). Termin *frater*, synonimiczny wobec *episcopus*, odnosi Hilary również do wspominanych z szacunkiem biskupów Wschodu:

„Nam cum frequenter vobis ex plurimis Romanorum provinciarum urbibus significassem, quid cum religiosis fratribus nostris Orientis episcopis fidei studiiue esset”⁵¹.

O powszechności użycia tego synonimu świadczy również cytowany już fragment uchwały synodu w Sirmium:

„Praesentibus sanctissimis fratribus et coepiscopis nostris Valente, Ursacio et Germinio”⁵².

W piśmie Hilarego jednakże termin *frater* występuje zasadniczo jako zwrot grzecznościowy, kierowany, jak już wspomniałem, do adresatów od pierwszych do (dosłownie) ostatnich słów listu. Co jednak bardzo ciekawe, badający terminologię innych dzieł Hilarego R.J. Kinnavey, w ogóle nie wymienia tego rzeczownika wśród różnorodnych synonimów dla *episcopus*⁵³. W epistolografii nowotestamentalnej, i ogólnie rzecz biorąc chrześcijańskiej, nazwanie adresata „bratem”, stanowi normę⁵⁴, a termin ten odnieść można do każdego chrześcijanina czytającego bądź słuchającego słów listu. Wyjątkowy jednak kontekst *De synodis*, każe nam zawęzić krąg ludzi nazwanych *fratres* do tych, którzy pełniąc funkcję kościelną nie tylko zainteresowani byli w mniejszej lub większej mierze sytuacją Kościoła, w tym wydarzeniami na poszczególnych synodach, lecz także sami biorąc udział w spotkaniach z innymi hierarchami, mogli decydować o przyjęciu bądź odrzuceniu sformułowań, dotyczących wyznawanej wiary, a to dotyczyło tylko biskupów. Na odpowiedzialność za czystość wiary i znaczenie w jej zachowaniu czynnika ludzkiego, wskazuje znany nam już tekst:

„Oro vos, Fratres, adimite suspicionem, excludite occasionem. Ut probari possit homoeusion, non improbemus homousion. Cogitemus tot sacerdotes sanctos et quiescentes: quid de nobis Dominus iudicabit, si nunc anathematizantur a nobis? Quid de nobis erit, qui rem eo deducimus, ut quia episcopi non fuerunt, nos quoque ne coeperimus? Ordinati enim ab his sumus, et eorum sumus successores. Renuntiemus episcopatui, quia officium eius ab anathemate

⁵¹ Tamże I, PL 10, 479-480.

⁵² Tamże 11, PL 10, 487.

⁵³ Por. Kinnavey, *The vocabulary of St. Hilary*, s. 223, gdzie badacz ten odnotowuje wiele innych ciekawych synonimów rzeczownika *episcopus*, nieobecnych jednak w *De synodis*, jak np.: *dispensator fidelis*, *novus Ecclesiae homo*, *Ecclesiae princeps*, *princeps populi*, *Christus indutus* i inne.

⁵⁴ Por. listy apostołskie, w których na każdym kroku napotykamy na tytuł ἀδελφοί – *fratres*.

sumpserimus. Date veniam, Fratres, dolori meo: impium est, quod audetis [...]. Ne damnemus patres, ne animemus haereticos. [...] Interpretati patres nostri sunt post synodum Nicaenam homousii proprietatem religiose, exstant libri, manet conscientia”⁵⁵.

Przytoczony tekst szczególnej zachęty i, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, agitacji na rzecz przyjęcia przez wszystkich czytelników *De synodis* nicejskiego terminu ὁμοιούσιος, zawiera kolejny – znów zaznaczyć należy wyraźnie – zdecydowanie kontekstowy, równoznacznik terminu *episcopus*, jakim jest *patres* zwykle z dodanym zaimkiem dzierżawczym *nostri*. Właśnie koniunkcja *patres* i *nostri*, w miejsce na przykład *synodi patres*, uzasadnia takie rozumienie omawianego terminu. Występując w obronie terminu ὁμοιούσιος, podpira się Hilary autorytetem jego twórców – biskupów zebranych na soborze powszechnym w Nicei. Bezpośrednie odniesienie do pierwszego soboru i jego uczestników zawiera tekst następujący:

„In synodo, quae apud Nicaeam fuit, coacti patres nostri propter eos qui creaturam Filium dicebant, nomen homousii indidissent: quod non reperiretur. Quod a vobis dictum satis miror. Si enim homousion propter novitatem repudiandum sit; vereor ne et homoeusion periclitetur, quia nusquam scriptum reperitur”⁵⁶.

W tym samym kontekście pojawia się raz jeszcze inne określenie ojców Soboru Nicejskiego:

„Male intellegitur homousion: quid ad me bene intelligentem? Male homousion Samosatenus confessus est: sed numquid melius Arii negaverunt? Octoginta episcopi olim respuerunt; sed trecenti et decem octo nuper receperunt. [...] Gravis auctoritas est veterum: numquid horum levis sanctitas est?”⁵⁷.

Wątpliwej świętości sukcesorów (obecnie pełniących swój urząd) przeciwstawia zatem autor powagę ich poprzedników – biskupów (*veteres*).

Otrzymujemy w ten sposób następujący aparat terminologiczny: biskupi (*episcopi*) będący adresatami *De synodis* lub współcześnie żyjący nazywani są *fratres*, natomiast wspominani z szacunkiem uczestnicy soboru w Nicei *patres nostri* lub *veteres*.

Analiza tekstu pisma *De synodis* pod kątem użytej w nim terminologii pozwala na wgląd w nomenklaturę związaną z funkcją i godnością biskupa.

⁵⁵ *De synodis* 91, PL 10, 543-545.

⁵⁶ Tamże 81, PL 10, 534.

⁵⁷ Tamże 86, PL 10, 538-539.

W trakcie badań *stricte* terminologicznych pojawia się siłą rzeczy poruszony przez Hilarego temat sukcesji. Istotnym kryterium użycia synonimów rzeczownika *episcopus* jest dla Hilarego stosunek określonej przez niego osoby do Saturnina z Arelate, a w szerszym kontekście problem ortodoksji wyrażonej przez sobór w Nicei.

LA TERMINOLOGIA EPISCOPAL EN *DE SYNODIS*
DE HILARIO DE POITIERS

(Resumen)

El análisis del texto *De synodis* y de la terminología utilizada en este texto permite conocer la nomenclatura relacionada con la función y con la dignidad de obispo (*episcopus*, *episcopatus*). Durante las investigaciones puramente terminológicas aparece por la fuerza de las cosas el tema abordado por Hilario – el tema de la *sucesión*.

Un criterio importante para utilizar sinónimos del substantivo *episcopus* es para Hilario la actitud hacia respecto por la persona determinada por el a Saturnino de Arelate, y en el contexto más amplio: el problema de la ortodoxia expresado por el concilio en Nicea.

Ks. Józef NAUMOWICZ
(Warszawa, UKSW)

„SZATY ZE SKÓR”: KARA CZY RATUNEK DLA CZŁOWIEKA? PATRYSTYCZNA INTERPRETACJA RDZ 3, 21*

Wyrażenie „odzienie ze skór” nie ma konotacji zbyt optymistycznej. Zgodnie z Księgą Rodzaju, odnosi się do okryć, jakie mężczyzna i kobieta otrzymali po upadku. Oni sami poczuli się wtedy nadzy, „spletli gałązki figowe i zrobili sobie przepaski” (Rdz 3, 7). Wówczas Stwórca zapowiedział kobiecie cierpienia brzemienności i bóle rodzenia, mężczyźnie – trud zdobywania pożywienia oraz podleganie śmierci (Rdz 3, 16-19). Wtedy także „Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony szaty ze skór i przyodział ich nimi” (Rdz 3, 21). W tych okryciach zostali usunięci z raju. Były to więc szaty wygnania z krainy szczęśliwości.

Ponadto, nie chodzi tu o proste ubranie z lnu czy bawełny, jakie zazwyczaj noszono, ale ze skór. W Septuagincie, która stanowiła podstawowy tekst biblijny medytowany i wyjaśniany w okresie patrystycznym, jest mowa o δερμάτινοι χιτῶνες (łac. *tunicae pelliciae*), a więc o skórzanych chitonach czy odzieniach. Określenie to kojarzy się z martwą skórą zdjętą ze zwierząt i daną człowiekowi. Stąd autorzy patrystyczni mówili o „zwierzęcych”, „martwych” czy „śmiertelnych odzieniach”, przydzielonych po grzechu¹. Chodziło też o ubrania przylegające bezpośrednio do ciała, niemal z nim złączone. Grecki χιτών (łac. *tunica*) oznacza bowiem nie szatę zewnętrzną, jak płaszcz czy inna narzuta, ale rodzaj koszuli noszonej bezpośrednio na ciele (u mężczyzny chiton był krótki i bez rękawów, u kobiet długi do kostek i z rękawami, podtrzymywany paskiem).

* Tekst ten jest rozwinięciem referatu *Interpretacja Rdz 3,21 w pismach Grzegorza z Nyssy*, jaki wygłosiłem w 1997 r. w Krakowie na spotkaniu Sekcji Patrystycznej. Byłem wdzięczny ks. prof. Edwardowi Stańkowi za cenne uwagi, jakie wtedy zgłosił. Przeznaczając obecnie ten tekst do publikacji, dedykuję go Księdzu Profesorowi z okazji jego jubileuszu.

¹ Patrystyczne ujęcia metafizyczne „skórzanych szat” doczekały się wielu opracowań, najpełniej przedstawił je P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle: Antiche letture di Gen. 3, 21*, w: *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982), ed. U. Bianchi, Roma 1985, 433-482 (dziękuję Autorowi za przysłanie kopii swego artykułu).

Co więc otrzymali pierwsi rodzice przed wygnaniem z raju? Czy przydzielenie im „zwierzęcych” okryć oznaczało ich degradację do niższego stanu? Czy też było szatą ochronną, jaką ofiarował im Bóg?

1. Śmierć jako antidotum na grzech. Pozytywne znaczenie owym okryciom nadał Filon Aleksandryjski, który pozostawił pierwszą znaną interpretację Rdz 3, 21. Odpowiadając na pytanie: „Dlaczego Bóg sporządził odzienie ze skór dla Adama i jego żony oraz ich przyrodziół?”, żydowski egzegeta tłumaczył przede wszystkim, że Bóg mógł sporządzić owe okrycia i nie ma w tym nic niestosownego. Odrzucał opinię, jakoby było niegodne Boskiego majestatu, by sam Stwórca uczynił skórzane szaty i nimi okrywał ludzi. Jeżeli zaś Pan zaszczycił sporządzenie tego odzienia, oznacza to, że jest ono cenne:

„Szaty ze skór, właściwie sądząc, należy uważać za szlachetniejsze niż barwna tkanina purpury”².

Wartość tych okryć wynika z samego faktu, że zostały sporządzone przez Boga. Ponadto Filon dowodził, że są one elementem stworzenia i natury ludzkiej (o tym powiemy w następnym rozdziale). W każdym razie nie rozważał on nałożenia skórzanych szat w perspektywie ukarania pierwszych ludzi. Widział w tym raczej potwierdzenie stwórczego i dobroczynnego działania Boga.

Taka odpowiedź nie wystarczała w kontekście chrześcijańskim, gdy należało zmierzyć się z problemem skutków upadku pierwszego człowieka (myśl żydowska nie знаła pojęcia grzechu pierworodnego). Stąd inną wizję zaprezentował Ireneusz z Lyonu. Zwrócił on uwagę, że w biblijnym opisie wygnania z raju pojawiają się dwa okrycia: najpierw sam człowiek, pełen bojaźni i wstydu po swym grzechu, zakrył się liśćmi figowymi. Sporządził on tego rodzaju ubranie, „choć istniało wiele innych liści, które były mniej dokuczliwe dla ciała”. Wybrał jednak odzienie, które, według Ireneusza, nie daje ciału żadnej przyjemności, ale je kłuje i uwiera. Przyjął je zatem na znak pokuty. Nie mógł jednak zapewnić – dodaje biskup Lyonu – że ta pokuta się skończy:

„Człowiek nosiłby to ubranie zawsze, upokarzając samego siebie, jeśliby Pan, który jest miłosierny, nie odział ich w szaty ze skóry zamiast liści figowych”³.

Stwórca zatem sporządził skórzane szaty, którymi zastąpił okrycie z liści figowych, jakie pierwsi ludzie nałożyli sobie sami. Nadając im nowe odzienie sprawił, że nie zostali oni skazani na nieustanną pokutę i wieczne pozbawienie raju. Doprowadził bowiem do tego – wyjaśnia dalej Ireneusz – że grzech w człowieku nie pozostał na zawsze, a zło mogło być uleczone. Bóg bowiem

² Philo Alexandrinus, *Quaestiones et solutiones in Genesim* (e versione armeniaca) I 53, ed. Ch. Mercier, Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 34A, Paris 1979, 120-122.

³ *Adversus haereses* III 23, 5, Sch 211, 458-460 (tłum. własne).

„wprowadził śmierć”, sprawiając, że ciało ulega rozkładowi, kładąc w ten sposób kres złu⁴. Przez zmartwychwstanie ciała natomiast – jak autor *Adversus haereses* dowodził w dalszych księgach dzieła – człowiek wraca do wiecznej szczęśliwości. Ireneusz zawarł tu zupełnie nową i ciekawą intuicję teologiczną: nadanie skórzanych okryć jest aktem Bożego miłosierdzia. Wprawdzie szaty te są martwe i oznaczają element śmiertelny w człowieku, jednak umożliwiają mu wyzwolenie się ze skutków grzechu i powrót do raju. Stwórca wprowadził śmierć doczesną, by można było uniknąć śmierci wiecznej.

Taka interpretacja Ireneusza wypływała z jego ogólnej wizji historii zbawienia. Pozwalała mu także w polemice z gnostykami bronić dobroci Boga Stwórcy. Taka obrona była ważnym zadaniem autorów chrześcijańskich w końcu II wieku. Podjął ją Tertulian w traktacie *Przeciw Marcjonowi*. Potwierdzał on, że nadanie skór stanowi jeden ze skutków upadku człowieka. Nie zgadzał się jednak z Marcjonem, że skutki te są dowodem, iż Stwórca jest surowy i okrutny. Bóg bowiem, zgodnie ze swą naturą, okazuje przede wszystkim dobroć i udziela błogosławieństwa, a jedynie wtedy, gdy pojawiają się powody ku temu, objawia swą doskonałą sprawiedliwość. Stąd człowiek dopiero po grzechu musi trudzić się i cierpieć, a wcześniej otrzymywał same łaski, dopiero od tego momentu wszedł w obszar śmierci, a przedtem cieszył się życiem, dopiero „odtąd w skórzanych szatach (*exinde in scorteis vestibus*), wcześniej był nagi bez skrzepowania”⁵. Tertulian ograniczył się zatem do wzmianki o nadaniu odzienia ze skóry. Chodziło mu bowiem jedynie o pokazanie – zgodnie z celem apologii – że skutki pierwszego grzechu, uciążliwe dla człowieka, można pogodzić z Bożą dobrocią.

Jednak to wizja Ireneusza, o wiele głębsza, traktująca „skórzane okrycia” jako oznakę śmiertelności, znalazła swych kontynuatorów. Przyjęli ją następni autorzy, chociaż nie zawsze tak wyraźnie eksponowali, że nadanie tych szat wynika z Bożego miłosierdzia. W zachowanym fragmencie komentarza do Księgi Rodzaju Hipolit Rzymski stwierdza jedynie, że człowiek, popełniając grzech prowadzący do śmierci, sam stał się śmiertelny. Bóg natomiast uczynił „śmiertelne okrycie”, które oznacza wprowadzenie do ciała zepsucia i podlegania zniszczeniu (*φθορά*)⁶. Fragment ten jest zbyt krótki, by dokładnie odczytać myśl egzegety. Mówi on jednak o dwóch rodzajach śmierci. Można więc wyciągnąć wniosek, że śmierć doczesna, jaką wprowadził Bóg, stanowi drogę do wybawienia od śmierci wiecznej, na którą zasłużył człowiek.

Być może jednak Hipolit, jak niektórzy inni autorzy patrystyczni, jedynie wymieniali nadanie skórzanych okryć wśród skutków ludzkiego upadku, nie

⁴ Por. tamże III 23, 6, SCh 211, 462.

⁵ Tertullianus, *Adversus Marcionem* II 11, 2, CCL 1, 488, tłum. własne; por. też tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, 82.

⁶ Por. Hippolytus, *In Genesim* fragm. 6, GCS I/2 53, tłum. własne: „Czyni śmiertelne okrycie temu, który stał się śmiertelnym z powodu grzechu. Skóra wokół ciała oznacza zniszczalność tego, który miał grzechy śmiertelne”. Z tego fragmentu nie wynika, że śmiertelność została nadana – jak pisze P.F. Beatrice (*Le tuniche di pelle*, s. 449) – „jako kara” (*come punizione*) za grzech.

starając się określić, czy oznaczało ono karę dla człowieka czy ratunek dla niego. Podobnie Orygenes w *Homiliach o Księdze Kapłańskiej* wyjaśniał tylko, że skórzane szaty wymienione w Księdze Rodzaju (3, 21) łączą się ze śmiertelnością, ponieważ pochodziły z martwych zwierząt. Dodawał, że w takie odzienia, które są znakiem śmiertelności i słabości, „należało ubrać człowieka po grzechu”⁷. Nie wyjaśniał jednak, dlaczego ten „znak” „należało” człowiekowi nadać i jakie miał on znaczenie zbawcze.

Natomiast we fragmencie komentarza do Księgi Rodzaju, przekazanym przez Teodoretę z Cyru, Orygenes wysuwał wątpliwości, czy skórzane szaty mogą oznaczać śmiertelną kondycję człowieka. W takim ujęciu bowiem Bóg był twórcą podlegania śmierci i On spowodował, że pierwsi ludzie otrzymali śmiertelne okrycia. Trudno natomiast, twierdził aleksandryjski egzegeta, „przekonująco wykazać, jak to się dzieje, że Bóg, a nie grzech, wywołał śmiertelność tego, kto zgrzeszył”. Do tej wątpliwości Orygenes dodał drugą: śmiertelność nie mogła być dodana dopiero po upadku, gdyż Adam miał ziemską postać ciała jeszcze przed grzechem (już wtedy mówił, że ma ciało i kości, z których powstała kobieta), a naturalną cechą ciała i materii jest podleganie zniszczeniu i śmierci⁸. Wobec tego nie można interpretować skórzanych okryć jako śmiertelności nadanej po upadku. Wysuwając te zastrzeżenie, Orygenes stawiał ogólniejsze pytanie: jak przydzielenie człowiekowi śmierci można pogodzić z miłosierdziem Boga wobec ludzkości. Sam nie podawał odpowiedzi. Kwestię tę szerzej wyjaśniali dopiero autorzy IV wieku, zwłaszcza kapadoccy, którzy rozwinęli koncepcję Ireneusza z Lyonu.

Już wcześniej jednak po linii Ireneusza poszedł Metody z Olimpu. Polemizując z Orygenesem stwierdzał, że skórzane ubrania oznaczają „śmiertelność zapożyczoną z natury bezrozumnej i daną człowiekowi”. Zostały one przydzielone po to, by pozwolić człowiekowi, przez rozkład ciała, położyć kres złączonego z nim zła, które w przeciwnym razie dręczyłoby go na wieczność⁹. Ponieważ Adam, „będąc istotą nieśmiertelną popadł w zło”, „dlatego właśnie Bóg Wszechmocny sporządził owe odzienia ze skóry, aby wraz z rozkładem ciała unicestwiło się całe wrodzone mu zło”¹⁰. Metody nie miał trudności, by twierdzić, że Stwórca uczynił śmierć, a raczej ją dodał po grzechu człowieka:

⁷ Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 6, 2, SCh 286, 276, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/2, Warszawa 1984, 75: „W takie bowiem «odzienie skórzane» należało ubrać grzesznika; ono symbolizowało jego śmierć, którą otrzymał za grzech, oraz słabość, która pochodziła ze skażenia ciała”.

⁸ Por. Theodoretus, *Quaestiones in Genesim* 39, PG 80, 140C-141A = PG 12, 101. Teologiczne znaczenie całego fragmentu Orygenesisa dokładnie omówił M. Szram w rozprawie: *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 271-276.

⁹ Por. Methodius, *De resurrectione* I 38, 5; 40, 5-6; 43-44, GCS 27, 281-185 i 291-291 (fragmenty traktatu Metodego zachował Epifaniusz w swym dziele *Panarion* (64, 12-62).

¹⁰ Photius, *Bibliotheca* cod. 234, PG 103, 1112B, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 3, Warszawa 1994, 179 (parafraza i streszczenie traktatu Metodego *O zmartwychwstaniu*).

„Bóg ustanowił śmierć dla unicestwienia grzechu i dla naszego dobra, aby grzech, który powstał w nas, kiedy byliśmy nieśmiertelni, nie stał się, jak mówiłem, nieśmiertelny”¹¹.

Śmierć wyznacza zatem granicę zła. Dzięki niej także ciało, przez zmartwychwstanie, może mieć ponownie udział w nieśmiertelności¹². Została zatem potwierdzona wizja Ireneusza: skórzane szaty, oznaczające śmiertelność, zostały przydzielone „dla unicestwienia grzechu i dla naszego dobra”.

Generalnie pierwsi autorzy chrześcijańscy nie rozpatrywali nadania skórzanych okryć jako kary za upadek człowieka; raczej podkreślali pozytywny aspekt ich nadania. Nie wystarczało jednak powtórzyć opinii Filona Aleksandryjskiego, że ich wartość wynika z samego faktu stworzenia. Żydowski egzegeta bowiem, nie znając pojęcia grzechu pierwotnego, nieco inaczej rozpatrywał problem upadku pierwszych ludzi. Autorzy chrześcijańscy wymieniali nadanie tych szat wśród skutków pierwszego grzechu, ale skupiali się na trwałości tych konsekwencji oraz na możliwości powrotu do pierwotnej szczęśliwości. Do interpretacji chrześcijańskiej najwięcej wniósł Ireneusz z Lyonu, który pierwszy stworzył koncepcję tych okryć i śmierci jako antidotum czyli lekarstwa na grzech.

2. Ludzkie ciało, Boża kara i miłosierdzie. Więcej problemów w okresie patrystycznym stawiało rozumienie skórzanych okryć jako ludzkiej cielesności. Takich trudności nie miał jeszcze Filon Aleksandryjski, który pierwszy podał tego rodzaju interpretację. Według niego, szaty dotyczą „w sensie przenośnym rzeczywistej skóry, czyli naszego ciała”.

Ich nadanie natomiast, według Filona, wynika z procesu twórczego opisanego w Biblii, w którym można wyróżnić kolejne fazy powstawania trzech komponentów człowieka: rozumu, zmysłów, cielesności. Bóg stworzył najpierw intelekt i nazwał go Adamem (Rdz 1, 26), potem ukształtował zmysły i dał im nazwę „Życie” (nawiązanie do stworzenia Ewy, Rdz 2, 7), wreszcie „z konieczności stworzył także ciało, symbolicznie nazywając je szatą ze skóry” (Rdz 3, 21)¹³. Tak więc w trzeciej fazie, umysł i zmysły zostały okryte ziemskim ciałem, jakby skórzanymi szatami.

Ta interpretacja pozwalała połączyć w całość trzy teksty o powstaniu człowieka zawarte w Księdze Rodzaju. Wskazywała także, że nałożenie skórzanych szat jest elementem stworzenia człowieka i znakiem opatrnościowego

¹¹ Tamże, PG 103, 1120A, Jurewicz, s. 183; por. też tamże, PG 103, 1116, Jurewicz, s. 180: „sama myśl o złu została z nas wykorzeniona z powodu istnienia śmierci naturalnej i dlatego też Bóg zesłał śmierć na grzeszników, by zło nie było nieśmiertelne”.

¹² O tej koncepcji u Metodego por. szerzej M. Mejzner, *Ludzkie ciało i nieśmiertelność. Wybrane przykłady z argumentacji Metodego z Olimpu „O zmartwychwstaniu”* (*De resurrectione II* 19-25), VoxP 28 (2008) t. 52/1, 635-646.

¹³ Por. Philo Alexandrinus, *Quaestiones et solutiones in Genesim I* 53, ed. Mercier, s. 120-122.

działania Boga. Skoro sam Bóg je sporządził, są one szlachetnym i cennym elementem natury ludzkiej. Skoro pochodzą od Stwórcy, zostały więc dane dla dobra człowieka.

Podobnie jak Filon, cielesne rozumienie skórzanych okryć wprowadzili Walentynianie i enkratycy. Włączyli je jednak w swoje widzenie materii. Według ich egzegezy przyjęcie tych okryć oznaczało, że ludzie stracili ciała lekkie i jaśniejące, jakie mieli przed upadkiem, a otrzymali ciała fizyczne: ciężkie i masywne. Takie ciała, jak głosili uczniowie Walentyna, są obce prawdziwej naturze ludzkiej¹⁴. Zostały przydzielone jedynie na okres przebywania na ziemi i należy się z nich wyzwolić¹⁵. Filońska interpretacja straciła tu swą pozytywną wymowę: została wkomponowana w gnostycką ideę upadku duszy w materię, a także negatywną koncepcję ciała i stworzenia.

Powyższe gnostyckie wyjaśnienia Rdz 3, 21 krytykowali autorzy chrześcijańscy: Ireneusz, Tertulian czy Klemens Aleksandryjski. Bardziej jednak odrzucali oni negatywną koncepcję ciała i materii, niż samo utożsamianie skórzanych okryć z ciałem fizycznym. Może to świadczyć, że nie sprzeciwiali się takiemu rozumieniu skórzanych okryć, wytykali jedynie fałszywe pojęcie cielesności. Stąd filońska interpretacja mogła pojawić się także u późniejszych autorów. Przypisywano ją także Orygenesowi. Zwłaszcza Metody z Olimpu i Epifaniusz oskarżali go, że utożsamiał szaty ze skóry z ciałem fizycznym. Ich atak na aleksandryjskiego autora byłby uzasadniony, gdyby rzeczywiście, jak oni twierdzili, miał on pejoratywną koncepcję ciała i przyjmował jedynie duchowe zmartwychwstanie.

Niewątpliwie Orygenes znał interpretację Filona. Znał także grecką, zwłaszcza platońską koncepcję ciała jako szaty, którą mógł zastosować do biblijnego opisu stworzenia¹⁶. Jednak jego wyjaśnienia Rdz 3, 21 były o wiele bardziej subtelne, niż przypisywali mu to jego oponenty¹⁷. W jego ujęciu, odzienie ze skór nie mogło oznaczać – jak trafnie podkreśla ks. Mariusz Szram – przyjęcia ciała w ogóle, ale jedynie nowej cechy, nadanej istniejącemu wcześniej ciału. Odzienia te nie są więc właściwie ciałem, ale tylko jedną z jego jakości: jego elementem śmiertelnym i zniszczalnym. W sumie oznaczają przyjęcie nowej

¹⁴ Por. Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 24; Clemens Alexandrinus, *Excerpta e Theodoto* 55, 1; Irenaeus, *Adversus haereses* I 5, 5; *Odae Salomonis* 25, 8; zob. Beatrice, *Le tuniche di pelle*, s. 471-477; por. także Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 14, 95, 2, GCS 52, 239, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Kobierce*, t. 1, Warszawa 1994, 284: „Ubrania ze skóry, wedle słów Kasjana, to ciało”.

¹⁵ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 30, 9, Sch 264, 274-276.

¹⁶ O tym pojęciu zob. C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, SEA 79, Roma 2002, 70-79; J. Pepin, *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue*, w: *Augustinus Magister*, t. 1, Paris 1954, 293-306.

¹⁷ Por. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21*, „Aevum” 36 (1962) 370-381; H. Croziel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 136, 291 i 315.

„ociężałej” jakości ciała, dostosowanej do ziemskiego życia człowieka oraz związanej z nią cechy śmiertelności¹⁸.

Cielesna interpretacja skórzanych szat może mieć także wymowę pozytywną. Tak m.in. wynika z egzegezy Dydy z Aleksandrii, który utożsamiał „skórzane tuniki z ciałem”. Z dokładniejszej lektury jego komentarza wynika, że miał on na myśli nie ciało w ogóle, ale: „grube” i ociężałe, „podległe zniszczeniu” (Mdr 9, 15), pełniące rolę „namiotu” (2Kor 5, 1), czyli tymczasowego mieszkania, rozpadającego się w momencie śmierci. Przyjmując takie rozumienie skórzanych szat, eksponował on jednocześnie ich pozytywną rolę: zostały one przydzielone właśnie wtedy, gdy człowiek „został przeniesiony do innego stanu, w którym potrzebował ich jako narzędzia do działania i niezbędne było mu ciało do tej funkcji”¹⁹.

Wśród nowych cech człowieka po upadku, symbolizowanych przez nadanie skórzanych szat, Dydy wymienia wprowadzenie podziału na płeć, a także wydanie na świat potomstwa. Pierwsi rodzice otrzymali szaty dlatego – stwierdza egzegeta – gdyż Ewa miała stać się matką wszystkich, a Adam jako jej mąż miał mieć w tym udział. Cielesne szaty stały się niezbędne również w perspektywie eschatologicznej: człowiek musiał je otrzymać po swym upadku, gdyż „raj nie jest miejscem, gdzie może przebywać grube ciało”²⁰. Takie ziemskie ciało podlega jednak rozpadowi w momencie śmierci i może być odtworzone w swym prawdziwym kształcie. Ostatecznie zatem, zwierzące szaty stają się ratunkiem dla istoty ludzkiej. Stanowią jeden z elementów sytuacji człowieka po grzechu: wygnany z raju, został on przez Boga umieszczony „naprzeciw raju” (Rdz 3, 24, LXX), by mógł do niego wrócić²¹.

Paradoks Bożej kary i miłosierdzia w momencie nadania człowiekowi cielesnego okrycia najlepiej wyraził Grzegorz z Nazjanzu. Według niego, „z powodu grzechu”, człowiek stracił dostęp do drzewa i raju, i do samego Boga:

„i przyjął skórzane szaty, może ciało grubsze, śmiertelne i odporne. I wtedy po raz pierwszy poznał własną sromotę i ukrył się przed Bogiem”²².

¹⁸ Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej*, s. 268. Ślusznie zauważa P.F. Beatrice (*Tuniche di pelle*, s. 450), że Orygenes nie łączył wersetu Rdz 3, 21 ze stworzeniem ciała, gdyż nigdy nie mówił o trzech etapach stworzenia, jak przyjmował to Filon, przyjmował natomiast, że o utworzeniu ciała z prochu ziemi jest mowa w Rdz 2,7. Jednak autorzy patrystyczni nieraz stwierdzali ogólnie, że szata ze skóry oznacza ciało, np. Ambroży pisał, że ludzkie ciało „to jest ta szata ze skóry, w której Adam został wypędzony z raju”, zob. *Epistula* 33, 4, CSEL 82/1, 231, tłum. P. Nowak, BOK 9, 243.

¹⁹ Por. Didymus, *In Genesin* III 21, 106, ed. P. Nautin, Sch 233, Paris 1976, 250.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże III 23-24, 112-113, Sch 233, 262-264, tłum. H. Karczewska, w: J. Naumowicz, *Cztery przyjścia Pana*, Poznań 2007, 20. Podobnie według Ireneusza z Lyonu, wypędzony z raju człowiek został umieszczony „na drodze” do raju, zob. *Demonstratio apostolicae praedicationis* 16, Sch 406, 252, tłum. W. Myszor, ŻMT 7, 38.

²² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38 (In Theophania), 12, PG 36, 324C, tłum. w: Św. Grzegorz

Ale dodaje kapadocki autor:

„[Człowiek] zyskał coś i tutaj, mianowicie śmierć, a z nią przerwanie możliwości grzeszenia, by zło nie było nieśmiertelne. Kara stała się przejawem miłosierdzia. Taki jest, myślę, Boży sposób karania”²³.

Nawet jeśli nadanie szat wskutek upadku człowieka może wydawać się karą, ostatecznie jednak oznacza przejaw miłosiernego działania Stwórcy.

3. Ból śmierci i Boże dobrodziejstwo. Do motywu skórzanych szat najczęściej odwoływał się Grzegorz z Nyssy. Wymieniał najwięcej ich znaczeń, eksponując także ich pozytywną rolę. Przede wszystkim traktował te okrycia, podobnie jak Ireneusz, jako oznakę śmiertelności. Podobnie rozpatrywał również ich znaczenie z punktu widzenia zbawczego. W rozdziale 8 *Wielkiej Katechezy*, poświęconym eschatologii, stwierdzał najpierw, że ludzka śmierć jest naznaczona cierpieniem. Świadomość rozkładu ciała jest bowiem bolesna, a koniec życia czyli śmierć uważa się za nieszczęście.

Należy jednak rozważyć – podkreślał – „związane z tym cierpieniem wielkie Boże dobrodziejstwo”, wtedy dostrzeże się zadziwiającą „opiekę Bożą nad człowiekiem”. Dawca życia chce dla człowieka największego szczęścia, sięgającego wieczności. Stąd doprowadza do tego, że ludzkie ciało przez śmierć obraca się w proch, by „przez zmartwychwstanie odzyskać pierwotne piękno”. Tę właśnie prawdę, według Grzegorza, ilustruje Księga Rodzaju, mówiąc, że gdy ludzie przez upadek stracili pierwotną szczęśliwość, Pan dał im ubranie ze skóry. Oznaczają one podleganie śmierci doczesnej, ale zostały dodane „w mądrym celu”:

„Martwa skóra ze zwierzęcia oznacza, że lekarz naszej zepsutej natury przeznaczył śmierć ludziom, uczynił to jednak nie po to, aby trwała ona na zawsze. Szata bowiem jest czymś zewnętrznym i służy ciału tylko przez pewien czas, nie jest jednak ona zrośnięta z naturą. Śmiertelność zatem wzięta została z natury nierozumnych zwierząt i w mądrym celu dana stworzonej do nieśmiertelności naturze, i to okrywa, co należy do niej zewnętrznie, tylko jej zmysłowej części dotykając, nie naruszając natomiast samego Boskiego obrazu”²⁴.

W odróżnieniu od innych autorów, Grzegorz chętnie posługuje się pojęciem „natury ludzkiej”, rozważanej jako ontyczna ludzka jedność czy też jako cała ludzkość. Pojęcie to, ogólnie mówiąc, obejmuje życie umysłowe i Boże, stanowiące istotę człowieka, do którego po upadku został dodany aspekt zmy-

z Nazjanu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 421. Identyczny tekst por. *Oratio* 45, 8 (In sanctum Pascha), PG 36, 633A, tłum. *Mowy wybrane*, s. 534.

²³ Tamże, PG 36, 324D.

²⁴ Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 8, PG 45, 33CD, tłum. W. Kania, PSP 14, 143.

słowy²⁵. Stosowanie tej kategorii pozwala Grzegorzowi stwierdzać, że skórzane szaty nie należą do istoty człowieka i nie są „zrośnięte” z ludzką naturą. Zostały jedynie dołączone i mogą być zdjęte. Są wzięte z innej natury: z „nierozumnych zwierząt” i służą człowiekowi tylko przez pewien czas, nie są mu dane na zawsze. Jest też ważne, jak stwierdza Grzegorz, że dotyczą one części zmysłowej człowieka, „nie naruszając natomiast samego Boskiego obrazu”. Nie niweczą prawdziwej ludzkiej natury. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, zachowuje wolną wolę i pragnienie raju. Jego rozumna natura zostaje jedynie przykryta przejawami „natury nierozumnej”.

Podleganie śmierci stanowi natomiast warunek, by człowiek został oczyszczony z grzechu. Ilustrując sam proces oczyszczenia, biskup Nyssy przywołuje przykład glinianego naczynia, które ktoś podstępnie nappełnił ołowiem. Gdy ołów skrzeptnie, nie można go usunąć z naczynia. Można jednak rozbić skorupę i po usunięciu ołowiu przywrócić naczyniu pierwotny kształt zgodnie z jego przeznaczeniem:

„Podobnie uczyni Stwórca naszego naczynia. Ponieważ do jego zmysłowej czyli cielesnej części przyłączyło się zło, rozłoży On materię, która zło przyjęła i przez wskrzeszenie ukształtuje na nowo, dzięki czemu naczynie odzyska pierwotne piękno”²⁶.

Śmierć umożliwia więc rozkład ciała, to znaczy jego powrót do elementów pierwszych, z których jest ono ustanowione i z których Bóg odtworzy je na nowo, gdy zostanie usunięte zło.

Skórzane okrycia zatem, nawet jeśli są skutkiem grzechu, zostały przekazane człowiekowi – jak podkreślał biskup Nyssy – „w mądrym celu” jako forma ratunku. Przeznaczył je dla nas „lekarz naszej zepsutej natury”. Chociaż zostały dodane po upadku pierwszych ludzi, nie stanowią kary za grzech, ale przeciwnie, są środkiem, by uniknąć jego konsekwencji. Są przeznaczone dla człowieka po to, by pozwolić mu umrzeć, a przez to przeszkodzić, by grzech był na zawsze zjednoczony z jego naturą. Jawią się jako szansa na pokonanie zła i powrót do pierwotnego dobra.

Poza podleganiem śmierci, skórzane okrycia oznaczają, zdaniem Grzegorza z Nyssy, także inne cechy i jakości, jakie człowiek otrzymał po swym upadku. Mówił o nich zwłaszcza w rozważaniach o zmartwychwstaniu w *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu*, oraz w traktacie *O zmartłych*. Podkreślał w nich identyczność ciała ziemskiego i zmartwychwstałego, a zarazem wskazywał na zasadniczą różnicę fizyczną między oboma ciałami. Różnicę tę opisywał właśnie przy pomocy „skórzanych okryć”, których człowiek nie miał w raju.

²⁵ W myśli zachodniej „natura ludzka” oznacza raczej życie cielesne i umysłowe, do którego dochodzi życie nadprzyrodzone. O jedności natury ludzkiej, por. M. Przyszychowska, *Nauka o lasce w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010.

²⁶ Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 8, PG 45, 36AB, PSP 14, 143.

Nie będzie ich potrzebował także po zmartwychwstaniu, gdyż wtedy wróci do stanu, jaki miał na początku. Ciało zmartwychwstałe zostanie pozbawione ubrań ze skóry: nie całego ciała ani nawet ciała uczynionego z elementów świata, zwłaszcza z ziemi, ale uwolni się od skutków grzechu i wszelkich zmian spowodowanych przez wejście zła. Będzie podobne do ciała człowieka w raju, gdy człowiek nie podlegał śmierci, namiętnościom i różnym procesom biologicznym. Zniknie cierpienie ciała, ból czy namiętności, których człowiek nie znał w stanie pierwotnym²⁷. W tej perspektywie okrycia te oznaczają całą ludzką kondycję po opuszczeniu raju, obecną w czasie ziemskiej wędrówki. Symbolizują więc życie zmysłowe, jakie stało się udziałem człowieka po grzechu. Nie oznaczają dodania samych zmysłów, gdyż człowiek miał je z Bożego zamiaru od początku, posługiwał się nimi przecież wtedy, gdy był kuszony. Do zmysłów zostały jednak dodane namiętności (πάθος), które Grzegorz odróżnia od samych zmysłów (αἰσθησις)²⁸.

Ubrania ze skóry oznaczają także całą sferę biologiczną człowieka, podobną do tej, jaka występuje w świecie zwierzęcym. Grzegorz nazywa je „formą natury zwierzęcej”, dodaną człowiekowi po upadku. Wymienia poszczególne elementy dodane do natury ludzkiej:

„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”²⁹.

Tuniki ze skór wyznaczają zatem to, co jest właściwe dla „świata nierozumnego” (zwierzęcego, biologicznego) i co człowiek dzieli z tym światem, a co wiąże się z dziedziną seksualności, fizjologii, namiętności i całego rozwoju fizycznego. Te wszystkie elementy człowiek utraci przy zmartwychwstaniu, gdyż wtedy wyzwoli się z namiętności i innych cech „natury nierozumnej”. Po śmierci nie będzie potrzebna śmiertelność, podleganie namiętnościom i innym procesom biologicznym, typowym dla całego świata zwierzęcego.

Pisząc o śmiertelności, Grzegorz z Nyssy stwierdzał, że ta cecha została dana „w mądrym celu”. Śmierć bowiem jest nie tylko wyzwoleniem się z różnorakich więzów fizycznych, ale środkiem danym człowiekowi, by mógł wrócić do swej prawdziwej natury. Chociaż z ziemskiego punktu widzenia jest

²⁷ Por. Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 148C-149A, tłum. W. Kania, PSP 14, 82: „Jak ten, który po zdjęciu rozdartego płaszcza nie widzi już na sobie zeszpecenia, tak będzie i z nami. Po zdjęciu brzydkiej, ze skór zwierzęcych sporządzonej śmiertelnej szaty (...), każdy kawałek okrywającej nas zwierzęcej skóry zdejmemy wraz z całością”.

²⁸ Por. J. Daniélou, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, w: *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag*, hrsg. G. Müller – W. Zeller, Leiden 1967, 355-367.

²⁹ Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 149A, PSP 14, 82; por. tamże, PG 46, 148C-149A, PSP 14, 82: „Przez skórę zwierząt należy rozumieć znak nierozumnej natury, którą przywdzialiśmy, oddając się namiętnościom”.

nieszczęściem, napęlnia bólem i cierpieniem, jednak stanowi także moment, w którym zostają zdjęte skórzane szaty dodane do upadłej natury ludzkiej.

Podobnie „w mądrym celu” zostało dane podlegnie namiętnościom i innym procesom biologicznym. Chociaż jest ono również nieraz uciążliwe, ma znaczenie praktyczne w funkcjonowaniu człowieka w czasie ziemskiej wędrówki, ale, jak zobaczymy analizując dalej myśl biskupa Nyssy, o wiele większą w perspektywie zbawczej.

4. Szaty ze skór i ludzka wolność. Dlaczego jednak trzeba przejść przez śmierć, by wrócić do pierwotnej szczęśliwości? Dlaczego Bóg wybrał taki sposób ratowania człowieka? Czy nie było prostszej metody, by skierować go ponownie do raju? Biskup Nyssy znał sugestie wysuwane, jak pisał, przez ludzi bezmyślnych, że po grzechu można było stworzenie wyrwać ze zła wbrew jego woli i siłą zaprowadzić ku dobru. Pan chciał jednak, by ludzie zachowali wolność, największy skarb, upodabniający ich do Stwórcy, i by dobrowolnie wybrali dobro. Idea wolności zatem, stanowiąca zasadniczy element antropologii Grzegorza, pojawia się także przy jego interpretacji Rdz 3, 21:

„Kiedy przez oszustwo nieprzyjaciela naszego życia człowiek dobrowolnie skłonił się ku temu, co jest zwierzęce i nierozumne, wydawać by się mogło tym, którzy nie myślą, że trzeba było go wyrwać ze zła wbrew jego woli i siłą zaprowadzić ku dobru. Ale to wydało się szkodliwe i niesłuszne Temu, który ukształtował naszą naturę, aby w ten sposób pozbawić naszą naturę największego ze wszystkich dóbr. Człowiek bowiem został stworzony na obraz Boży i szczęśliwym przez godność swej wolności”³⁰.

Ponieważ człowiek związał się z dobrami podlegającymi zmysłom, Bóg obrócił ten związek ku jego dobru. Przydzielił mu ubrania ze skór, symbolizujące właściwości natury nierozumnej, jak pożądliwość, gniew, obżarstwo, chciwość czy inne namiętności oraz instynkty wspólne ze światem zwierzęcym. Są one obojętne z punktu widzenia moralnego, ale mogą być użyte ku grzechowi lub ku cnocie. Dają możliwość wyboru między skierowaniem się ku dobru lub ku złu. Mogą stać się też przyczyną grzechu, ale mogą także prowadzić do zbawienia człowieka:

„Dlatego dobry Ojciec [...] widząc, że człowiek wybrał przyjemność zmysłową, chciał mu pomóc przez danie odzienia ze skóry. W ten sposób natura rozumna została odziana w ubranie zwierząt nierozumnych przez mądrość Tego, który wyprowadza dobro ze zła... To ubranie mając cechy natury zwierzęcej, jak pożądliwość, gniew, łakomstwo daje wolności ludzkiej możliwość skierowania się ku cnocie albo ku wadzie”³¹.

³⁰ Gregorius Nyssenus, *De mortuis non esse dolendum* 15, PG 46, 521D-524A, lub ed. G. Heil, GNO 9, 53-54.

³¹ Tamże 12, PG 46, 524CD lub GNO 9, 55.

W tym kontekście Grzegorz przywoływał swą koncepcję przesytu zła, rozwijaną już przez Orygenesę. Ten ostatni bowiem głosił, że Bóg nie chce zniewalać wolności człowieka, a Jego działanie wobec grzesznika powinno być pojęte nie jako kara, ale jako środek podniesienia³². Właśnie natura zmysłowa, symbolizowana przez ubrania ze skóry, pozwala człowiekowi, według biskupa Nyssy, doświadczyć dóbr ziemskich, ale też goryczy zła i odwrócić się od niego oraz dobrowolnie powrócić do Stwórcy. Doświadczenie grzechu i nędzy wprowadza człowieka na drogę poznania wartości dobra. Wprawdzie szaty ze skóry dają wolności ludzkiej okazję do zwrócenia się ku cnocie lub wadzie, jednak ostatecznie prowadzą ku cnocie, ponieważ „pragnienie tego, co jest obce naszej naturze nie przetrwa w nieskończoność”³³.

Uczestnictwo człowieka w życiu zwierzęcym, będące skutkiem grzechu i symbolizowane przez szaty ze skór, nie jest więc karą, ale jest wyrazem Bożego miłosierdzia, pragnącego dobra człowieka. Chociaż namiętności mogą stać się też przyczyną grzechu, w ostatecznej jednak analizie ochraniają duszę i stają się drogą do zbawienia. W sumie, szaty ze skóry, dodane po upadku pierwszych ludzi, nie stanowią kary za grzech, ale przeciwnie, są środkiem, by uniknąć jego konsekwencji: są ratunkiem, a nie karą³⁴.

W ujęciu Grzegorza z Nyssy, proces uwalniania się od skutków grzechu czyli od skórzanych okryć przywdzianych przez Adama, trwa już w czasie ziemskiego życia. Zaczyna się w momencie przyjęcia sakramentu chrztu, który jest obietnicą powrotu do raju. Zewnętrznym znakiem tego procesu jest ceremonia chrzcielna, gdy katechumen przed wejściem do basenu chrzcielnego zdejmuje stare ubrania, a przy wyjściu otrzymuje białe szaty, znak odnalezionej nieskazitelności. Dalsze fazy tego wyzwalańia się człowieka są wyznaczone przez etapy duchowego rozwoju człowieka³⁵. Ostatecznie dokonuje się ono w momencie śmierci. Ten motyw Grzegorz przywołał nawet w *Mowie żałobnej ku czci Melecjusza*, wygłoszonej na Soborze Konstantynopolitańskim w 381 roku, w której wyrażał żal po śmierci swego przyjaciela, biskupa z Antiochii. Wskazywał zarazem, że zmarły kapłan jest już w miejscu świętym: „zostawił odzienie ciała”³⁶, „zdział szaty skórzane, bo już ich nie potrzebuje, żyjąc w raju”³⁷, ma natomiast jako ozdobę „szaty utkane ze swego czystego życia”³⁸.

³² Por. Origenes, *De principiis* II 10, 6.

³³ Gregorius Nyssenus, *De mortuis non esse dolendum* 15, PG 46, 525C lub GNO 9, 57.

³⁴ Por. Daniélou, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, s. 355-367; Przyszychowska, *Nauka o łasce w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, s. 77-79.

³⁵ Por. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 155; L.F. Mateo-Seco, *Tunics of hide*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Leiden – Boston 2010, 768-770.

³⁶ Gregorius Nyssenus, *Oratio funebris in Meletium episcopum* 5, PG 46, 861B, tłum. W. Kania, PSP 14, Warszawa 1974, 93.

³⁷ Tamże, PSP 14, 94.

³⁸ Tamże.

Nadając różne znaczenie alegoryczne „skórzanym okryciom” (Rdz 3,21), przydzielonym człowiekowi po upadku (śmiertelność, ciało fizyczne czy zmysłowe, mentalność cielesna, namiętności, życie biologiczne, forma natury zwierzęcej), autorzy patrystyczni starali się nie tylko opisać skutki grzechu pierwszych ludzi, ale przede wszystkim pokazać, co Bóg uczynił, by konsekwencje upadku nie trwały na wieczność i by istniała możliwość powrotu do raju. Interesowało ich bowiem głównie znaczenie tych okryć w dziejach zbawienia. Stąd Ireneusz z Lyonu stworzył – rozwiniętą potem przez autorów kapadockich – koncepcję tych szat jako antidotum czyli lekarstwa na grzech. Grzegorz z Nyssy podkreślał, że pozwoliły one zachować wolność człowieka i inne cechy stworzenia na Boży obraz (rozumność). W sumie zostały nadane po to, by otworzyć ludziom drogę do Boga i możliwość powrotu do raju. Nawet jeśli oznaczają one skutki upadku człowieka, które można uznać za uciążliwe i dokuczliwe, nie są jednak wyrazem kary i gniewu Stwórcy, ale ratunku dla człowieka i szansy na zbawienie. Można je najwyżej traktować, głosił Grzegorz z Nazjanzu, jako Boży sposób karania, który ostatecznie jest „przejawem miłosierdzia”.

„GARMENTS OF SKINS”: PUNISHMENT OR RESCUE?
THE PATRISTIC INTERPRETATION OF GEN 3:21

(Summary)

In giving different allegorical meanings to the „garments of skins” (Gen 3:21) given to man after the Fall (mortality, corporeality, carnal mentality, animality, passions), the patristic authors tried not only to describe the effects of the sin of the first people, but also and above all to show what God did to ensure that the consequences of the Fall did not last forever and that a return to paradise might be possible. What most interested them was the meaning of these garments in the history of salvation. So Irenaeus of Lyon formed the concept of these garments as an antidote or medicine for sin, a concept developed later by the Cappadocian fathers. Gregory of Nyssa emphasized the fact that they permitted the preservation of man’s freedom and other characteristics of his having been formed in the image of God (rationality). In short, they were given in order to open a road for man to God, to make possible a return to paradise. Even if they signify the effects of the fall of man, which effects can be held to be burdensome and trying, they are not an expression of the Creator’s anger and punishment, but rather deliverance for man and a chance of salvation. They can at most be considered as „a divine way of punishing”, which is ultimately „a manifestation of mercy” (Gregory of Nazianzen).

Ewa OSEK
(Lublin, KUL)

JULIANA APOSTATY MIT O HELIOSIE

I. RELIGIA JULIANA W OCZACH GRZEGORZA Z NAZJANZU

Dwa pamflety Grzegorza z Nazjanzu¹ przeciwko Julianowi Apostacie (361-363), skomponowane we współpracy z Bazylim Wielkim zimą 363/364 r., mogą być uznane za antywzorzec rzetelności historycznej. Autor przemilcza wiele istotnych faktów, o których winien wspomnieć, między innymi to, że wszyscy trzej – Julian, Grzegorz i Bazyl – studiowali razem w ateńskiej szkole Himeriusza (355)². Jest nieprawdopodobne, że Grzegorz, jak sam utrzymuje, wyraził wówczas publicznie krytyczne uwagi pod adresem Juliana – jedyne go dziedzica cesarza Konstancjusza II i potencjalnego następcy tronu³. Wybitnie tendencyjnie wypadł też opis relacji, łączących młodego Juliana z jego cesarskim kuzynem, Konstancjuszem II; cesarz rzekomo uratował go podczas zamieszek wywołanych przez armię, by następnie otoczyć troskliwą opieką i ogłosić swoim następcą⁴. Prawda zaś wyglądała zgoła inaczej. „Pobożny” Konstancjusz II po śmierci swego ojca, Konstantyna Wielkiego, bezwzględnie mordował wszystkich krewnych, którzy stanowili choćby potencjalną przeszkodę w jego dążeniu do jedynowładztwa, mianowicie, ojca i najstarszego brata Juliana (337), własnych rodzonych braci (340 i 350) i wreszcie Gallusa, drugiego brata Juliana (354). Dzieciństwo i młodość Juliana, któremu Konstancjusz na razie darował życie, upłynęły pod znakiem niepewności jutra i oczekiwania na cesarski wyrok⁵. Przykłady tego rodzaju dezinformacji można mnożyć.

Nie wszystko wszakże, co Grzegorz napisał pod adresem Juliana, było oszczerstwem. Dość wiernie zostały przedstawione przez niego stosunki religijne. Co prawda, pobożność wychwalanego Konstancjusza II polegała – o czym Grzegorz wolał nie pamiętać – na przyjęciu wyznania ariańskiego, ale bądź co bądź był

¹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Orationes IV-V* (contra Julianum Imperatorem), ed. J. Bernardi, SCH 309, Paris 1983, 86-381, tłum. pol. Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 63-133.

² Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio V* 23, SCH 309, 336, *Mowy wybrane*, s. 124: „kiedy z tym człowiekiem spotykałem się w Atenach”.

³ Por. tamże, V 24, SCH 309, 338: „Jakież zło hoduje sobie państwo rzymskie!” (tłum. autorka; o ile nie zaznaczono inaczej, przekłady z języka greckiego pochodzą od autorki artykułu [E.O.]).

⁴ Por. tamże IV 3, 21 i 35, SCH 309, 88, 114 i 134.

⁵ Por. G.W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Cambridge 1978, 1-32.

on cesarzem chrześcijańskim. Siłą rzeczy dwaj zależni od jego woli cesarowie, bracia Gallus i Julian, także byli nader gorliwymi wyznawcami Chrystusa. W tej kwestii Grzegorz z pewnością nie przesadza⁶. Apostazja Juliana, najpierw nieformalna (351), potem, gdy został cesarzem (361), demonstracyjna⁷, została ukazana zgodnie z innymi źródłami historycznymi, nawet z mowami samego Juliana. Przerysowana jest natomiast jego wrogość wobec chrześcijan. Cesarz faktycznie nie pałał miłością do „Galilejczyków” (zwykł bowiem nazywać chrześcijaństwo „bezbożnością”, a także wydał edykt ograniczający dostęp chrześcijan do kultury klasycznej⁸), niemniej jednak krwawe prześladowania w Antiochii, o które oskarża go Grzegorz⁹, należy włożyć między bajki.

Zaskakująco dokładne – co w danym kontekście może dziwić – wydają się informacje Grzegorza na temat nowej religii cesarza, którą teraz on z kolei nazywa „bezbożnością”, w odwecie za identyczny epitet nadawany chrześcijaństwu przez Juliana. Grzegorz, nieźle zorientowany w meandrach ówczesnej religii pogańskiej, popisał się wnikliwością, jakiej próżno byłoby szukać nawet u Libaniasza i Himeriusza, którzy po prostu pogubili się w skomplikowanej teozofii cesarza-filozofa. Wyróżnia on zatem trzy nurty religijne, które ukształtowały Juliana: 1. teurgię chaldejską, 2. misteria Mitry oraz 3. pisma Orfeusza.

1. Teurgia (θεουργία), czyli magia praktyczna, propagowana w II wieku przez Juliana Teurga, w IV zaś wieku przez neoplatonika Jamblicha (300-325)¹⁰, została uwzględniona w pamflecie Grzegorza i opisana ze znajomością rzeczy, niemniej jednak bez podania terminów, nazw czy nazwisk. Autor niezwykle trafnie charakteryzuje dziedziny „wiedzy”, którymi zajmowali się teurgowie z neoplatonickiej szkoły pergamońskiej: astrologia, horoskopy, przepowiadanie przyszłości i czarna magia (γοητική)¹¹. Tego rodzaju dyscyplina zafascynowała młodego Juliana podczas jego studiów w Azji Mniejszej i stała się dlań bodźcem do późniejszego zerwania z chrześcijaństwem. W 351 r. skontaktował się ze słynnym teurgiem i neoplatonikiem Maksymosem z Efezu, o któ-

⁶ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 23-25, SCh 309, 116-118.

⁷ Por. tamże IV 30-31, 45 i 52, SCh 309, 126-128, 146 i 154-156.

⁸ Edykt o wychowaniu z 17 VI 362 = *Epistula* 61c (42), tłum. W. Klinger: Julian Apostata, *Listy*, Wrocław 1962, 25-27; por. B.C. Hardy, *The Emperor Julian and his School Law*, ChH 37 (1968) 131-143; S. Pricoco, *L'editto di Giuliano sui maestri* (CTh 13, 3, 5), „Orpheus” N.S. 1 (1980) 348-370; J. Gliściński, *Antychrześcijańskie ustawodawstwo szkolne Juliana Apostaty*, CT 61 (1991) fasc. 2, 47-53; L. Bielas, *Ustawa szkolna cesarza Juliana*, AnCra 25 (1993) 15-20.

⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 92, SCh 309, 230.

¹⁰ Por. Julianus, *Epistula* 12, tłum. Klinger, s. 7-8 (Julian pisze o swej fascynacji imiennikiem Julianem Teurgiem i Jamblichem); zob. R.D. Majercik, *Julianus the Theurgist: the Chaldean oracles*. Text, translation and commentary (= OC), Leiden 1989; *Pagan monotheism in late antiquity*, ed. P. Athanassadi – M. Frede, Oxford 1999, 149-184 (opracowanie).

¹¹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 31, SCh 309, 128, *Mowy wybrane*, s. 74.

rego magicznych umiejętnościach krążyły legendy¹². Ów Maksymos („pewien sofista” u Grzegorza) wtajemniczył Juliana, wówczas formalnie chrześcijanina, w misteria Hekate (Grzegorz nie podaje nazwy). Wedle relacji Grzegorza, inicjacja odbyła się w podziemnej części świątyni. W kompletnych ciemnościach ukazały się podczas niej niebezpieczne „podziemne demony” (ὕποχθονίους δαίμοσι), a następnie wyczekiwane „ogniste znaki” (πυραυγὴ φάσματα), które – co Grzegorz pomija w tym miejscu – oznaczały epifanię Bogini, zwanej w *Wyroczniach chaldejskich* „świętym ogniem” bądź „kwiatem ognia”¹³.

2. Misteria Mitry, w które dał się wtajemniczyć Julian, są określane przez Grzegorza mianem „tortur” (τὰς ἐν Μίθρου βασάνους), „kar” (Μίθρου ... κόλασις / ἐν Μίθρου ... κολαζομένων) i „mistycznego spalania” (καύσεις ... τὰς μυστικὰς)¹⁴. Grzegorz złośliwie dodaje do nich przymiotnik ἐνδικος („słuszny”, „zasłużony”), co ma oznaczać, że ich uczestnicy sami zasłużyli sobie na te męki. Najwcześniejsze ze skąpych źródeł literackich na temat tych misteriów¹⁵, do których należy Celsus cytowany przez Orygenes oraz Porfiriusz, podają, że było siedem stopni wtajemniczenia, identyfikowanych z planetami lub odpowiadającymi im metalami, ale dopiero od czwartego stopnia, od „lwa” poczynawszy, można było nazywać się μύστης, czyli „inicjowanym”¹⁶. Pierwsze wiadomości na temat inicjacyjnych tortur w misteriach Mitry przynoszą dopiero autorzy wczesnochrześcijańscy: Ambrozjaster (V wiek) oraz bizantyński komentator Grzegorza z Nazjanzu, Pseudo-Nonnos (VI-VII wiek). Pseudo-Nonnos podaje konkretne informacje (niestety nie wiadomo, skąd zaczerpnięte) o mitraistycznych próbach, które trwały łącznie 80 dni¹⁷. Zaczynały się od najłżejszych, ale też i najbardziej długotrwałych, jak 50-dniowy post i 20-dniowa próba wody,

¹² Maksymos urządzał pokazy swoich magicznych zdolności: opowiadano, że sprawiał, iż posąg Hekate uśmiechał się, a nawet głośno śmiał, pochodnie zaś w rękach bogini wybuchały płomieniem. Julian stwierdził podobno, że takiego człowieka od dawna szukał i natychmiast wyruszył na jego spotkanie, por. Eunapius, *Vitae sophistarum* VII 2.

¹³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 55-56, SCh 309, 158-162; zob. też *Oratio* XXXIX 5, SCh 358, 156: „Ἐκάτης τὰ φοβερά καὶ σκοτεινὰ φάσματα”; zob. też *Oracula Chaldaica* (fragmenty), ed. E. des Places, Paris 1971: fragm. 35 (πυρὸς ἄνθος); 90, 135 (χθόνιοι κόνες); 146, 148 (εὐίερον πῦρ); R. Smith, *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London – New York 1995, 91-103 i 130-138.

¹⁴ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 70 i 89, SCh 309, 180 i 224; *Oratio* XXXIX (= *In sancta lumina*) 5, SCh 358, 158.

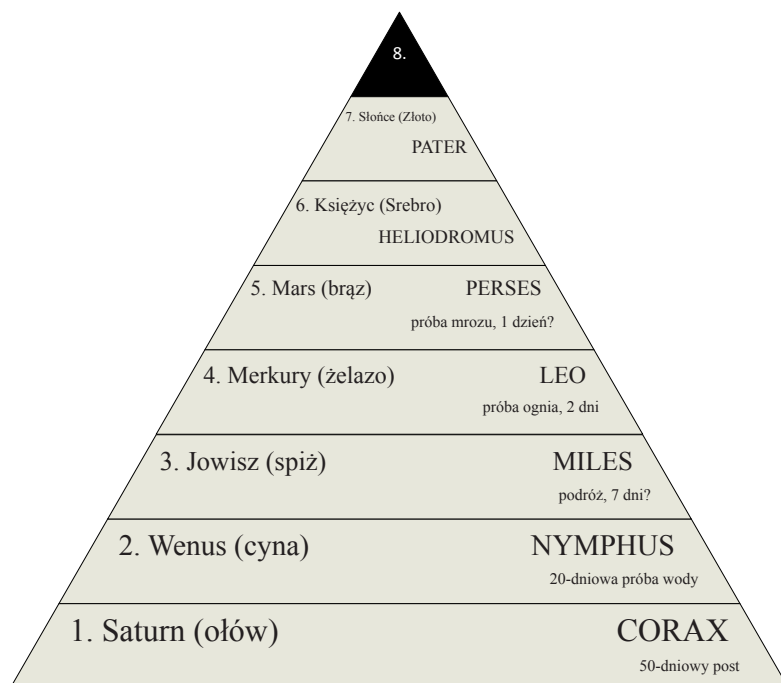
¹⁵ Pierwsza wzmianka o misteriach Mitry pochodzi od Plutarcha i odnosi się do czasów wojen Rzymian z Mitrydatesem; misteria te mieli obchodzić piraci z Cylicji, por. Plutarchus, *Pompeius* 24, 5 (τελετάς ... ἢ τοῦ Μίθρου). Szerzej i więcej na temat misteriów Mitry oraz ich genezy zob. np. A. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo (il Mitraismo e la magia)*, Rome 1998; R. Beck, *The religion of the Mithras cult in the Roman Empire: mysteries of the unconquered sun*, Oxford 2006.

¹⁶ Por. Origenes, *Contra Celsum* VI 22; Porphyrius, *De abstinentia* IV 16; Hieronymus, *Epistula* 107, 5.

¹⁷ Por. Ps-Nonnus, *Scholia mythologica* IV 6, 47; XXXIX 18, CCG 27, 74-75, 115, 237.

polegająca na tym, jak wyjaśnia Ambrozjaster, że kandydaci stali w kadziach pełnych wody z rękami związanymi kurzymi jelitami¹⁸. Kolejna próba – prawdopodobnie na poziomie stopnia żołnierza – to kilkudniowa, wyczerpująca podróż po lądzie i morzu. Gdy kandydat osiągnął stopień „lwa”, czyli wtajemniczonego, próby stawały się coraz bardziej ekstremalne: były to dwudniowa próba ognia oraz próba mrozu. Po tych wszystkich katuszach, trwających łącznie 80 dni, inicjowany osiągał pełną doskonałość. Owa „doskonałość” to nic innego, niż znany z wcześniejszych źródeł siódmy, najwyższy poziom wtajemniczenia, zwany „ojcem” (*pater*). „Ojciec” identyfikował się ze Słońcem i złotem, czyli z samym Mitrą¹⁹, zob. niżej diagram 1.

Diagram 1. Κλίμαξ ἐπτάπυλος²⁰ (Drabina siedmiobramna)
8 – sfera gwiazd stałych. STOPNIE MITRAISTYCZNE



¹⁸ Por. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 113, 11, CSEL 50, 308: „Alii autem ligatis manibus intestinis pullinis proiciuntur super foveas aqua plenas, accedente quodam cum gladio et inrumpente intestina supra dicta qui se liberatorem appellet”.

¹⁹ Więcej na temat prób mitraistycznych por. R.L. Gordon, *Reality, evocation and boundary in the mysteries of Mithras*, „Journal of Mithraic Studies” 3 (1980) 19-99.

²⁰ Termin Celsusa, por. Origenes, *Contra Celsum* VI 22, GCS 3, 92, 6.

Julian po raz pierwszy zetknął się z misteriami Mitry w 351 r. w szkole Maksymosa, gdy formalnie był jeszcze chrześcijaninem. Wtedy, być może, odbył jakieś mitraistyczne próby niższego stopnia. W chwili objęcia władzy lub niedługo później był już „ojcem”, co pozwalało mu na wtajemniczanie innych w mitreum wybudowanym w podziemiach jego pałacu w Konstantynopolu²¹. Grzegorz informuje, że pierwszym posunięciem nowego władcy, na samym początku rządów, była kąpiel (λουτρόν) we krwi ofiarnej²². Mowa tu o tak zwanej tauroktonii, ofierze z byka, którą mógł składać tylko „ojciec”, uważany za ziemską reprezentację Mitry²³.

3. Pisma Orfeusza, który według Juliana był najstarszym teologiem²⁴, zostały omówione szczegółowo i ze znajomością rzeczy. Część tych informacji pochodzi prawdopodobnie od Klemensa Aleksandryjskiego, czytanego w tego rodzaju literaturze²⁵. Grzegorz wymienia księgi „teologa” Orfeusza (τοῦ θεολόγου σου βίβλοις Ὀρφέως)²⁶ obok poematów Hezjoda i Homera, a także cytuje pewne bulwersujące wersety z pseudo-orfickiej *Teogonii*²⁷. Doskonale orientując się w specyfice głównego bóstwa tejże teogonii, Fanesa-Erikapajosa, zwraca się do Juliana ze słowami: „twoje wielkie misterium – fallus” (τὸ μέγα σου μυστήριον ὁ φαλλός)²⁸. Malowniczo opisywane przez Grzegorza upodobanie Juliana do fallicznych symboli orfickiego bóstwa wynikało z utożsamiania go z Heliosem-Mitrą²⁹. Reasumując, polemika Grzegorza przedstawiała zewnętrzne przejawy religijności cesarza, tj. teurgiczne sztuczki, rytuały, ofiary, misteryjne symbole i dziwaczne stwory mitologiczne (τερατεῦματα)³⁰, ale tendencyjnie pomijała ich teoretyczną podstawę, tak zwaną teozofię.

II. TEOZOFIA W MOWACH CESARZA Z 362 ROKU

Julian Apostata poświęcił wyjaśnianiu teozofii (θεοσοφία), czyli teoretycznej strony teurgii, dwa hymny prozą: *Na cześć Króla Heliosa do Salustiusza* (= *Oratio* XI) i *Na cześć Matki Bogów* (= *Oratio* VIII), częściowo także sa-

²¹ Por. Himerius, *Oratio* XLI 1; Libanius, *Oratio* XVIII 18, 127; Sozomenus, HE V 2, 2.

²² Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 52, Sch 309, 156.

²³ Por. Smith, *Julian's Gods*, s. 172-173 i 258-262.

²⁴ Por. Julianus, *Oratio* VII 10, 215c.

²⁵ Por. M. Herrero, *Orphism and Christianity in the late antiquity*, Berlin – New York 2010, 262.

²⁶ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* V 31, Sch 309, 356.

²⁷ Por. tamże IV 115, Sch 309, 274.

²⁸ Tamże V 32, Sch 309, 358; IV 77, Sch 309, 196.

²⁹ Por. np. inskrypcja z III-wiecznego Rzymu: „ΔΙΙ ΗΛΙΩΙ ΜΙΘΡΑΙ ΦΑΝΗΤΙ”, w: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (= CIMRM), ed. M.J. Vermaseren, vol. 1-2, Hague 1956-1960, 475; zob. też *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta* (= OF), fasc. 1-2, ed. A. Bernabé, Monachii – Lipsiae 2004-2005, 536-545 i 619 II.

³⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 115, Sch 309, 276.

tyrę *Uczta albo Święta Kronosa* (= *Oratio* X) oraz polemikę *Przeciw cynikowi Herakliuszowi* (= *Oratio* VII). Wymienione mowy powstały w 362 r. w Konstantynopolu i w Antiochii, w trakcie przygotowań do kampanii partyjskiej. Julian skupia się na neoplatońskim uzasadnieniu politeizmu. Sam pomysł nie był nowy. Już współpracownik Plotyna, Ameliusz, nadał trzem plotyńskim hipostazom: Jednemu, Umysłowi i Duszy (gr. ἓν, νοῦς, ψυχή), imiona orfickiej triady: Fanesa, Uranosa i Kronosa, po to, by unaocznic relacje zachodzące między boskimi hipostazami na zasadzie: dziadek – syn – wnuk³¹. Mistrzem filozoficznego uzasadnienia teurgii i politeizmu był jednak uczeń Porfirusza, Jamblich (ok. 250-325). Ten syryjski filozof, nazywany dekadencem neoplatonikiem, jeszcze bardziej podzielił trynitarnego plotyńskiego boga, tak że druga hipostaza (Umysł) składała się teraz z dwóch ennead i jednej triady. Jamblichowy system tak zwanych henad nie może być precyzyjnie odtworzony z uwagi na niepełny stan zachowania jego spuścizny. W każdym razie, henadom, triadom i enneadom odpowiadali bogowie mitologii greckiej, fenickiej, egipskiej i *Wyroczni chaldejskich*.

Julian, rozczytujący się w pismach „boskiego” Jamblicha, przejmuje jego strukturę henad i stosuje typowo neoplatońską terminologię (np. νοητὸς κόσμος, νοεοὶ θεοί, δημιουργικοὶ θεοί, ἐγκόσμιοι θεοί). System Juliana można zrekonstruować na podstawie wyżej wymienionych pism w następujący sposób³². Na szczycie hierarchii umieszcza on niepodzielne Jedno-Dobro, którego mitologicznym odpowiednikiem jest Ojciec Bogów, czyli Kronos lub Zeus. Jego Umysłem jest bezimienna Matka Bogów, którą Julian upodabnia do Hekate-Rei, ognistej bogini magii *Wyroczni Chaldejskich*, a także określa epitetami „Opatrzność” i „Metis” (jedno z imion androgynicznego Fanesa)³³. Bezpośrednio z Matki Bogów emanuje Helios, król bogów noetycznych, z Heliosa – Apollon na czele dziewięciu noerycznych Muz, z Apollona – Atena Pronoia, Umysł Heliosa, z dwoma bogami-demiurgami. Trzecią hipostazę, czyli Duszę, reprezentuje odpowiedzialny za reinkarnację Hades-Sarapis, któremu podlegają kolejno: tak zwane Piąte Ciało (τὸ πέμπτον σῶμα) – nazwa ta oznacza Duszę Świata – reprezentowane przez co najmniej trzech bogów, w tym Hermesa, następnie bogowie kosmiczni, czyli ciała niebieskie i siły natury, i w końcu cała „armia demonów” (δαίμόνων στρατιά), do której należą Nimfy, Satyrowie, Sylenowie, Panowie, Aniołowie Solarni i mnóstwo innych

³¹ Por. Proclus, *In Platonis Timaeum* I 306 Diehl.

³² W dotychczasowych publikacjach (np. u M. Kokoszko i R. Smitha) brak systematycznego przedstawienia Julianowych bogów i odpowiadających im neoplatońskich hipostaz, por. M. Kokoszko, *Teozofia cesarza Juliana Apostaty*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 44 (1991) 39-51; Smith, *Julian's Gods*, dz. cyt.

³³ Jedyne imiona, które pojawiają się u Juliana w odniesieniu do Matki Bogów, to Μητις, jedno z imion Fanesa (*Oratio* VIII 20, 180a, por. OF 245, 4; 10, 3; 11; 16; 140-141; 240 II-III; OF 240 X), Πρόνοια, „Opatrzność”, u Juliana także epitet Ateny (*Oratio* VIII 20, 180a) oraz Ἐκάτη (*Oratio* VIII 17, 176d, por. OC, fragm. 35. 56).

boskich i półboskich istot. Przedstawiam w tym miejscu rekonstrukcję panteonu Juliana dla ułatwienia orientacji w jego skomplikowanym systemie (zob. diagram 2).

Diagram 2. Teozofia Juliana Apostaty (rekonstrukcja).
Terminy neoplatońskie {panteon perski}

I. Jedno-Dobro (ἕν, ἀγαθόν)		
Ojciec Bogów = Zeus-Kronos {Ahura Mazda}		
II. Umysł (νοῦς)		
Matka Bogów = Metis, Pronoia, Hekate = Mojra {Anahita}		
II 1. Świat noetyczny	II 2. Bogowie noeryczni	II 3. Demiurgowie
Helios, Wielki Król = Mitra {Vohu Manah}/ 9 bogów	Apollon Muzagetes/ 9 Muz	Atena Pronoia/ Dionizos/ Attys
III. Dusza (ψυχή)		
Hades-Sarapis {Angra Mainyu}		
III 1. Piąte Ciało = Dusza Świata	III 2. Bogowie kosmiczni	III 3. <i>Dajmones</i>
Hermes-Ares/ Asklepios	Słońce / księżyc / 4 żywioły/ 3 Hory	Nimfy/ Satyrowie/ Aniołowie Solarni.

Mimo że panteon Juliana liczył 9 głównych i kilkadziesiąt pomniejszych bogów, system wciąż pozostawał henoteistyczny, ponieważ sprowadzał wielość bóstw do jednego głównego boga. Bogiem, w którym zawierało się wszystko, nie był najwyższy Zeus, lecz jego syn – Niezwyciężone Słońce (Ἡλῖος ἀνίκητος)³⁴, osobisty bóg Juliana³⁵. Julian dowodzi, że Helios misticznie utożsamia się nie tylko z najwyższym Zeusem, lecz także z niższymi od siebie w hierarchii Apollonem, Dionizosem i Hadesem-Sarapisem. Na poparcie swej teorii cytuje heksametryczny werset z „wyroczni Apollona” (faktycznie, z orfickiego hymnu do Fanesa):

„Jeden Zeus, jeden Hades, jeden Helios – to Sarapis”.
(Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἡλῖος ἐστι Σάραπις)³⁶.

Znamienne jest określenie Heliosa jako „środka” czy „pośrednika” (τὸ μέσον

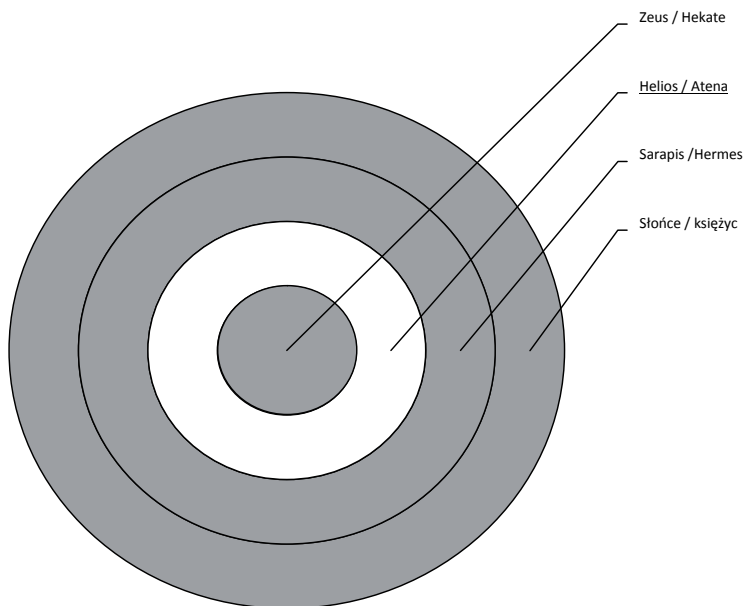
³⁴ Por. Julianus, *Oratio* XI 42, 156c. Na temat kultu państwowego SOL INVICTUS MITHRAS i teologii solarnej zob. *Pagan monotheism in late antiquity*, s. 185-206.

³⁵ Por. Julianus, *Oratio* XII, 130c: „εἰμι τοῦ βασιλέως ὁπαδὸς Ἡλίου”.

³⁶ Julianus, *Oratio* XI 4, 136a = OF 543; por. także podobne miejsce w papirusach magicznych, w: *The Greek magical papyri in translation: including the demotic spells. Texts* (= PMG), ed. H.D. Betz, Chicago 1992, V 4-5: „ἐπικαλοῦμαι σε, Ζεῦ, Ἥλιε, Μίθρα, Σάραπι”.

/ μέσος / μεσότης) między światami noetycznym a widzialnym (por. II 1 i III 2 na diagramie 2). Helios scala je i zajmuje pozycję centralną względem ich obu (zob. diagram 3)³⁷.

Diagram 3. Ἡλῖος μέσος ἐν μέσοις³⁸.



Dwukrotnie w mowach cesarza „Wielki Helios” i „Król Noetycznego Świata” występuje pod imieniem Mitry³⁹. Ten identyfikowany ze słońcem⁴⁰ Bóg misteriów nazywany jest „Ojcem” z uwagi na mistyczną tożsamość z Ojcem Bogów, Zeusem. Nie ma powodu, by zaprzeczać, jak to czynią niektórzy⁴¹, ewidentnej teokracji, która tu zachodzi. Podobne synkretystyczne tendencje dominowały w ówczesnej religii i magii, jak na przykład w słynnej „Liturgii Mitry”⁴². Grecko-rzymski Mitra w nieortograficznym zapisie

³⁷ Por. Julianus, *Oratio* XI 16-17, 141a-b; również wiele innych miejsc w tej samej mowie.

³⁸ Por. tamże XI 43, 156d.

³⁹ Por. tamże VIII 38, 336c; *Oratio* XI 13, 155b.

⁴⁰ Autorzy grecko-rzymscy nie mają najmniejszych wątpliwości co do tego, że Mitra to słońce, por. np. Strabo, *Geographica* XV 3, 13; Ps-Clemens, *Homiliae* VI 10, 1.

⁴¹ Polemizuję tu z poglądem wyrażonym w: Smith, *Julian's Gods*, s. 125-128.

⁴² Por. PMG IV 482: „ὁ μέγας θεὸς Ἡλῖος Μίθρας”. Szerzej na temat Heliosa i Liturgii Mitry zob. W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995.

Μείθρας (= Μίθρας) był interpretowany numerycznie jako 365, czyli zarówno liczba dni w roku, jak i wszystkich bogów orfickiego panteonu⁴³. Ta numerologiczna spekulacja koresponduje z Julianową wizją Heliosa, który jednoczy i obejmuje wszystkich bogów. Podobnie Julianowa koncepcja Heliosa jako „środka” łączącego dwa światy, odpowiada perskiemu określeniu Mitry jako „pośrednika” (μεσίτης) między dwoma światami: dobrem i światłością Horomazesa a złem i ciemnością Arimaniusa⁴⁴. Być może, echo perskich epitetów liturgicznych pobrzmiewa w Julianowym nazywaniu Heliosa „królem” (βασιλεύς), „wielkim” (μέγας), „największym” (μέγιστος) i „moim panem” (οὐμὸς δεσπότης)⁴⁵. Ironia losu sprawiła, że identyczny kult Mitry (Heliosa) i Ahura Mazdy (Zeusa) wyznawali Partowie, ówczesni wrogowie Imperium, przeciw którym Julian przedsięwziął nieudaną wyprawę zbrojną w 363 roku. Znany sasanidzki relief z Taq-e Bostan ukazuje pokonanego Juliana, którego depcze zwycięski Szapur II (309-379) w asyście dwóch bogów-protektorów: Ahuramazdy i promienistego Mitry.

III. MIT O HELIOSIE W PRZECIW CYNIKOWI HERAKLIUSZOWI

Często omawiana w literaturze przedmiotu polemika pod tytułem *Przeciw cynikowi Herakliuszowi*. O tym, jak być cynikiem i czy wypada cynikowi tworzyć mity była prawdopodobnie wymierzona w chrześcijan, a nie neocyników⁴⁶. W każdym razie, ostrze krytyki zwraca się bezpośrednio przeciw bliżej nieznanemu Herakliuszowi, który na swoim wykładzie, wygłoszonym w obecności cesarza w Konstantynopolu w 362 r., zainscenizował polityczną satyrę⁴⁷. Sam wcielił się w Zeusa, Julianowi zaś przeznaczył rolę Pana⁴⁸, do którego, jak mawiali złośliwi, cesarz był uderzająco podobny⁴⁹. Julian, który kreował się na autentycznego naśladowcę Diogenesa z Synopy⁵⁰, poczuł się dotknięty nie tylko tym brakiem taktu, lecz także obrazą bogów. Tej samej nocy ułożył obszer-

⁴³ Por. Hieronymus, *Commentarius in Amos* V 9-10: Μείθρας = 40 + 5 + 10 + 9 + 100 + 1 + 200 = 365.

⁴⁴ Por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 46, 369E; komentarz zob. A. de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden 1997, 173-175.

⁴⁵ A. de Jong (*Traditions of the Magi*, s. 259-261) cytuje bardzo wczesne przykłady użycia takich epitetów w odniesieniu do Zeusa przez autorów greckich (Ajschylos, Ksenofont z Aten) pod wpływem religii zoroastryjskiej.

⁴⁶ Por. Smith, *Julian's Gods*, s. 49-90; M. Billerbeck, *The ideal Cynic from Epictetus to Julian*, w: *The Cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy*, ed. R.B. Branham – M.O. Goulet-Cazé, Berkeley 2000, 216-220.

⁴⁷ Por. Eunapius, fr. 18 Müller.

⁴⁸ Por. Julianus, *Oratio* VII 23, 208b.

⁴⁹ Antiocheńczycy, w większości chrześcijanie, ułożyli satyrę w anapestach ośmieszającą Juliana i jego niechlujną brodę (*Oratio* XII 14, 345d; 39, 366b-c). Również Grzegorz z Nazjanzu opisuje jego wygląd jako antypatyczny (*Oratio* V 23, Sch 309, 338, *Mowy wybrane*, s. 124).

⁵⁰ Por. Julianus, *Oratio* XII (*Mowa antiocheńska albo nieprzyjacieli brody*).

ną replikę⁵¹. W pewnym miejscu zwraca się do Herakliusza: „Zmuszasz mnie, bym i ja zaczął tworzyć mity”⁵². Po tych słowach następuje mit o Heliosie, należący wedle starożytnej genologii do gatunku bajki (μῦθος).

Tekst jest błyskotliwy i efektowny, Julian opisuje się swą łatwością wypowiedzi, jak również umiejętnością komponowania w stylu azjańskim – umiejętnością, którą nabył w Atenach w szkole retorycznej Himeriusza. Autor subtelnie nawiązuje do mitu o Heraklesie i Hermesie, wymyślonym przez Diona Chryzostoma (ok. 40-120), również neocynika⁵³. Mit Juliana to autobiograficzna bajka o własnej drodze do tronu cesarskiego, w której zawarte są czytelne aluzje do Konstantyna Wielkiego („bogacz” w 227c-228a), Konstancjusza II („dziedzic” w 232b) i wreszcie do samego autora („dzieci” w 229c), jak również piękne świadectwo pogańskiej pobożności u schyłku antyku.

Podstawowe pytanie dotyczy sposobu interpretacji występujących tu bogów i wątków religijnych. Czy Zeus, Helios, Atena, Hermes, Mojry oraz bliźniaczki Pobożność i Sprawiedliwość to bogowie tradycyjnego greckiego panteonu, czy też przebrane w greckie szaty nowe bóstwa Juliana, o których pisał on sam i Grzegorz z Nazjanzu? Badacze opowiadają się raczej za pierwszą alternatywą, kładąc nacisk na motywy klasyczne czy klasycyzujące w nim zawarte⁵⁴. Jednak klasycystyczna interpretacja mitu Heliosa nie może wyjaśnić, dlaczego Zeus i Helios są traktowani jak jedna osoba ani z jakiego powodu Atena nosi niezwykle dla niej epitet „Opatrzność”. Czemu Helios, Hermes i Atena działają zawsze razem jak triada, a Zeus obraduje na Olimpie akurat z szóstką bóstw? Co sprawia, że Helios martwi się brakiem nakrycia głowy Juliana i nalega na jego rychłą inicjację w jakieś misteria? Na wszystkie te pytania daje odpowiedź dopiero Julianowy system teologiczny (por. rozdz. II oraz komentarz w Apendyksie) i bez jego uwzględnienia pełna analiza tego tekstu nie będzie w ogóle możliwa. Mit Heliosa stanowi literacką ilustrację teozofii i teurgii ostatniego pogańskiego cesarza.

BIBLIOGRAFIA

P. Athanassiadi Fowden, *Julian and Hellenism: an intellectual biography*, Oxford 1981; *Pagan monotheism in Late Antiquity*, ed. P. Athanassiadi – M. Frede, Oxford 1999; R. Beck, *The religion of the Mithras cult in the Roman Empire: mysteries of the unconquered sun*, Oxford 2006; *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 1-2, ed. A. Bernabé, Monachii – Lipsiae 2004-2005; *The Greek magical papyri in translation: including the demotic spells: texts*, ed. H.D. Betz, Chicago

⁵¹ Por. Libanius, *Oratio* XVII 16; XVIII 157.

⁵² Julianus, *Oratio* VII 21, 227b.

⁵³ Por. Dio Chrysostomus, *Oratio* I 66-84.

⁵⁴ Por. R. Turcan, *Mithras Platonius: recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975; Smith, *Julian's Gods*, s. 132-155.

1992; L. Bielas, *Ustawa szkolna cesarza Juliana Apostaty*, AnCra 25 (1993) 15-20; M. Billerbeck, *The ideal Cynic from Epictetus to Julian*, w: *The cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy*, ed. R.B. Branham – M.O. Goulet-Cazé, Berkeley 2000, 205-239; P.P. Bober, *The Mithraic symbolism of Mercury carrying the infant Bacchus*, HTR 39 (1946) 75-84; G.W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Cambridge 1978; A. de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden 1997; W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995; J. Gliściński, *Antychrześcijańskie ustawodawstwo szkolne Juliana Apostaty*, CT 61 (1991) fasc. 2, 47-53; R.L. Gordon, *Reality, evocation and boundary in the mysteries of Mithras*, „Journal of Mithraic Studies” 3 (1980) 19-99; B.C. Hardy, *The Emperor Julian and his School Law*, ChH 37 (1968) 131-143; M. Herrero, *Orphism and Christianity in the late antiquity*, Berlin – New York 2010; M. Kokoszko, *Teozofia cesarza Juliana Apostaty*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 44 (1991) 39-51; R.D. Majercik, *Julianus the theurgist: The Chaldean Oracles*. Text, translation, and commentary, Leiden 1989; A. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo (il Mitraismo e la magia)*, Rome 1998; *Corpus Hermeticum*, vol. 1-4, ed. A.D. Nock – A.J. Festugière, Paris 1946-1954; *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. 1-16, Berlin 1862-1989; S. Pricoco, *L'editto di Giuliano sui maestri*, „Orpheus” N.S. 1 (1980) 348-370; L'Empereur Julien, *Oeuvres complètes*, vol. II/1, ed. G. Rochefort, Les Belles Lettres, Paris 1963, 43-90 (*Contra Heraclium*: tekst grecki + przekład francuski); R. Smith, *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London – New York 1995; R. Turcan, *Mithras Platonicus: recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975, spec. 105-128; *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, vol. 1-2, ed. M.J. Vermaseren, Hague 1956-1960; H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman religion: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes*, Leiden 1990; *The works of the Emperor Julian*, vol. 1-3, ed. W.C. Wright, Loeb, Cambridge 1959, 72-161 (*Oratio VII: To the Cynic Heracleios*: tekst grecki + przekład angielski).

APENDYKS

Julian Apostata

*Mowa (Oratio) 22, 227c-234c**Przeciw cynikowi Herakliuszowi:**O tym, jak być cynikiem i czy wypada cynikowi tworzyć mity*

(Πρὸς Ἡράκλειον κυνικὸν περὶ τοῦ πῶς κυνιστέον
καὶ εἰ πρέπει τῷ κυνὶ μύθους πλάττειν)

PRZEKŁAD*

227c Pewien bogacz¹ posiadał mnóstwo owiec, stada wołów i „swobodnie biegających kóz”², niezliczone tabuny koni „pasących się na błoniach”³, a także koniuszych – niewolników i wolnych najemników, pasterzy wołów i kóz, stajennych, nadto mnóstwo dobytku. Wiele dóbr otrzymał w spadku po ojcu⁴, więcej jeszcze dorobił się sam legalnym bądź nielegalnym sposobem.

* Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego, wydane go przez G. Rochefort: L'Empereur Julien, *Oeuvres complètes*, vol. II/1, Paris 1963, 74-84.

¹ Za tego bogacza uważa autor przenośnię cesarza rzymskiego Konstantyna Wielkiego. Konstantyn I Wielki (306-337) – syn cesarza Konstancjusza I Chlorusa z pierwszej żony, Heleny, został jedynowładcą w 324 r. dzięki zwycięstwu nad Licyniuszem pod Chrysopolis. W 326 r. skazał na śmierć swego rodzonego syna z pierwszego małżeństwa, Krispusa, oraz drugą żonę, Faustę. W 330 r. przeniósł stolicę do Bizacjum nad Bosforem, miasta, które odtąd nosiło nazwę Konstantynopol. Przeprowadził szeroko zakrojone reformy i reorganizację cesarstwa. Historykiem Konstantyna był biskup erudyta Euzebiusz z Cezarei (*Historia Ecclesiastica; De laudibus Constantini*). Julian Apostata, syn przyrodniego brata Juliusza Konstancjusza, miał krytyczny stosunek do rządów stryja, czemu niejednokrotnie dawał wyraz (zob. Julianus, *Oratio* VII 22, 227c-228a; por. *Oratio* X 38, 336ab). Przyczyną dezaprobaty Juliana była sympatia cesarza do Jezusa. W rzeczywistości, Konstantyn był wyznawcą religii synkretycznej, zwłaszcza kultu Słońca (*Sol Invictus*). Julian jako cesarz nawiązywał do polityki tolerancji religijnej zapoczątkowanej przez Konstantyna edyktem mediolańskim z 313 roku. Konstantyn miał 2 żony, Minerwinę i Faustę. Druga żona dała mu dzieci, które dłużej lub krócej sprawowały władzę cesarską. Byli to synowie: Konstantyn II (337-340), Konstans (337-350) oraz Konstancjusz II (337-361), który wyeliminował dwóch swoich braci i uzurpatora Magnencjusza (350-353), by zostać jedynowładcą. Córka Helena wyszła za mąż za Juliana w 355 r., gdy ten został cezarem, i zmarła w 360 r., zanim mąż został jedynowładcą (361).

² Por. Julianus, *Contra Heraclium* 22, 227c, ed. Rochefort, s. 74: „αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν” = Homerus, *Ilias* II 474.

³ Por. tamże, Rochefort, s. 75: „ἔλος κατά βουκολέοντο” = Homerus, *Ilias* XX 221.

⁴ Konstancjusz I Chlorus (293-306) – dziadek Juliana, urodzony w Dacji. W 288 r. został mianowany dowódcą straży pretoriańskiej cesarza Maksymiana. Pozycja jego umocniła się tak dalece, że w 293 r. w Mediolanie został ogłoszony cezarem i tetrarchą wraz z cesarzami Dioklecjanem, Maksymianem i Galeriuszem. Przybrał imię Flavius Valerius i objął władzę nad prowincjami

Lekcewałyl bogów. **227d** Miał kilka żon oraz synów i córki, którym zostawił majątek. Umarł nie pouczywszy ich, jak zachować i pomnażać stan posiadania. W nieuctwie swym wierzył, że same pieniądze wystarczą do utrzymania majątku. Kompletnie nie znał się na administracji, a zarządzaniem zajmował się nieudolnie, **228a** niczym owi lekarze, którzy leczą pacjentów, polegając wyłącznie na praktyce i doświadczeniu, tak że umyka im większość chorób⁵. Wychodząc z założenia, że skoro ma kilku synów, majątek jego nie pójdzie w obce ręce, zaniedbał ich wychowanie.

Wnet po śmierci bogacza rozgorzała walka. Każdy ze spadkobierców pragnął przejąć ojcowskie dziedzictwo i zagarnąć wszystko dla siebie kosztem innych braci. Tak postępowali. **228b** Ponadto, dalsi krewni, biorąc przykład z ich nieuctwa i braku ogłady, także nie zdobyli wyższego wykształcenia. Potem nastąpiła rzeź⁶ i jak w tragedii spełniła się klątwa za sprawą bóstwa. Ojcowskie dziedzictwo „ostрым podzielił żelazem”⁷. Zapanował totalny chaos. Pod rządami dzieci niszczały świątynie, już przez ojca zaniedbywane, **228c** plądrowano dary wotywnie, ofiarowywane przez całe pokolenia, w tym przez ich własnych przodków. Świątynie popadały w ruinę, gdy tymczasem oni restaurowali stare i budowali nowe grobowce⁸, jak gdyby w przeczuciu, że wkrótce będą im potrzebne, skoro lekceważą bogów.

zachodnimi (Galia, Brytania, Hiszpania). W 305 r. był już Augustem. Zginął podczas ekspedycji przeciwko Piktom. Z małżeństwa z pierwszą żoną, Heleną, miał jednego syna, późniejszego cesarza, Konstantyna I Wielkiego; z małżeństwa zaś z Teodorą, siostrą cesarza Maksymiana, urodziło mu się sześćoro dzieci, między innymi Juliusz Konstancjusz, ojciec Juliana. Założył dynastię konstantyńską (neoflawijską), która rządziła do 363 r., czyli do śmierci Juliana Apostaty.

⁵ Miejsce o lekarzach-empirykach jest reminiscencją platońskiego *Charmidesa* 156e.

⁶ We wrześniu 337 r. w Konstantynopolu, gdy Julian (ur. 331/332) miał ok. sześciu lat. Podczas rzezi pałacowej zostali wymordowani przyrodni bracia Konstantyna I Wielkiego: Juliusz Konstancjusz (ojciec Juliana) wraz z najstarszym synem i Dalmacjusz Cenzor z synami, cezarem Dalmacjuszem i Hannibalianem. Łącznie w masakrze zorganizowanej przez Konstancjusza II zginęło sześciu mężczyzn z dynastii konstantyńskiej. Młodszy synowie Juliusza Konstancjusza, Julian i Gallus, zdołali przeżyć jako jedyni z tej gałęzi rodziny. Bezdzienny Konstancjusz II skazał Gallusa w 354 r., a Juliana ogłosił swoim następcą w 355 roku. Tendencyjny Grzegorz z Nazjanzu pisze o „ocaleniu” Juliana przez stryja, ale ani słowem nie wspomina o masakrze, por. Julianus, *Oratio* V 3, 270c-271a; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 21, SCh 309, 114; Zosimus, *Historia nova* II 40.

⁷ Por. Julianus, *Contra Heraclium* 22, 228b, Rochefort, s. 76: „Θηκτῷ σιδήρῳ διελάγχανον” – parafraza cytatu z Eurypidesa, *Phoenissae* 68: „Θηκτῷ σιδήρῳ δῶμα διαλαχεῖν τόδε”; zob. Aeschylus, *Septem contra Thebas* 818 i 943; Ps-Plato, *Alcibiades II* 138c (cytowane miejsca dotyczą walk pomiędzy przeklętymi przez ojca synami Edypa).

⁸ „Grobowce” (μνήματα lub τάφοι) – u Juliana pogardliwe określenie kościołów chrześcijańskich, zawierających relikwie męczenników, por. Julianus, *Oratio* XII 21, 357C („grobowce Galilejczyków”, τοῖς τάφοις τῶν Γαλιλαίων); 26 („grobowce bezbożnych”, τοὺς τάφους δὲ τῶν ἀθέων); *Contra Galilaeos*, fr. 225c-d. Neumann (πάντα ἐπληρώσατε τάφων καὶ μνημάτων). Grzegorz z Nazjanzu twierdzi, że sam Julian, gdy był jeszcze zależny od stryja chrześcijanina, z zapalem wznosił „pomniki męczenników” (μαρτύρων μνήματα, zob. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 24, SCh 309, 118).

Pośród powszechnego zamętu, gdy zawierano kazirodcze małżeństwa i łamano prawa **228d** zarówno boskie, jak i ludzkie, litość ogarnęła Zeusa⁹. Spojrzał na Heliosa¹⁰ i rzekł: „Synu! Boska latorośli, starsza od nieba i ziemi! Jak długo jeszcze zamierzasz mścić się na owym bezczelnym i zuchwałym człowieku, który opuścił cię i zlekceważył, a przez to ściągnął bezmiar nieszczęść na swoją głowę, swój ród i potomstwo? **229a** A może sądzisz, że skoro nie wywierasz na nim złości ani nie ostrzysz strzał przeciw jego dzieciom, nie ponosisz winy za nieszczęścia i opustoszenie jego domu? Zawołajmy więc – mówił Zeus – Mojry¹¹ i zapytajmy je, czy można jakoś dopomóc temu człowiekowi”. Wnet na wezwanie Zeusa zjawily się Mojry. Helios utkwil wzrok w Zeusie, rozważając wszystko w milczeniu. Najstarsza z Mojr przemówiła: „Ojcze, nie pozwalają na to Pobożność ze Sprawiedliwością¹², a my musimy ich słuchać. **229b** Twoją więc rzeczą jest je przekonać”.

Oficjalna nazwa kościołów chrześcijańskich w tym czasie to „święte domy” (οἱ ἅγιοι οἶκοι), zob. np. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 26, Sch 309, 120.

⁹ Zeus – zob. wyżej rozdz. II.

¹⁰ Helios – zob. wyżej rozdz. II.

¹¹ Mojry (Μοῖραι) – mitografowie wymieniają trzy Mojry: Kloto, która przędzie nić życia, Lachesis, która odmierza jego długość, i Atropos, która przecina. Uważano je za córki pradawnej Nyks (Hesiodus, *Theogonia* 217-218; *Hymni Orphici* LIX 1) albo wszechpotężnej Ananke (Plato, *Respublica* 617c). Wedle innej (nowszej) wersji mitu były córkami Zeusa i Themis (Hesiodus, *Theogonia* 905-906; Ps-Apollodorus, *Bibliotheca* I 13), a sam Zeus bywał określany przydomkiem Moiragetes, czyli „Przywódca Mojr” (Pausanias, *Graeciae descriptio* V 15, 5; VIII 37, 1; X 24, 4). W tradycji hezjodejskiej najstarszą Mojrą była Atropos (Ps-Hesiodus, *Scutum* 258-260). Lokalna tradycja ateńska identyfikowała najstarszą Mojrę z Afrodytą Uranią (Pausanias, *Graeciae descriptio* I 19, 2). Filozoficzne komentarze do tekstów orfickich z IV wieku prz. Chr. utożsamiały Mojrę (niewymienioną z imienia) z Afrodytą Uranią, a je obie z samym Zeusem (Papyrus Derveni XIX 1-5 = OF 14, 3; XXI 5-6 = OF 15). Wedle papirusów magicznych Mojra była jedna i utożsamiała się z Selene-Hekate-Persefoną, czyli księżycem, zaś jej trzy głowy (tj. aspekty albo fazy), nazywały się odpowiednio Kloto, Lachesis i Atropos (PGM IV 2792-2794). To potrójne bóstwo było identyfikowane z Hermesem Chtonicznym (PGM IV 1463: Hermes Chtoniczny = Mojry; IV 2605-2606: androgyn Hermes-Hekate), por. niżej n. 19. W tym miejscu najstarsza Mojra jest prawdopodobnie identyczna z Hekate – Umysłem Zeusa i boginią teurgii, por. wyżej rozdz. II.

¹² Pobożność (Ὁσιότης) i Sprawiedliwość (Δίκη) – personifikacje dwóch przymiotów boskich, wymienianych w platońskim *Teajecie* w formule upodobnienia do Boga (176b2: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον: „upodobnienie się [do Boga] to osiągnięcie sprawiedliwości i pobożności”). Ideał upodobnienia do Boga jest wzmiankowany przez Juliana niżej w 233b i 234c. Magowie perscy, podobnie jak Platon, nauczali o upodobnieniu się do Boga poprzez osiągnięcie wysokich zalet moralnych. Według nich najwyższą cnotą, która pozwala ten ideał zrealizować, jest mówienie prawdy (Porphyrius, *Vita Pythagorae* 41; Stobaeus, *Florilegium* 11, 33). Możliwe jest również wyjaśnienie alternatywne, takie mianowicie, że sześcioro wymienionych w tekście dzieci Zeusa (Helios, trzy Mojry, dwie personifikacje cnot) to odniesienie do zoroastriańskiej hebdomady, zwanej w Aweście Ameša Spentas. Chodzi o najwyższego boga Ahura Mazdę wraz z szóstką potomstwa: (1) Vohu Manah – personifikacja życzliwości, identyczna z Mitrą; (2) Aša Vahišta – personifikacja prawdy i sprawiedliwości; (3) Khšathra Vairiya – personifikacja praworządności i ładu państwowego; (4) Ārmaiti – bóg pobożności i mądrości, (5) Ameretāt – bóg nieśmiertelności; (6) Haurvatāt, czyli

„Faktycznie” – odparł Zeus – „to są moje córki i wypada je spytać. Co powiecie, moje panie?”. „To zależy” – odpowiedziały obie – „tylko od ciebie samego, ojczu. Uważaj jednak, aby wśród ludzi nie rozpanoszyła się wielka bezbożność”. „Biorę to” – odpowiedział – „pod uwagę”. Mojry, które były w pobliżu, **229c** uprzedły wszystko tak, jak ojciec im kazał.

Zeus przemówił do Heliosa: „To oto dziecię¹³” – powiedział (a miał na myśli ich krewnego, wzgardzonego i opuszczonego bratanka tamtego bogacza i kuzyna spadkobierców) – „to zatem dziecię jest twoim potomkiem. Przysięgnij na moje i twoje berło, że będziesz troszczyć się o nie, karmić i leczyć w razie choroby. **229d** Bacz, aby twój ogień w nim nie zgasł, bo „jeśli ty go nie ochronisz”¹⁴, stłamsi go dym żrący. Pozwalam ci na to ja i Mojry. Zabierz go stamtąd i wychowaj!”.

Usłyszawszy to, Helios ucieszył się z powodu dziecięcia, już ocalonego, widząc w nim małą isierkę samego siebie. Odtąd żywił dziecię wybawiw-

całość, por. A. de Jong, *Traditions of the Magi: zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden 1977, 185-188; 263-268. Bóstwa Juliana przypominają je, także liczba się zgadza.

¹³ Czyli sam autor, Julian Apostata (331/2-363) – bratanek Konstantyna Wielkiego, urodzony w rodzinie chrześcijańskiej. Po śmierci stryja w 337 r. on i jego brat Gallus cudem uratowali się z rzezi pałacowej, w której zginęła cała ich najbliższa rodzina. Odtąd obaj byli na łasce cesarza Konstancjusza II. Julian został odesłany z Konstantynopola do Kapadocji i tam trzymany pod strażą. W 347 r. pozwolono mu na powrót do stolicy. Studiował retorykę w różnych ośrodkach naukowych w Azji Mniejszej i Grecji, m.in. u Libaniasza i Himeriusza. W 351 r. zetknął się z neoplatonikiem Maksymosem z Efezu, który wtajemniczył go w misteria Hekate i Mitry i zafascynował teurgią. W 355 r. wyjechał do Aten na 3-miesięczne studia w szkole Himeriusza; tu spotkał Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu. Stamtąd został znów wezwany do stolicy. Julian był ostatnim żyjącym krewnym Konstancjusza II, który wymordował całą swą rodzinę, a własnych dzieci nie miał. Mianował on Juliana cezarem i ożenił go ze swą siostrą Heleną. Julian musiał wyjechać do Paryża, by objąć komendę nad legionami w Galii. W latach 356-358 napisał panegiryki na cześć pary cesarskiej, Konstancjusza i Euzebiei (*Orationes* I-III). W 360 r., gdy Konstancjusz zajęty był wojną z Partami, legiony w Galii zbuntowały się przeciw niemu i ogłosiły Juliana cesarzem. Nie doszło jednak do starcia między nimi, ponieważ Konstancjusz niespodziewanie zmarł. Julian wziął udział w ceremonii pogrzebowej i bez przeszkód objął władzę. Swoje postępowanie wyjaśnia w mowie do Ateńczyków (*Oratio* V). Najbardziej uderzającym posunięciem nowego cesarza był powrót do kultów i ofiar pogańskich, zakazywanych edyktami poprzednich cesarzy. W 362 r. przeniósł stolicę do Antiochii Syryjskiej nad Orontesem, gromadząc siły i armię przed atakiem na imperium Partów. Zginął w trakcie kampanii partyjskiej, śmiertelnie zraniony przez jednego z własnych żołnierzy. Dziewiętnastomiesięczne panowanie Juliana (361-363) należy do najlepiej udokumentowanych w historii Cesarstwa, dzięki temu, że zarówno on sam tworzył w tym czasie (por. *Orationes* VI-XII; *Epistulae*; *Contra Galilaeos*), jak również pisali o nim znajomi literaci (m.in. Libanisz, Himeriusz, Ammianus Marcellinus, Grzegorz z Nazjanzu). Cesarz Julian Apostata jest jednym z najbardziej utalentowanych pisarzy tak zwanej drugiej sofistyki i przedstawicielem neoplatońskiej szkoły syryjskiej, zob. więcej Bowersock, *Julian the Apostate*, dz. cyt; P. Athanassiadi Fowden, *Julian and Hellenism: an intellectual biography*, Oxford 1981.

¹⁴ Julianus, *Contra Heraclium* 22, 229d, ed. Rochefort, s. 77: „Εἰ μὴ σὺ γε δούσει ἀλκὴν” = Homerus, *Ilias* IX 231 (słowa skierowane do Achillesa).

szy je „z krwi, z wrzawy bitewnej i **230a** z rzezi”¹⁵. Ojciec Zeus kazał także Atenie¹⁶, dziewicy bez matki, razem z Heliosesem wychowywać dziecko. Gdy chłopiec dorósł i osiągnął „rozkwit młodości, gdy pojawia się pierwszy zarost”¹⁷, uświadomił sobie ogrom nieszczęść, jakie przytrafiły się jego bliskim. Wstrząśnięty bezmiarem zła, zapragnął zejść do Tartaru, tak jak oni¹⁸.

230b Wtedy Helios życzliwy z Ateną Opatrznością sprowadził na niego sen czy letarg i odwiódł go od tego zamiaru. Gdy się ocknął, odszedł na pustynię. Znalazł tam jakiś kamień, nieco odpoczął i zaczął rozmyślać w duchu, w jaki sposób mógłby uciec przed takim bezlikiem nieszczęść. **230c** Wszystko dotąd wydało mu się podłe, a dobre nic. Wtem ukazał mu się Hermes¹⁹, rów-

¹⁵ Tamże 230, ed. Rochefort, s. 78: „ἐκ τ' ἀνδροκτασίης ἐκ θ' αἵματος ἐκ τε κυδοιμοῦ” = niedokładny cytat z Homera, *Ilias* XI 164.

¹⁶ Atena (Ἀθηνᾶ) – u Juliana nosi stale przydomki „dziewica bez matki (παρθένος ἀμήτωρ) i „Opatrzność” (Πρόνοια). Obydwa epitety mają związek z orfickim mitem o narodzinach Ateny z głowy Zeusa. Wedle orfików Zeus połknął Boga Fanesa-Metis, który go zapłodnił; z głowy Kronidy wyskoczyła dorosła bogini w pełnym rynsztunku, niewykarmiona piersią (ἀθηλή, OF 240 i 263-267; Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 17, 4). Już w czasach homerydów bogini narodzona z głowy najwyższego boga był pojmowana jako jego „intelekt” i „rozum” (νοῦς i διάνοια, Plato, *Cratylus* 407b). Tego rodzaju alegoryczna interpretacja spodobała się stoikom. Chryzyp (280-207 prz. Chr.) i Diogenes z Babilonu (230-150/140 prz. Chr.) piszą traktaty pod tytułem Περὶ τῆς Ἀθηνᾶς, w których przedstawiają całą teologię Ateny: bogini ta to „mózg” i „mądrość” Zeusa, zaś pozostali bogowie to późniejsze części jego boskiego ciała (SVF II 908. 910; SVF III, p. 217 = Diogenes 33; Origenes, *Contra Celsum* VIII 67; Ps-Clemens, *Homilia* VI 10, 2-3). Pod wpływem Jamblicha i spekulacji neoplatońskiej teologia Ateny przybiera skrajnie rozwinięte formy. U Juliana narodzona z głowy Zeusa Atena to Opatrzność (Πρόνοια), która wypromieniowała z Heliosa, przywódcy bogów noetycznych, i zasiada na wspólnym tronie z Apollonem, koryfeuszem bogów noerycznych, sama zaś stoi na czele demiurgów, do których należą Dionizos i Attys (*Oratio* XI 31-32, 149a-150a). Atena Pronoia jest umysłem Heliosa na tej samej zasadzie, jak Hekate jest umysłem Zeusa (*Oratio* XI 32, 149cd), tak więc stanowi ona niższy odpowiednik matki bogów, także zwanej Pronoia, patronki teurgii (*Oratio* VIII 19-20, 179a-180b). Stojąc niżej w boskiej hierarchii, pomaga ludziom odnaleźć drogę do Heliosa (*Oratio* XI 40, 154d), por. diagramy 2-3. Grzegorz z Nazjanzu twierdzi, że Atena była ulubioną boginią Juliana (Gregorius Nazianzenus, *Oratio* V 22, Sch 309, 336).

¹⁷ Julianus, *Contra Heraclium* 22, 230a, ed. Rochefort, s. 78: „Πρώτον ὑπηνήτη, τοῦ περ χαριεστάτη ἦβη” = Homerus, *Ilias* XXIV 348.

¹⁸ Depresję Juliana wywołał przymusowy pobyt w twierdzy Macellum w Kapadocji (342-347) z dala od jedyne go brata i przyjaciół. Julian, jak sam powiada, dziczał na tym odludziu (*Oratio* V 3, 271b-d). Opisane w tekście załamanie nerwowe w „rozkwiecie młodości, gdy pojawia się pierwszy zarost” i następującą zaraz potem interwencję Heliosa należy umieszczać ok. 350 r., przed inicjacją Juliana w misteria Mitry w 351 r. (opisane w 231d), por. Smith, *Julian's Gods*, s. 133.

¹⁹ Hermes (Ἑρμῆς) – bóg patronujący retoryce, stąd szczególnie bliski Julianowi; w teozofii Juliana odpowiada on Duszy Świata (por. Diagram 2). W literaturze archaicznej syn Zeusa i nimfy Mai, urodzony na górze Kyllene w Arkadii (Homerus, *Odyseja* XIV 435, XXIV 1; *Hymni Homerici* IV 1-3; XVIII 1-3). Główną funkcją tego boga było komunikowanie światów boskiego i ludzkiego, stąd najczęściej wymieniane jego epitety to „posłaniec” (διάκτορος, ἄγγελος) i „tłumacz” (ἑρμηνεύς) (Homerus, *Odyseja* VIII 335; *Hymni Homerici* II 407; OF 413, 1; *Orphici hymni* XXVIII 1; Philo, *Legatio ad Gaïum* 99). Filozoficzna spekulacja interpretowała Hermesa jako rozum (λόγος),

niez z nim spokrewniony, przybrawszy postać rówieśnika. Pozdrowił go życzliwie i przemówił:

„Pozwól, proszę, że będę twoim przewodnikiem (ἡγεμών) po tej równej i gładkiej drodze. Jeśli pójdziesz nieco w górę, znajdziesz tam strome i niedostępne miejsce, skąd będziesz mógł oglądać tych wszystkich ludzi, którzy potykają się i muszą zawracać”. Młodzieniec żwawo ruszył za nim, mając przy sobie miecz, tarczę i włócznię, ale z gołą głową²⁰. **230d** Posłusznie szedł

przejawiający się elokwencją i potęgą słowa (Plato, *Cratylus* 407e; Jamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum* 1) albo wiedzą polityczną (Plato, *Protagoras* 322c). Hermes o przydomku λόγιος był patronem mówców (Julianus, *Oratio* XI 3, 132a; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 101, SCh 109, 250). Specyficzną funkcją Hermesa jako pośrednika między dwoma światami było sprowadzanie dusz zmarłych do Hadesu, stąd dodawane do imienia bóstwa przydomki ψυχοπομπός („przewodnik dusz”, Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 96, 6; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 31; por. Homerus, *Odyssea* XXIV 1) i χθόνιος („podziemny”, *Orphici hymni* LVII, PGM IV 1443). Hermes pojawia się także w różnych wersjach mitu dionizyjskiego. Podobno uratował on nienarodzonego lub zamordowanego Dionizosa, aby Zeus mógł go urodzić na nowo ze swego uda (Julianus, *Oratio* VII 15, 219a; OF 328 II; mozaika z Nea Paphos na Cyprze z IV wieku, przedstawiająca Hermesa z małym Dionizosem na kolanach). Hermes miał być również piastunem egipskiej bogini Izidy (Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* I 27). Synkretyczne wierzenia późnoantyczne utożsamiały Hermesa Psychopomposa z Mitrą (por. inskrypcje z Galii, CIL IX 425; X 6219: DEO INVICTO MERCURIO; DEO MERCURIO MITHRAE), z Aresem (Martialis, *Epigrammata* V 24; Julianus, *Oratio* XI 34, 150b-d) oraz „trzykroć wielkim” Tothem z Hermopolis, patronem magii i wiedzy tajemnej, por. PGM IV 886: ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς („trzykroć wielki Hermes”); IV 2284-2285: μᾶγων ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς („starszy Hermes, patron magów”); IV 2995: ἐγὼ εἰμι Ἑρμῆς („JA JESTEM Hermes”); V 399: Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ („Hermesie, władco świata”); VIII 13-14 („znam cię, Hermesie, kim jesteś i skąd pochodzisz, i jakie jest twoje miasto: Hermopolis”); *Corpus Hermeticum* (= CH) I. III (Tat, syn Hermesa Trismegistosa, któremu ten objawia wiedzę tajemną). Hermes trzygłowy (τρικέφαλος, Hesychius, *Lexicon*, sv. Harpocration) czy trójjedyny (Martialis, *Epigrammata* V 24: *ter unus*) był często identyfikowany z potrójną boginią Hekate lub Mojrą (zob. wyżej n. 11). W misteriach Mitry Hermes i planeta Merkury patronowali tak zwanym „lwom”, czyli inicjowanym, stąd Julian nazywa Hermesa swoim „przewodnikiem” (ἡγεμών), który pozwolił mu „poznać Ojca Mitrę” (*Oratio* X 38, 336c); zob. Smith, *Julian's Gods*, s. 125-126 i 132-135. Atrybuty Hermesa to kapelusz ze skrzydłami i skrzydlate sandały, umożliwiające błyskawiczne przemieszczanie się, oraz czarodziejska różdżka (ῥάβδος) (Homerus, *Odyssea* V 43-48). W sztuce późnoklasycznej wyobrażenie Hermesa jako proporcjonalnie zbudowanego młodzieńca bywało zastępowane przez archaizujący wizerunek krępego mężczyzny z ogromnym fallusem – symbolem logosu (Plutarchus, *An seni res publica gerenda sit* 797E; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* V 32, SCh 309, 360; por. herma Hermesa z Getty Museum; pompejański fresk z Casa Dei Vettii – obydwie zabytki pochodzą z I wieku).

²⁰ Autoprezentacja Juliana jako żołnierza i dwukrotne wymienianie wszystkich części uzbrojenia (tarcza, miecz, włócznia, hełm, emblemat z głową Gorgony) tu oraz w 231c nasunęło badaczom myśl, że jest to aluzja do trzeciego stopnia inicjacji w misteria Mitry, zwanego „żołnierzem” (łac. *miles*). Robert Turcan (*Mithras Platonicus*, s. 109 i 115) polemizuje z tym poglądem. Wydaje się jednak, że zasługuje on na rozpatrzenie. W tekście mowa jest o (1) osobie nieinicjowanej, ale dążącej do inicjacji, (2) odbywającej podróż, (3) od której wymaga się nakrycia głowy, (4) wiedzionej przez Hermesa. Kandydat trzeciego stopnia, czyli „żołnierz”, aspirujący do stopnia „lwa” (łac. *leo*), musiał odbyć próbę drogi, tj. wyczerpującą, kilkudniową podróż (zob. rozdz. I 2).

prosto przed siebie drogą nieprzetartą, czystą, najeżoną mnóstwem smacznych owoców i pięknych kwiatów, jakie są bogom miłe, krzewami winorośli, lauru i mirtu. Przewodnik poprowadził go na wielką i wysoką górę²¹.

„Na jej szczycie” – mówił – „zasiada ojciec wszystkich bogów. Uważaj, grozi ci tam „wielkie niebezpieczeństwo”²²! Padnij przed nim na twarz i pokornie proś, o co tylko zechcesz. **231a** Obyś wybrał, chłopcze, to, co najlepsze”.

To powiedziawszy zniknął. Młodzieniec chciał zapytać Hermesa, o co należy modlić się do ojca bogów. Rozglądał się zakłopotany, gdyż nie mógł zobaczyć boga, choć ten był w pobliżu. Posłuchał jednak jego dobrej rady.

„Mimo że jeszcze nie widzimy wyraźnie ojca bogów, prośmy wraz z Dobrym Losem²³ o rzeczy najlepsze. Ojciec Zeusie, lub „może wolisz jakimś

„Lwom” patronował Hermes i planeta Merkury. Nakrycie głowy, którego brakiem tak bardzo martwi się Helios (niżej, 231c), może być aluzją do „wieńca Mitry”, który otrzymywał „żołnierz” po zakończeniu inicjacji: podawano mu wieniec na mieczu, on zaś zakładał go na głowę ze słowami: „Mitra jest moim wieńcem”, por. Tertullianus, *De corona* 15. Możliwe jest też inne wyjaśnienie. Być może, Julian czyni tu aluzję do *Wyroczni chaldejskich*, które mówią metaforycznie o „pełnej zbroi” (czyli koncentracji) jako warunku wymaganym od maga podczas praktyk teurgicznych (por. OC, fr. 2: „Przywdziej pełną zbroję mocy światła rozbrzmiewającego [muzyką sfer], uzbroj umysł i duszę w siłę o trzech ostrzach, miej w pamięci całe zakłęcie Triady. Wstępuj w promienie światła w skupieniu”).

²¹ Sceneria opisana w tym miejscu i niżej w 232a (wysoka góra, której górna część tonie w blasku, zaś dolna we mgle) żywo przypomina mit o Heraklesie na rozstajnych drogach, opowiedziany przez Diona Chryzostoma (Dio Chrysostomus, *Oratio* I 66-68; Smith, *Julian's Gods*, s. 134). Wedle tamtego mitu posłany przez Zeusa Hermes przybył do Teb po Heraklesa. Stamtąd poprowadził go tajemną, nieprzetartą ścieżką do miejsca ukrytego przed wzrokiem ludzkim, gdzie znajdowała się wysoka góra. Na pierwszy rzut oka góra miała jeden wierzchołek, lecz gdy podeszli wyżej, okazało się, że były dwa szczyty: jeden wyniosły i lśniący w blasku słonecznym, na który prowadziła szeroka i prosta droga; drugi, niższy, tonął w gęstej mgle, a droga, która nań wiodła, była wąska, kręta i poprzecinana góorskimi potokami. Na pierwszym, królewskim, zasiadał Zeus Król wraz ze swą małżonką Herą, w drugim natomiast, zwanym Tyranem, krył się smok Tyfon. Herakles ma do wyboru jedną z tych dróg: uczciwie przejąć władzę królewską lub tyranie. Podobnie można odczytywać mit Heliosa: Julian, wiedziony przez Hermesa szeroką drogą podąża na świetlisty szczyt prawowitej władzy, podczas gdy jego krewny i aktualny cesarz tonie w mroku tyranii. Z drugiej strony, opisana okolica doskonale nadaje się na scenerię ofiar składanych przez magów perskich, którą opisują źródła greckie: szczyty gór, otwarta przestrzeń i nieuczęszczane, czyste ustronia (Herodotus, *Historiae* I 131; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* V 65, 1; Strabo, *Geographica* XV 3, 13). Tekst może być aluzją do nich.

²² Por. Julianus, *Contra Heraclium* 22, 230, ed. Rochefort, s. 79: „ὁ μέγας κίνδυνος” – reminiscencja słów Platona (*Respublica* 618 b7).

²³ * Ἀγαθὴ Τύχη – personifikacja Dobrego Losu, szczególnie czczona w Antiochii Syryjskiej nad Orontesem, zob. Pausanias, *Graeciae descriptio* VI 2, 7 (święty posąg Tyche z Antiochii); Libanius, *Oratio* XLVIII 1, 11 (*Agathe Tyche* – bóstwo opiekuńcze miasta Antiochii). W Egipcie popularna bogini *Agathe Tyche* występowała w parze z *Agathos Daimon* („dobry bóg”) i *Agathe Elpis* („dobra nadzieja”), zob. PGM VIII 51: σὺν Ἀγαθῇ Τύχη καὶ Ἀγαθῷ Δαίμονι. („z Dobrym Losem i Dobrym Dajmonem”); CH, fr. 23: Ζεὺς ἔλεγεν ... καὶ Τύχην καὶ Ἐλπίδα καὶ Εἰρήνην γεγέννηκα (Zeus powiedział: [...] Zrodziłem Los, Nadzieję i Pokój); Julianus, *Oratio* VII 22, 233d:

innym imieniem być nazywany”²⁴, pokaż mi drogę wzwyż, która prowadzi do ciebie. **231b** Gdy z tobą rozmawiam, tamte miejsca i piękno wokół ciebie wydają mi się wspanialsze od najjaśniejszego blasku świata, z którego pochodzimy”. Gdy tak się modlił, ogarnął go sen albo ekstaza. Bóg zaś ukazuje mu Heliosa. Młodzieniec, rozegzaltowany wizją, woła: „Tobie” – mówi – „ojcze bogów, **231c** samego siebie ofiaruję za wszystkich innych”. Objął rękoma kolana Heliosa i błagał go o ratunek.

Helios zaś wezwał Atenę i kazał zapytać go, jakie przyniósł uzbrojenie. A gdy zobaczył tarczę, miecz wraz z włócznią, rzekł: „Lecz gdzie, synu, masz emblemat z głową Gorgony²⁵ i hełm?”. Młodzieniec odparł: „Nawet to, co mam, z trudem zdobyłem, nikt bowiem z moich krewnych nie chciał mi pomóc, tak bardzo byłem opuszczony w ich domu”.

231d „Wiedz zatem” – odparł Wielki Helios – „że ty musisz tam wrócić”. Nie chciał go jeszcze odsyłać, lecz zatrzymać, aby wrócił tam obmyty z wszelkiego zła. Zalał się łzami i powiedział: „Przecież jesteś młody i niewtajemniczony, idź więc do nas, a gdy już się wtajemniczysz, będziesz mógł tam bezpiecznie żyć²⁶. Musisz bowiem wrócić na ziemię, zgładzić wszelkie akty bezbożności (ἀσεβήματα)²⁷, a następnie wezwać mnie, Atenę i innych bogów”.

232a Usłyszawszy to, młodzieniec stał w milczeniu, zaś Wielki Helios poprowadził go na jakiś szczyt, którego wierzchołek lśnił w słońcu, podstawa zaś tonęła w gęstej mgłę, przez którą, jak przez wodę, przebiegał blask promieni Króla Heliosa. „Widzisz” – powiedział – „dziedzica, swojego krewnego²⁸?”. „Owszem, widzę” – odparł tamten. „Co jeszcze? A tych pasterzy?”.

μετὰ Ἀληθῆς Ἐλπίδος; *Oratio* VIII 20, 180c: μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Τύχης καὶ ... μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Ἐλπίδος. Represje ze strony Juliana przeciw chrześcijańskim mieszkańcom Cezarei Kappadockiej, którzy zaniedbali kult Tyche w swoim mieście, świadczą o jego pobożności względem tego bóstwa (Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 92, SCh 309, 230).

²⁴ Julianus, *Contra Heraclium* 22, 231a, ed. Rochefort, s. 79: „ὦ Ζεῦ πάτερ ἢ ὃ, τι σοι φίλον ὄνομα καὶ ὅπως ὀνομάζεσθαι” por. Aeschylus, *Agamemnon* 160: „Ζεὺς, ὅστις ποτ’ ἐστίν, εἰ τὸδ’ αὐτῷ φίλον κεκλημένω”.

²⁵ Emblemat z głową Gorgony (Γοργόνειον) – apotropaiczny gadżet przedstawiający głowę Gorgony Meduzy z węzami zamiast włosów, znany z literatury i sztuki okresu klasycznego. Emblemat bóstw olimpijskich, w szczególności patronki Aten, (Isocrates, *Oratio* XVIII 57; Plutarchus, *Themistocles* 10, 7), oraz magiczny symbol księżycy, używany w czarach ochronnych (PGM IV 2130; Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 49, 4; *Lithica kerygmata* 20).

²⁶ Prawdopodobnie chodzi o misteria Mitry (zob. rozdz. I). Julian po raz pierwszy zetknął się z mitraizmem, wierzeniami chaldejskimi i teurgią w 351 r. w szkole neoplatonika Maksymosa, por. Turcan, *Mithras Platonicus*, s. 110-115.

²⁷ Mowa o chrześcijaństwie, stale określanym przez Juliana mianem bezbożności (ἀσεβεία, ἀθεότης), por. np. *Oratio* XII 29, 362c: „chmura ateizmu” (ἀθεότητος νεφέλη); *Contra Galilaeos*, fr. 207 Neumann: „waszą bezbożność” (τὴν ὑμετέρων ἀσεβειαν).

²⁸ Krewny to Konstancjusz II (337-361), najbardziej energiczny z trzech synów Konstantyna I Wielkiego. Po śmierci ojca w 337 r. urządził rzeź pałacową, by usunąć dwóch swoich stryjów –

232b I tym razem młodzieniec potwierdził, że widzi. Jak myślisz, jaki jest dziedzic? A jacy pasterze?”. Młodzieniec odparł na to: „Wydaje mi się, że przeważnie śpi, a gdy się budzi, jest nieco zniewieściały, a co do pasterzy, to tylko niewielu z nich to ludzie kulturalni. Reszta to bydło: żrą, sprzedają owce i wyrządzają szkodę swemu panu na dwa sposoby: niszczą jego stada, nie przynoszą dochodu, **232c** a w dodatku płaczą i jęczą, że im nie płaci. Znacznie korzystniej byłoby wynająć doświadczonych fachowców niż niszczyć stado”.

„A gdybym cię” – powiedział Helios – „z tą oto Ateną na rozkaz Zeusa zamiast tego dziedzica ustanowił zarządcą tych wszystkich włości?”. Znowu młodzieniec wzbraniał się i błagał, by mógł tu pozostać, Helios zaś: „Nie bądź nieposłuszny,” – rzekł – abym cię kiedyś „nie znienawidził, tak jak teraz gorąco pokochałem”²⁹. Młodzieniec na to: „Ależ, Najwyższy Heliosie i Ateno” – mówi – „przysięgam tobie i samemu Zeusowi, **232d** możecie mnie użyć do każdego zadania, jakiego tylko chcecie”.

Nagle zjawił się Hermes i dodał odwagi młodzieńcowi, który już myślał o powrotnej drodze i szukał przewodnika na pobyt tam. Atena zaś rzekła: „Ucz się, najdroższy, latorośli moja i dobrego boga ojca. Obecny dziedzic” – mówiła – „nie docenia najlepszych pasterzy, zaś pochlebcy i niegodziwcy uczynili go poddanym sobie niewolnikiem. **233a** Przyzwoci ludzie nie lubią go, zaś udawani przyjaciele krzywdzą. Bacz, gdy powrócisz, byś nie przedkładał pochlebcy nad przyjaciela. Przyjmij drugą radę, synu: obecny dziedzic popełnia wiele błędów, ponieważ ciągle drzemie, ty więc bądź trzeźwy i czujny³⁰, aby

braci Konstantyna I, czyli potencjalnych pretendentów do tronu – wraz z rodzinami. W kolejnych latach wyeliminował dwóch rodzonych braci: Konstantyna II (337-340) i Konstansa (337-350), potem rozgromił uzurpatora Magnencjusza (350-353). W 353 r. został jedynowładcą. Był zdolnym i doświadczonym dowódcą, stoczył wiele zwycięskich batalii. Nie miał dzieci. Z dwóch pozostałych przy życiu krewnych, cesarz Gallus, syn stryja Juliusza Konstancjusza, nie nadawał się na władcę, więc kazał go zamordować w 354 roku. W 355 r. wezwał do siebie jego młodszego brata Juliana, by uczynić go następcą tronu. Sojusz między krewnymi został przypieczętowany małżeństwem Juliana z siostrą cesarza, Heleną. Julian został zaraz potem wysłany do Galii, gdzie miał objąć komendę nad legionami. Przebywał tam pięć lat. W 360 r. podczas kampanii partyjskiej Konstancjusza II, Julian, niepewny swojego losu, ogłosił się – czy, jak twierdzi, został ogłoszony przez armię – cesarzem. Konstancjusz II ruszył na zachód, by zmiażdżyć Juliana, jednak w listopadzie 361 r. zmarł niespodziewanie na gorączkę w Cylicji. Był chrześcijaninem wyznania ariańskiego. Mimo że przyjął godność *pontifex maximus*, w 341 r. wydał oficjalny zakaz składania ofiar krwawych i praktyk magicznych, a w 356 r. ogłosił edykty nakazujące zamknięcie świątyń pogańskich. Cieszył się popularnością w miastach zdominowanych przez chrześcijan, jak Antiochia Syryjska. Julian, choć wiele zawdzięczał cesarzowi, nie mógł mu wybaczyć zamordowania ojca i dwóch braci oraz zmuszania go do praktykowania czy udawania chrześcijaństwa. W mowach *Do Antiocheńczyków albo nieprzyjacieli brody* (*Oratio* XII) i *List do Rady i ludu ateńskiego* (*Oratio* V) daje ujście swej antypatii w stosunku do niego.

²⁹ Julianus, *Contra Heraclium* 22, 232c, ed. Rochefort, s. 81: „σ’ ἀπεχθέρω ὥς νῦν ἐκπαγλ’ ἐφίλησα” = Homerus, *Ilias* III 415.

³⁰ Użyte w tym miejscu sformułowanie „νήφε καὶ γρηγόρει” bardzo przypomina stylistykę chrześcijańską, por. 1P 5, 8: „νήψατε, γρηγορήσατε”; 1Tes 5, 6: „γρηγορόμεν καὶ νήφωμεν”.

cię nie podszedł jakiś pochlebca, udający przyjaciela, niczym kowal jakiś, pod zasłoną **233b** dymu i węgla rozżarzonych, w białej szacie, z twarzą ubieloną ołowiem, byś mu dał poślubić jedną ze swych córek³¹. Wysłuchaj mojej trzeciej rady: uważaj, by wstydić się nas tylko, a z ludzi jedynie tego, który do nas jest podobny, i nikogo więcej. Widzisz przecież jak temu tu nieszczęśnikowi zaszkodziło liczenie się z opinią ludzką i nadmierna bojaźliwość”. Wszedł jej w słowo Wielki Helios: **233c** „Gdy przyjaciół sobie wybierzesz, traktuj ich jak przyjaciół, nie jak niewolników albo służących, ale jak wolnych ludzi, życzliwie i uczciwie, nie tak, że jedno mówisz, a drugie o nich myślisz. Zauważ, że temu tu dziedzicowi nie wyszła na dobre niewierność wobec przyjaciół. Kochaj poddanych tak, jak my ciebie. Za najpiękniejszą rzecz ze wszystkich uważaj wdzięczność względem nas. **233d** Jesteśmy przecież twoimi dobroczyńcami, przyjaciółmi i zbawicielami”. Gdy młodzieniec tego wysłuchał, był przejęty i najwyraźniej Bogom we wszystkim posłuszny.

„Lecz idź,” – kontynuował Helios – „odejdz z Dobrą Nadzieją. My bowiem będziemy zawsze razem z tobą, ja, Atena i Hermes, a z nami wszyscy bogowie na Olimpie, w powietrzu i na ziemi, i cały ród boski, dopóki będziesz pobożny względem nas, wierny swoim przyjaciołom, a wobec poddanych miłosierny, **234a** rządząc nimi jak najlepiej, jednakże bez służenia swoim własnym ani ich żądom. Mając ten sam oręż, który do nas przyniosłeś, odejdz i przyjmij ode mnie tę oto pochodnię, aby ci także na ziemi świeciło światło wielkie i abyś nie pragnął już niczego z tych rzeczy tutaj, oraz od pięknej Ateny emblemat z głową Gorgony i hełm. Należy do niej wiele rzeczy, które widzisz, i da ci wszystko, co zechcesz. **234b** Również Hermes wręczy ci złotą różdżkę³². Idź więc w tę zbroję zakuty, przez całą ziemię, przez całe morze, niewzruszenie posłuszny naszym prawom i niech nikt spośród mężów i niewiast, swoich i obcych, nie nakłoni cię do zapomnienia o naszych prawach. Jeśli wytrwasz przy nich, będziesz przez nas kochany i poważany, szanowany przez nasze dobre sługi, wzbudzając strach w ludziach nikczemnych i złych. **234c** Wiedz o tym, że ciało zostało ci dane z powodu tej służby. Chcemy bowiem, byś swój rodzinny dom oczyścił przez szacunek dla przodków. Pamiętaj też, że masz

³¹ Reminiscencja Platona (*Respublica* 495e).

³² Różdżka (ῥάβδος) – czarodziejska różdżka Hermesa ze złota, za pomocą której bóg ten usypiał lub budził ludzi (Homerus, *Ilias* XXIV 343-344; *Odyseja* V 47-49; XXIV 2-4). Homerycki atrybut Hermesa stał się prototypem różdżek z hebanu lub żelaza, używanych w rytuałach magicznych (PGM I 279. 336; IV 1028. 2107; VIII 108; XXXVI 107). Różdżka Hermesa była też interpretowana w sposób alegoryczny, jak np. przez Epikteta (*Dissertationes* III 20, 12, tłum. L. Joachimowicz: Epiktet, *Diatriby*, Warszawa 1961, 268): „To jest właśnie owa czarodziejska różdżka Hermesa. Co chcesz nią dotknij, a zamieni się w złoto. Nie o złoto tu wprawdzie chodzi. Ale przypuść na mnie, co zechcesz, a przeistoczę to w dobro. Przypuść na mnie chorobę, przypuść śmierć, przypuść nędzę, przypuść sztych, przypuść wyrok skazujący na gardło, a to wszystko za pomocą różgi Hermesa zamieni się w dobro”.

duśzę nieśmiertelną, od nas pochodzącą, naśladuj nas, a staniesz się bogiem i z nami naszego będziesz oglądał ojca”.

HELIOS MYTH OF JULIAN THE APOSTATE

(Summary)

The present paper is a brief study on Julian the Apostate's religion with the detailed analysis of the so called Helios myth being a part of his speech *Against Heraclius* (Or. VII), delivered in Constantinople in AD 362. In the chapter one I discuss veracity of the Gregory of Nazianzus' account in the *Contra Julianum* (Or. IV-V) on the emperor's strange Gods and cults. In the chapter two the reconstruction of the Julian's theological system has been presented and the place of Helios in this hierarchy has been shown. The chapter three consists of the short preface to the *Against Heraclius* and of the appendix with the Polish translation and commentary on the Julian's Helios myth.

The Emperor's theosophy, known from his four orations (X-XI and VII-VIII), bears an imprint of the Jamblichean speculation on it. The gods are arranged in the three neo-Platonic hypostases: the One, the Mind, and the Soul, named Zeus, Hecate, and Sarapis. The second and third hypostases contain in themselves the enneads and the triads. The Helios' position is between the noetic world and the cosmic gods, so he becomes a mediator or a centre of the universe and he is assimilated with Zeus the Highest God as well as with the subordinated gods like Apollo, Dionysus, Sarapis, and Hermes. The King Helios was also the Emperor's personal God, who saved him from the danger of death in AD 337 and 350. These tragic events are described by Julian in the allegorical fable (Or. VII 22).

The question is who was Helios of the Julian's myth: the noetic God, the Hellenistic Helios, the Persian Mithras, the Chaldean fire, or the Orphic Phanes, what is suggested by the Gregory's invective. The answer is that the King Helios was all of them. The Helios myth in Or. VII is the best illustration of the extreme syncretism of the Julian's heliolatry, where the neo-Platonic, Hellenistic, magic, and Persian components are mingled.

Ks. Grzegorz OSTROWSKI
(Warszawa, PWTW)

„ŚWIAT ROZUMEM JEST RZĄDZONY”. POJĘCIE BOŻEJ OPATRZNOŚCI W *DE IRA DEI* LAKTANCJUSZA

Laktancjusz († ok. 330) należy do grona najwybitniejszych autorów afrykańskich przełomu III-IV wieku. Pod względem doskonałości formy i stylu przewyższył wielu współczesnych sobie twórców literatury chrześcijańskiej. Urodził się w Afryce północnej ok. 260 roku. Posługiwał się językiem łacińskim, choć przed swoim nawróceniem, jeszcze jako poganin, przebywał na Wschodzie, w środowisku kultury greckiej. Nie poznał jednak, jak się wydaje, dogłębnie języka i literatury greckiej. Myśl pisarzy chrześcijańskich, w tym również greckich, podobnie jak filozofię klasyczną, poznawał od autorów piszących po łacinie¹.

Laktancjusz znał wielu autorów starożytnych, zwłaszcza Cyserona, który stanowił dla niego ideał pisarza i myśliciela, co znalazło odbicie w jego bogatej twórczości. Zdaniem Hieronima, jego pisma można uznać za „wyciąg” wszystkich dialogów cyserońskich². Był płodnym pisarzem, pozostawił po sobie sporą liczbę dzieł i traktatów, chociaż do naszych czasów zachowało się ich zaledwie sześć³, nie wszystkie jednak dzieła charakteryzują się jednakowo wysokim poziomem.

Tematem, który Laktancjusz podejmuje niemal we wszystkich swoich dziełach, jest zagadnienie Opatrzności⁴. W swej argumentacji odwołuje się często do filozofii, zwłaszcza stoickiej. W swoim dziele *De ira Dei* traktuje o gniewie Bożym, odrzucając epikurejski pogląd, wedle którego Bóg jest obojętny na losy świata. Z drugiej zaś strony krytykuje stoickie rozumowanie, przyznające Bogu jedynie dobroć i łaskawość. Traktat ten stanowi obronę biblijnego ujęcia

¹ Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, 234-236.

² Por. Hieronymus, *Epistula* 70, 3, ed. I. Hilberg, CSEL 54/1, Wien 1996, 707, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, II, Warszawa 1953, 125. Hieronim w tekście łacińskim użył tu greckiego wyrażenia ἐπιτομή oznaczającego „streszczenie”, „skrót”, co też zostało przetłumaczone jako „wyciąg” (pism cyserońskich). Humanista Pico z Mirandoli († 1494) określił Laktancjusza jako „chrześcijańskiego Cyserona”, wysoko ceniąc formę jego dzieł i jego jako pisarza, por. J. Czuj, *Wstęp*, POK 16, 24.

³ Por. *De opificio Dei*, *Divinae Institutiones*, *Epitome*, *De ira Dei*, *De mortibus persecutorum*, *De ave Phoenixe*. O innych wspomina Hieronim w *De viris illustribus* 80, jak np. *De motibus animi*, z którego zachowały się jedynie fragmenty. Obszerna korespondencja Laktancjusza zaginęła.

⁴ Już pierwsza chronologicznie jego rozprawa *De opificio Dei* traktuje o Bożej Opatrzności.

Boga, karzącego w sprawiedliwym gniewie, przed koncepcją prezentowaną przez filozofię (epikurejską i stoicką), ukazującą Boga niezachwianego w dobroci i niewzruszonego. Celem tego dzieła jest ukazanie bojaźni Bożej jako jednego ze źródeł religii⁵.

Laktancjusz rzadko jednak odwołuje się do argumentacji biblijnej. W dziele można doszukać się zaledwie kilku sparafrazowanych krótkich tekstów Pisma Świętego⁶. Nawiązuje za to często do starożytnych myślicieli pogańskich. Cytuje ich myśli bądź parafrazuje, innych wspomina jedynie z imienia, odnosząc się do ich poglądów. Przywołuje wielokrotnie filozofów greckich (Epikura, Sokratesa, Platona, Pitagorasa, Ksenofonta, Arystotelesa), filozoficzną szkołę stoików i akademików, podaje niektóre myśli Cyserona i Seneki. Szuka w ten sposób drogi pojednania pomiędzy chrześcijaństwem i „mądrością”.

De ira Dei ukazuje proces myślowego przechodzenia Laktancjusza od elementów klasycznych do chrześcijańskich. Dzieło urzeka pięknem języka, na co zwrócił już uwagę św. Hieronim⁷, ale zawiera też teksty słabe od strony filozoficznej. Pisarz m.in. antropomorfizuje Boga, charakteryzując Jego przymioty⁸. Jak już zaznaczono, sporo uwagi poświęca Bożej Opatrzności, tematowi obecnemu w literaturze starożytnej, zarówno tej klasycznej, jak i chrześcijańskiej. Jak ją charakteryzuje? Jak postrzega jej rolę w relacjach między Bogiem i człowiekiem? – oto pytania, na które będziemy teraz szukać odpowiedzi.

1. Temat opatrności w filozofii starożytnej. Laktancjusz mówiąc o Bożej Opatrzności pozostawał w kręgu zainteresowań filozofii antycznej. Nie omieszczał przy tym nadmienić:

„Zdania filozofów dawniejszej epoki o opatrności zgadzały się z sobą i nie było żadnej wątpliwości, że świat, stworzony przez Boga i rozum, rozumem jest rządzony”⁹.

Wspominał następnie Pitagorasa, który wątpił, czy istnieje jakiegokolwiek bóstwo, czy też go nie ma: twierdzenie to uznano za bezbożne i przeciwne prawdzie, za co został wypędzony przez Ateńczyków, a dzieła jego spalono.

⁵ Por. K.H. Schwarte, *Laktanz*, w: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. S. Döpp – W. Geerlings, Freiburg – Wien 1998, 387.

⁶ Są to parafrazy bardziej ogólne, raczej nawiązujące do treści biblijnych, szczególnie Starego Testamentu, typu: „Bóg stworzył świat” (*De ira Dei* 12, 4, Sch 289, 150, POK 16, 184); „Bóg stworzył człowieka jako swe podobieństwo” (13, 13, Sch 289, 156, POK 16, 186); człowiek „panuje nad wszystkimi rzeczami” (14, 3, Sch 289, 162, POK, 16, 188). Biblia, na której opiera się Laktancjusz to zazwyczaj Stary Testament.

⁷ Hieronim wyraził się o tym dziele, że jest ono piękne (*liber pulcherrimus*), por. *De viris illustribus* 80, PL 23, 687, PSP 6, 99.

⁸ Por. SWP 259.

⁹ *De ira Dei* 9, 1, Sch 289, 120, tłum. J. Czuj, POK 16, 173.

Laktancjusz wspomina następnie Sokratesa, Platona i jego zwolenników, stoików i perypatetyków¹⁰.

Osobne miejsce poświęca nasz autor Epikurowi, przeciwnikowi opatrności, który wprawdzie nie przeczył istnieniu Boga, ale twierdził, że nie ma żadnej opatrności. Laktancjusz wykazuje sprzeczność w poglądach Epikura: skoro Bóg jest, to musi „być opatrzny jak Bóg”. Nie można bowiem mu „przyznać Boskości” inaczej, jak tylko zakładając, że „pamięta przeszłość, że zna teraźniejszość i patrzy w przyszłość”¹¹. Negując opatrność, zaprzecza się jednocześnie istnieniu Boga. Skoro Epikur przyjął istnienie Boga, tym samym przyznał, że jest i opatrność. Jedno bez drugiego nie może istnieć i nie powinno być przyjmowane.

Swoje poglądy o Opatrzności formułował w późniejszych czasach m.in. Meliusz Diagoras, który twierdził, że nie ma żadnego Boga, za co został nazwany bezbożnikiem (*atheos*). Podobne myślenie prezentował Teodor Cyrenejczyk. Obydwóch wspomina autor *De ira Dei* i mówi o nich, że jako oszczercy „rzucili się na opatrność”. Zdaniem bowiem Laktancjusza zaprzeczyli temu, co wielu wcześniej uznało; przed nimi „tyle umysłów stwierdziło i obroniło” tę prawdę. Nazywa ich więc „drobnymi i niezdarnymi filozofami”¹².

Laktancjusz krytykuje tych, którzy nie chcieli uznać, że „świat do bytu powołała Opatrzność boska”. Odnosząc się do poglądów Stratona i jego zwolenników, dyskutuje ze wszystkimi, którzy uważają, że „wszystko zrodziło się samo z siebie, bez twórcy, bez sprawcy”¹³. Ostro występuje przeciwko takiemu myśleniu wykazując, że w świecie wszystko ma rozumne uzasadnienie, a „przypisać to należy Boskiej Opatrzności”. Patrząc bowiem na świat i widząc wielkie rzeczy, nie można sądzić, że „powstało to bez żadnego planu, bez żadnej opatrności”¹⁴.

Podważa również poglądy innych, którzy uznawali, iż „świat został stworzony przez naturę, pozbawioną zmysłów i kształtu”. Nawet gdyby tak było – twierdzi – natura musiałaby uczynić świat „planowo i rozumnie”. Nie może zatem to, co „nie posiada zmysłów i kształtu, zdziałać to, co jest obdarzone

¹⁰ Por. tamże 9, 1-3, SCh 289, 120, POK 16, 173.

¹¹ Por. tamże 9, 4-6, SCh 289, 120-122, POK 16, 173. Wiara w Bożą Opatrzność była dla Laktancjusza zasadniczą prawdą, której przeczył Epikur. W *De ira Dei* kilkakrotnie przywołuje go w swoich rozważaniach, wracając do jego poglądów negujących ją (por. 4, 1-15, SCh 289, 98-102, POK 16, 164-166; 8, 1-6, SCh 289, 116-118, POK 16, 171-172; 9, 4, SCh 289, 120-122, POK 16, 173; 10, 33 i 47, SCh 289, 136. 140, POK 16, 178 i 180; 13, 24, SCh 289, 160, POK 16, 187; 15, 6, 166, POK 16, 189-190; 17, 1-2, SCh 289, 172, POK 16, 192). Epikur ze względu na odrzucenie idei Opatrzności był mocno atakowany przez chrześcijan i stał się głównym przedmiotem wielu krytycznych i złośliwych uwag również w pismach pierwszych apologetów greckich.

¹² Por. tamże 9, 7-8, SCh 289, 122, POK 16, 173-174.

¹³ Por. tamże 10, 1, SCh 289, 124, POK 16, 174.

¹⁴ Por. tamże, 10, 25. 32, SCh 289, 132. 136, POK 16, 177. 178.

zmysłami i kształtem”¹⁵. Przywołuje też myśl Chryzypa o tym, że skoro „coś jest, co tworzy rzeczy takie, jakich człowiek obdarzony rozumem nie potrafi czynić, to musi być większe i mądrzejsze od człowieka”¹⁶, dodając zaraz, że właśnie „Bóg uczynił rzeczy, które przewyższają siły człowieka, a wśród tych rzeczy stworzył i samego człowieka, którego obdarzył rozumem”¹⁷.

Autor *De ira Dei* cytuje dalej dłuższą wypowiedź Cyclerona, wedle której natura sama z siebie nie ma „władzy pamięci, myśli i zastanowienia”, czyli tego, by mogła „przeszłość pamiętać, przewidywać przyszłość i objąć teraźniejszość”. Są to bowiem „właściwe przywileje Boskie”, a do człowieka „mogą przyjść tylko od Boga”¹⁸. Laktancjusz formułuje stwierdzenie, że w gruncie rzeczy, poza wyjątkiem kilku „oszczerców”, uznaje się, iż „Opatrzność Boska rządzi światem, podobnie jak go do bytu powołała”. Pitagoras, Sokrates i Platon potwierdzili istnienie Opatrzności, a Laktancjusz konkluduje: „Jest [...] Opatrzność Boska, a jej mocą i władzą uczynione zostało i jest urządzone wszystko, co widzimy”. Nie mogłoby to powstać w takim łańdzu i porządku bez „zapobiegliwego twórcy” ani trwać przez tyle wieków bez „kierownictwa myślącego włodarza”¹⁹.

Laktancjusz wraca, w kontekście rozważań na temat Opatrzności, do dawnej polemiki filozoficznej między stoikami i akademikami. Stoicy głosili, że „Bóg stworzył wszystko ze względu na ludzi”. Uczniowie zaś i zwolennicy Akademii, polemizując z nauką stoicką, wykazywali, że nie cały świat jest dobry: znajduje się w nim wiele „rzeczy przeciwnych i wrogich, zgubnych dla nas, tak w morzu, jak i na ziemi”. Sam autor *De ira Dei*, chociaż broni istnienia Opatrzności, jak to czynili stoicy, to jednak twierdzi, że „nie zważając na prawdę” (*non veritatem respicientes*), naiwnie nie uznawali oni tego, na co zwracali im uwagę akademicy. Przyznaje, że istnieje zło w świecie i trzeba się z tym liczyć, nie ma natomiast potrzeby przesadnie i z naciąganiem dowodzić, że wszystko jest dobre. To wszystko zaś nie musi wcale podważać prawdy o Bożej Opatrzności²⁰.

Nasz autor, odnosząc się do tych kwestii, nawiązuje do innego zagadnienia, dyskutowanego na gruncie starożytnej filozofii, mianowicie do problemu uzgodnienia Opatrzności i zła. Wielu bowiem filozofów miało niemałe trudności w tym względzie. Broniąc przekonania o Opatrzności, nie potrafiło wyjaśnić zagadnienia zła i odpowiedzieć na pytanie: dlaczego Bóg go nie usuwa.

¹⁵ Tamże 10, 34-35, Sch 289, 136, POK 16, 178.

¹⁶ Por. tamże 10, 36, Sch 289, 136, POK 16, 179.

¹⁷ Por. tamże 10, 41, Sch 289, 138, POK 16, 179.

¹⁸ Por. tamże 10, 45-46, Sch 289, 140, POK 16, 180 = Cicero, *Tusculanae disputationes* I 65-66.

¹⁹ Por. tamże, 10, 50-51, Sch 289, 142, POK 16, 181.

²⁰ Por. tamże 13, 9-19, Sch 289, 154-158, POK 16, 186-187. W świecie hellenistycznym stoicy byli największymi propagatorami opatrności. Idea ta zajęła centralne miejsce w ich systemie.

Zatem „tracąc głowę” wobec tej rzeczywistości, „wbrew woli wyznawało, iż Bóg nie troszczy się o nic”. Epikur „celował” w takim poglądzie²¹.

Warto zatem w tym skomplikowanym kontekście przyjrzeć się bliżej poglądom samego Laktancjusza na temat Bożej Opatrzności; jest on bowiem pisarzem próbującym, w oparciu o osiągnięcia swoich znamienitych poprzedników, dokonać pewnej syntezy w tej materii.

2. *Nova et vetera* w temacie Bożej Opatrzności. Idea rządów Bożej Opatrzności w dziejach ludzkości, stanowiąca przewodnią myśl w systemie teologicznym Laktancjusza, jest wyraźnie obecna w dziele *De ira Dei*. Wymowne stają się pytania, które Laktancjusz formułuje, jakby bez oczekiwania na odpowiedź:

„A jakież większe, jakież godniejsze zarządzanie przyznać można Bogu, niż kierowanie światem, zwłaszcza zaś rodzajem ludzkim, jak kierownictwo, któremu podlegają wszystkie rzeczy ziemskie? [...] Cóż tak godnego Boga, coś tak Jemu właściwego, jak opatrzność?”²².

Odpowiedź wydaje się oczywista. Dlatego zaraz wskazuje na Opatrzność, jakoby właśnie ona stanowiła samą istotę Boga, o którym mówi:

„Lecz jeśli On o nic się nie troszczy, nic nie zaopatruje, to utracił wszelką Boskość”²³.

Laktancjusz zauważa, iż mówiąc o Bożej Opatrzności dotykamy tego, co w prawdzie o Bogu jest najbardziej podstawowe, czyli troski o świat i o losy człowieka. Negując zaś to, przeczy się niejako Jego Bóstwu.

Bóg przedstawiony tu został na sposób antropomorficzny, ale zapewne ze świadomością autora co do braków tego typu ujęcia zagadnienia. Laktancjusz nawiązuje do starożytnej myśli filozoficznej, zwłaszcza do dwóch jej terminów używanych na określenie Opatrzności: *πρόνοια* i *providentia*, omawiając zagadnienie stworzenia. Widzi w tym uporządkowanie świata, gdyż stworzenie polega na wprowadzeniu celowego ładu. Przywołując naukę dawnych filozofów, powtarza przekonanie: „świat, stworzony przez Boga i rozum, rozumem jest rządzony”²⁴. Stopniem zaś kolejnym dochodzenia człowieka do prawdy jest uznanie Boga, „którego moc i Opatrzność stworzyła świat od początku i kieruje nim nadal”²⁵. Owo więc kierowanie światem, a zwłaszcza rodzajem

²¹ Por. tamże 13, 22, SCh 289, 160, POK 16, 187.

²² Tamże 4, 4-5, SCh 289, 100, POK 16, 165.

²³ Tamże, 4, 6, SCh 289, 100, POK 16, 165.

²⁴ Tamże 9, 1, SCh 289, 120, POK 16, 173. Już wcześniej przed Laktancjuszem Teofil z Antiochii († ok. 185) wskazywał, że Bóg sprawuje władzę w sposób mądry; por. *Ad Autolycum* I 13, PG 6, 1044AB, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, 395.

²⁵ Lactantius, *De ira Dei* 2, 2, SCh 289, 94, POK 16, 162.

ludzkim, jest największym i najbardziej godnym zarządzaniem, jakie można przypisać Bogu²⁶.

Uznanie rządów Bożej Opatrzności stanowi bezpośrednią konsekwencję wynikającą z faktu, że Bóg jest Stwórcą świata. Owe zaś rządy obejmują swoim wpływem całe dzieło stworzone. Widać zatem, że stworzenie i Opatrzność to dwa sposoby postrzegania Boga ściśle ze sobą powiązane. Podobne patrzanie było obecne już u myślicieli przedchrześcijańskich. Sądzieli oni bowiem, że ukształtowanie świata dokonało się wedle ustalonego przez Opatrzność planu.

Autor *De ira Dei* stwierdza wyraźnie, że wszystko w świecie ma rozumne uzasadnienie, co też wyraża w sugestywnie sformułowanym pytaniu:

„Uzasadnienie to, wychodzące ponad zmysły i zdolności człowieka, komuż słuszej, jak nie Boskiej Opatrzności przypisać należy?”²⁷.

Dlatego dalej pyta z nieukrywaną wręcz pewnością:

„Kto zatem widzi takie i tak wielkie rzeczy, czy może sądzić, że powstały one bez żadnego planu, bez żadnej opatrności, bez żadnego Boskiego rozumu?”²⁸.

Laktancjusz wyraźnie kładzie nacisk na to, że wszystkim rządzi Opatrzność i to jedynego Boga, który jest stwórcą świata. Nie dla każdego jednak była to prawda oczywista. Chociaż „udowodniono, że jest Opatrzność”, trzeba „wykazać, czy należy wierzyć w opatrność wielu bogów, czy raczej jednego”. Nadmieniamy zarazem, że już wcześniej, w dziele *Divinae Institutiones*, wystarczająco „wykazał, iż nie może być wielu bogów”²⁹. Snując dalej swoje refleksje, wnioskuje i stwierdza:

„wszelka więc Boska władza z konieczności musi być skupiona w jednym, na którego skinienie i którego woli wszystko ulega; przeto to jeden jest tak wielki, że go człowiek ani słowami wypowiedzieć, ani zmysłami ocenić nie zdoła”³⁰.

Filozoficznie zatem uzasadnia, odwołując się przy tym do starożytnych myślicieli, że „jeden jest przełożony, Bóg, początek rzeczy”³¹. Przewijają się

²⁶ Por. tamże 4, 4, SCh 289, 100, POK 16, 165.

²⁷ Tamże 10, 25, SCh 289, 132, POK 16, 177.

²⁸ Tamże 10, 32, SCh 289, 136, POK 16, 178.

²⁹ Por. tamże 11, 1-2, SCh 289, 144, POK 16, 181; zob. *Divinae Institutiones* I 3 i 4-7.

³⁰ *De ira Dei* 11, 6, SCh 289, 144, POK 16, 182. Ogólne pojęcie doskonałości wyklucza wyobrażenie o większej ilości istot boskich.

³¹ Por. tamże 11, 7-16, SCh 289, 146-148, POK 16, 182-183. Laktancjusz w swoim krótkim wywodzie przywołuje kilku antycznych filozofów i starożytnych myślicieli. Myśli o tym, że wszystkim rządzi Opatrzność jedynego Boga, który jest stwórcą świata oraz władcą jedynym, pojawiały się też w czasach chrześcijańskich już u apologetów greckich; por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 34, PG 6, 1108A, BOK 24, 432; III 9, PG 6, 1133C, BOK 24, 445-446; mówił o tym także Atenagoras z Aten († 2 poł. II w.): *Supplicatio pro Christianis* 8, SCh 379, 94-98, tłum. S. Kalinkowski: Atenagoras

więc stale myśl, którą autor *De ira Dei* chce przekazać, że właśnie Opatrzność jedynego Boga rządzi światem. Jak pisze wprost „jej mocą i władzą uczynione zostało i jest rządzone wszystko, co widzimy”. Dlatego o Bogu mówi, iż jest „założycielem i rządcą świata”³². Przez analogię zaś do tego, co znane jest człowiekowi, stwierdza, że „jak wszelkim ciałem rządzi myśl i umysł, tak Bóg rządzi światem”³³. Konkluzją tego może być stwierdzenie:

„Bóg ma władzę, [dlatego nikt] nie może bezkarnie gardzić Tym, który jako Pan rzeczy ma nad wszystkimi prawdziwą i wiekiustą władzę”³⁴.

Boża Opatrzność, jak to daje się zauważyć w *De ira Dei*, to nie tylko stwórcze działanie, funkcja władzy i rządów nad światem, ale wyraża się w niej także przedłużanie akcji stwórczej i zachowanie świata. Obok zatem rzeczywistości *creatio*, jest również rzeczywistość *conservatio*. Podobnie jak świat w takim porządku „nie mógłby powstać bez zapobiegliwego twórcy”, tak samo „nie może trwać przez tyle wieków bez potężnego mieszkańca”³⁵. W innym zaś miejscu mówi wprost o Bogu, że On nas „podtrzymuje”, „w Jego domu mieszkamy”, „Jego rodziną jesteśmy”³⁶. Podkreślona tu została stała troska Boga o świat i człowieka oraz Jego opieka nad tym, co stworzył. Zarysowuje się i pojawia nowy wymiar, motyw miłości w relacji Stwórcy do stworzenia. Autor *De ira Dei* mówi o Bogu, że „On jest rodzicem świata i stwórcą rzeczy”³⁷. Obydwa określenia (*parens et conditor*) stawia obok siebie łącząc je spójnikiem. Związek bowiem działalności stwórczej z funkcją władczą wyraża łączenie z Opatrznością pojęcia ojcostwa³⁸.

z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O Zmartwychwstaniu*, Warszawa 1985, 36-37. Na temat jednego Boga, który sprawia ład świata, pisał nieco później po Laktancjuszu Atanazy Wielki († 373), jeden z Ojców Kościoła na Wschodzie; por. *Oratio contra gentes* 38-39, PG 25, 76-80, PSP 62, 64-66.

³² Por. Lactantius, *De ira Dei* 10, 50, 53, Sch 289, 142, POK 16, 181.

³³ Por. tamże 10, 44, Sch 289, 140, POK 16, 180. Teofil z Antiochii pisze, iż Bóg jest „sternikiem wszechświata”; por. *Ad Autolycum* I 5, PG 6, 1032A, POK 18, 38 (wynika to z porównania do okrętu); tamże II 36, PG 6, 1112A, POK 18, 86-87 (Teofil cytuje fragm. wierszy sybillijskich). Również Atanazy Wielki nazywa Boga „najlepszym sternikiem”, który „wszystkim kieruje, wszystko urządzi i czyni takim, jakie uważa za dobre”. Atanazy wskazuje, że świat „został zbudowany i ułożony w zupełnym ładzie”, Bóg zaś nim „steruje i porządkuje go”. Stworzenie jest „oświecane Opatrznością i uładzaniem”. Nie przestaje ono istnieć, bowiem jest „wspierane w istnieniu”; por. *Oratio contra gentes* 40-41, PG 25, 80C-84A, PSP 62, 67-69.

³⁴ Por. Lactantius, *De ira Dei* 23, 14 i 24, 3, Sch 289, 208 i 210, POK 16, 205.

³⁵ Por. tamże 10, 51, Sch 289, 142, POK 16, 181.

³⁶ Por. tamże 24, 5, Sch 289, 210, POK 16, 205. Już Teofil z Antiochii wskazywał, iż Bóg utrzymuje w istnieniu byty stworzone; zob. *Ad Autolycum* I 4, PG 6, 1029, POK 18, 37.

³⁷ Por. Lactantius, *De ira Dei* 1, 9, Sch 289, 92, POK 16, 162.

³⁸ Termin „ojciec” oznacza nie tylko tę istotę, od której wszystko pochodzi. Rzeczywiście spowodowała ona zaistnienie świata, ale zachowuje też ojcowską pieczę nad nim w połączeniu z nieograniczoną władzą. Takie rozumienie i ujęcie widać już u Justyna († ok. 165), który mówi o „Ojcu i Panu wszechrzeczy” (Πατήρ καὶ Δεσπότης πάντων – *Parens et Dominus omnium*), por. *Apologia* I 12, 9, PG 6, 345A, BOK 24, 214; podobnie tamże I 32, 10, PG 6, 380B, POK 4,

Ojcowska miłość Boga przejawia się więc w tym, że „stworzył On świat dla człowieka”, a człowieka zaś „stworzył dla siebie”³⁹. Laktancjusz zauważa:

„Wszystko człowiekowi jest podległe, by on sam był podległy Bogu, jako sprawcy i stwórcy”⁴⁰.

„Opatrzność Boska chciała życie ludzkie wyposażyć i ozdobić obfitością rzeczy i dóbr, i dlatego napełniła powietrze ptactwem, morze rybami, a ziemię czworonogami”⁴¹.

Bóg jest zatem „przewidujący”, jak zauważa autor *De ira Dei*:

„stara się o rodzaj ludzki, by życie nasze było zasobne, lepsze i bezpieczniejsze. [Jako] Ojciec i Bóg wszystkiego, rozkoszuje się cnotami ludzi, a oburza się na występki; miłuje sprawiedliwych, a nienawidzi bezbożnych. [...] Ma miłość ku dobrym i gniew na złych, które są godne potęgi Boskiej”⁴².

Gdyby natomiast tak nie było:

„powstałby w życiu ludzkim chaos, lekceważono by wszelkie prawa i nikt nie mógłby być bezpiecznym. Tak zaś ludzie źli spodziewają się kary, dobrzy łaski, a udrczeni pomocy”⁴³.

Jednakże w tym wszystkim „cierpliwość Boga jest bardzo wielka i bardzo pożyteczna”⁴⁴. Zatem tak czytamy w *De ira Dei*:

„wszyscy mamy Boga miłować, bo jest Ojcem; czcić Go, bo jest Panem; szanować, bo jest Dobroczyńcą; lękać, bo jest surowy, a w każdej postaci jest czcigodny”⁴⁵.

Laktancjusz mówiąc o Bożej Opatrzności zwraca uwagę na istniejące zło i w jego kontekście rozwija naukę o Opatrzności. Istnienie zła nie wyklucza wcale troski Boga o świat i ludzi. Autor podkreśla, że „Bóg tworząc człowieka jako swoje podobieństwo, wlał mu mądrość polegającą na odróżnianiu rzeczy

38; I 40, 7, PG 6, 389B, BOK 24, 235; I 46, 5, PG 6, 397C, BOK 24, 240 czy I 61, 3, PG 6, 420C, BOK 24, 251; I 44, 2, PG 6, 393C, BOK 24, 238; I 61, 10, PG 6, 421A, BOK 24, 251; I 36, 2, PG 6, 385A, BOK 24, 232. Jeszcze wcześniej filozofia grecka, określając istotę wyższą, używała wyrażenia „ojciec”. Występuje ono u Platona na oznaczenie Boga jako „ojca, pana i wodza” (por. *Epist.* 6, 323D).

³⁹ Lactantius, *De ira Dei* 14, 1, Sch 289, 162, POK 16, 188.

⁴⁰ Tamże 14, 2, Sch 289, 162, POK 16, 188.

⁴¹ Tamże 13, 8, Sch 289, 154, POK 16, 185.

⁴² Tamże 19, 6, Sch 289, 188, POK 16, 198. Przebija tu sposób rzymskiego myślenia: Bóg jest jednocześnie i panem, i ojcem, a wedle takiego rozumienia owych terminów, jest On tym, który kocha, ale i tym, który karze.

⁴³ Tamże 16, 7, Sch 289, 172, POK 16, 191-192.

⁴⁴ Por. tamże 20, 13, Sch 289, 194, POK 16, 200.

⁴⁵ Tamże 24, 2, Sch 289, 208, POK 16, 205.

złych i dobrych, i dał do wyboru dobre i złe”. Zauważa dalej, że przecież „nikt nie może wybierać rzeczy lepszych i wiedzieć, co jest dobre, jeśli zarazem nie umie odrzucać i unikać rzeczy złych”. Zatem człowiek „do dobrego dąży dla pożytku, zło odrzuca dla zbawienia”. Otrzymał on „niezliczoną ilość rzeczy dobrych, by ich używał”, podobnie „i złych, by ich unikał”⁴⁶.

W tym kontekście Laktancjusz podejmuje dyskusję z Epikurem, który przodował w przekonaniu, że Bóg nie troszczy się o nic, opierając je na zawitym dylemacie, że „albo Bóg chce usunąć zło, a nie może, albo może, a nie chce, albo ani nie chce, ani nie może, albo i chce i może”⁴⁷. Wyjaśnia, iż Bóg „może usunąć zło, ale nie chce”, dzięki temu zaś możemy „odróżnić zło”, a zarazem potrafimy „poznać dobro”. Poza tym, gdy usunie się zło, człowiek nie będzie miał możliwości znoszenia przeciwności i przykrości. Przez to byłby pozbawiony „największego, prawdziwego i właściwego dobra”. Tak więc „wszystko istnieje ze względu na człowieka, zło i dobro”⁴⁸. Bóg miłując dobro, „dopuścił zło, by dobro jaśniało”⁴⁹. Troszcząc się natomiast o świat, troszczy się On również o życie ludzi, „uważa na uczynki każdego z osobna”, chce by ludzie „byli mądrymi i dobrymi”. Będąc dobrym i życzliwym jako Ojciec, wymierza nagrodę i karę według sprawiedliwości, „gniewa się na tego, kto gwałci i lekceważy odwieczne Boskie Prawo”⁵⁰.

Dla Laktancjusza jest oczywiste, że Bóg który ma władzę nad całym rodzajem ludzkim i nad światem, mógłby wszystko zatracić. Skoro zaś u ludzi uchodzi za rzecz chwalebną „raczej pomagać niż szkodzić, ożywiać niż zabić, ratować niż gubić”, ileż bardziej przystoi to Bogu „jaśniejącemu Boskimi i doskonałymi cnotami, wolnemu od wszelkiej ziemskiej zmazy”⁵¹. Odrzucenie więc i zanegowanie troski Boga zmusza do stwierdzenia, że Boga nie ma, albo że jeśli istnieje, jest niewrażliwy i sprzyja złu, a w związku z tym nie ma różnicy między postępowaniem dobrym a złym. Autor *De ira Dei* zauważa:

„Jeżeli zaś żadnego uczucia nie ma w Bogu [...] przeto nie ma w Nim ani troskliwości o cokolwiek, ani opatrności. Jeśli nie ma w Nim troskliwości ani opatrności, nie ma Go w ogóle”⁵².

⁴⁶ Por. tamże 13, 13-16, Sch 289, 146-158, POK 16, 186.

⁴⁷ Tamże 13, 20, Sch 289, 158, POK 16, 187.

⁴⁸ Por. tamże 13, 23-25, Sch 289, 160, POK 16, 187-188.

⁴⁹ Por. tamże 15, 2, Sch 289, 164, POK 16, 189.

⁵⁰ Por. tamże 17, 4-5, Sch 289, 174, POK 16, 192. Podobną myśl odnośnie wynagradzania i karania wedle sprawiedliwości znajdujemy u Justyna (*Apologia* I 6, 1, PG 6, 336C, BOK 24, 210). Jest to bowiem cecha związana z ojcowskim istnieniem Boga. W rozumieniu Laktancjusza Bóg jest dlatego „Ojcem”, ponieważ jest zarazem „Panem” (*Dominus*), a jako taki sprawuje „władzę” (*impe-rium*). Zatem Jego dobrotliwe panowanie musi zsyłać zło i wybuchnąć władczy gniewem. W tym widać interpretację biblijnej idei Boga.

⁵¹ Por. Lactantius, *De ira Dei* 5, 7, Sch 289, 104-106, POK 16, 167.

⁵² Tamże 4, 12, Sch 289, 102, POK 16, 166. Myśli te odnajdujemy już u Justyna; por. *Apologia* I 28, 4, PG 6, 372C, BOK 24, 227.

Przyznaje ponadto:

„nie ma potrzeby ani czci oddawać Bogu, jeżeli nic nie daje czcicielowi, ani się Go obawiać, jeżeli nie gniewa się na bezbożnego”⁵³.

W dyskusji zaś z poglądami Epikura, który twierdził, że „bóg nic od nas nie pragnie ani nie ma obowiązku świadczyć dobrze”, potwierdza i przyznaje, iż „jeśli Bóg nikomu nic dobrego nie świadczy”, nie może należeć się cześć „nie troszczącemu się o nic”⁵⁴.

Laktancjusz okazuje się być postacią wielu paradoksów. Jakkolwiek zaliczany jest do autorów środowiska afrykańskiego, to jego styl literacki, żywy a zarazem w sensie tradycyjnym „wytworny”, każe widzieć go jako klasycystę. Będąc chrześcijaninem, mniej odwoływał się do wiary, chętniej natomiast odnosił się do filozofii. Starał się określić duchowość bardziej „klasyczną” niż ewangeliczną, przynajmniej jeśli chodzi o sposób jej przedstawienia. Pod względem stylu, języka, walorów literackich zdecydowanie przewyższył sobie współczesnych, ale pozostał przeciętnym teologiem.

O pewnym paradoksie możemy też mówić w odniesieniu do podjętej przez niego idei Opatrzności. W rzeczywistości bowiem dzieło *De ira Dei*, które nie należy do jego najwartościowszych pism, podaje dużo cennych argumentów dotyczących interesującego nas tematu. Dzieje się tak m. in. dlatego, że omawiane zagadnienie jest osadzone w szerokim kontekście filozoficznym. Pisarz nawiązuje zarówno do starożytnych myślicieli greckich, którzy filozoficznie potwierdzali, że świat w sposób rozumny został stworzony i tak też jest rządzony, jak też do tych, którzy twierdzili, że Opatrzność nie istnieje.

Laktancjusz uzasadnia, że świat został ukształtowany wedle określonego planu, w sposób rozumny, i nadal jest rozumnie kierowany. Opatrzność, i to jedyne Boga, rządzi światem, czyli całe dzieło stworzone podlega owym rządóm. Stanowi ona bezpośrednią konsekwencję faktu, że Bóg powołał świat do istnienia. Boża Opatrzność nie tylko sprawiła zaistnienie tego, co stworzone, ale i daje mu kontynuację (*creatio, conservatio*). Autor *De ira Dei* podkreśla w relacji Stwórcy do stworzenia coś, czego starożytni filozofowie w ogóle nie dostrzegli, zwraca mianowicie uwagę na miłość, którą Bóg kieruje się w odniesieniu do stworzenia. Jest ona ukierunkowana szczególnie na ludzi. Istniejące zło w świecie nie podważa prawdy o Bożej Opatrzności i troski Boga o świat. Jak wskazuje Laktancjusz, pozostaje ono na świecie po to, by mogło „jaśnieć dobro”. Odrzucenie zaś Opatrzności autor *De ira Dei* łączy z zanegowaniem prawdy o istnieniu Boga.

⁵³ Lactantius, *De ira Dei* 6, 2, Sch 289, 110, POK 16, 169.

⁵⁴ Por. tamże 8, 1-3, Sch 289, 116, POK 16, 171-172.

„IL MONDO È GOVERNATO DALLA RAGIONE”.
IL CONCETTO DI PROVVIDENZA DIVINA IN *DE IRA DEI* DI LATTANZIO

(Sommario)

Lattanzio è uno dei più grandi scrittori africani del III-IV secolo. In termini di stile, linguaggio e di qualità letterarie ha superato di gran lunga i suoi contemporanei, ma è rimasto un teologo mediocre. Nei suoi scritti si riferiva più volentieri alla filosofia che alla fede. Breve e poco significativa, l'opera *De ira Dei*, il cui tema centrale è l'ira di Dio, contiene numerosi contenuti e indicazioni su ciò che costituisce l'idea principale delle opere di Lattanzio, che è la verità della Provvidenza divina. L'Autore inserisce questo tema in un più ampio contesto filosofico. Lo scrittore fa riferimento agli antichi pensatori greci che confermavano filosoficamente che il mondo è stato creato in modo saggio e così è governato, ma fa riferimento anche a quelli che affermavano che la Provvidenza non esiste.

Lattanzio conferma che il mondo era costituito secondo un piano specifico. La Provvidenza, di un solo Dio, regola il mondo; governa tutta la creazione. La Provvidenza divina non solo ha dato l'esistenza alla creazione, ma ne consente la continuazione. L'Autore del *De ira Dei* sottolinea qualcosa che i filosofi antichi non hanno visto affatto, richiama l'attenzione sull'amore che Dio riversa sulla creazione, e in particolare sulla razza umana. Lattanzio spiega che il male esistente nel mondo non compromette la verità della Provvidenza di Dio e della sollecitudine di Dio verso il mondo. Il male resta nel mondo perché possa rivelare meglio il bene. Invece, il rifiuto della Provvidenza di Dio dovrebbe essere collegato con la negazione della verità dell'esistenza di Dio.

Monika OŹÓG
(Opole, UO)

SAINT JEROME AND *VERITAS HEBRAICA* ON THE BASIS OF THE CORRESPONDENCE WITH SAINT AUGUSTINE*

Saint Jerome is known most of all from the biblical commentaries as well as from *the Vulgate*, the Latin translation of the Bible. The change of the approach towards the Holy Bible suggested by Jerome is unquestionably one of the turning, just revolutionary, points for Church in the 4th and 5th centuries. This was the moment when the new text, which later on strengthened its undeniable position in the West, was introduced into the intellectual and liturgical circulation. In this translation, Jerome adopted the principle of returning to *veritas hebraica* as the superior one in the interpretation of the Old Testament. Jerome himself called the sense of the Hebrew text in this way and in the Middle Ages Jerome's translation was called *veritas hebraica*, as this was his favourite saying¹.

For Jerome, one of the biggest linguistic undertakings was to learn the Hebrew language. This man, later Doctor of the Church, was not only the first Latin-speaking Christian writer who started research into the Hebrew Bible; he was also the person who achieved such mastery in Hebrew that no other Christian writer – before and a few thousand years after him – could compete with him². This is how he modestly wrote about this in a letter to Marcella:

„Nos, ut scis, Hebraeorum lectione detenti, in Latina lingua rubiginem obduximus; in tantum, ut loquentibus quoque nobis stridor quidam non latinus interstreat. Unde ignosce ariditati”³.

He had the first lessons of Hebrew during his stay in the Syrian Desert (after 374) and then he was taught by some converted Jew⁴. He continued this

* The latin text is based on the corrected edition J. Migne's (PL 22) by H. Pietras: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, The introduction and study, on the basis of the reverend Jan Czuj's polish translation, by M. Ożog, *ŻMT* 54 (1-50), 55 (51-79), 61 (80-115) Kraków 2010-2011.

¹ Cf. H. de Lubac, *Esegesi medievale*, Roma 1971, 437.

² Cf. J. Barr, *St Jerome's appreciation of Hebrew*, „Bulletin of the John Rylands Library” 49 (1966) 280-302.

³ *Epistula* 29, 7, PL 22, 441 or *ŻMT* 54, 131.

⁴ On the subject of the learning of Hebrew by Jerome cf. *Epistulae* 18, 15; 29, 7; 108, 26; 125, 12.

education in Bethlehem under Jew Bar Aninas who is told to have come to teach Jerome at night due to Aninas' fear of other Jews:

„Veni rursum Ierosolymam et Bethleem. Quo labore, quo pretio Baraninam nocturnum habui praeceptorem! Timebat enim Iudaeos, et mihi alterum exhibebat Nicodemum”⁵.

Usually, those lessons were private, not necessarily systematic and we know nothing about his teachers' pedagogical skills. Moreover, he tried very fervently to enrich his enormous library with the texts written just in this language⁶.

At the turn of the years 383 and 384, Jerome started the biggest work of his life, on which he was working for 20 years. At the end of the 4th century, the Latin translations of the Bible were the works of several dozens of translators and they were very inconsistent and abounding with errors. While being the secretary of Pope Damasus, Jerome – at Pope's request – prepared a uniform text of the Bible, starting from the Old Testament, in which he corrected the translation, drawing on the original version. This work was probably completed quite fast and this was the first part of the Latin Bible. Like in the case of the translation of the Old Testament – to be discussed later on – there were some objections. A great defender of the old Latin version who was against the Jerome's corrections of the Old Testament was Ambrosiaster⁷.

For Jerome, like for the majority of the Christians of the first centuries, it was certain that all languages had come from the Hebrew language which was to have been the only language until the construction of the Tower of Babel and by this it was more important than other tongues⁸. From *De viris illustribus* 135, written in 393, we learn that until this moment, Jerome had already translated the whole Holy Bible, however, when his tendencies to exaggeration are taken into consideration, we might doubt this⁹. In the letter written to Lucinus in 398, he claimed that the only part he had yet to translate was the Octateuch¹⁰. Taking into account Jerome's big involvement in the Origenism conflict, we might be rather sure that this translation was completed in the years 405-406 (a few months after Paula's death), as emerges from Pope Innocent I's letter¹¹.

⁵ *Epistula* 84, 3, PL 22, 745 or ŽMT 61 (in print); cf. J 3, 1; J.A. Loader, *Die Problematik des Begriffes hebraica veritas*, „Hervormde Teologiese Studies” 64 (2008) 241.

⁶ On the subject of quick rewriting of lent books from the synagogue cf. *Epistula* 36, 1.

⁷ Cf. H. Vogles, *Ambrosiaster und Hieronymus*, RBen 66 (1956) 16-19.

⁸ Cf. *Epistula* 18, 6, PL 22, 365 or ŽMT 54, 48: „Initium oris et communis eloquii, et hoc omne quod loquimur, Hebraeam linguam, qua vetus Testamentum scriptum est, universa antiquitas tradidit. Postquam vero in fabricatione turris per offensam Dei linguarum diversitas attributa est, tunc sermonis varietas in omnes dispersa est nationes”.

⁹ Cf. *De viris illustribus* 135, PL 23, 715-720.

¹⁰ Cf. *Epistula* 71, 5.

¹¹ Cf. Innocentius I, *Epistula* 6, 7, PL 20, 501-502.

Initially, he was not sure about the principles, according to which he should work. The conviction that the Hebrew original should constitute the basis for translation continually grew in him. For some time, he was neither ready nor willing to take up this challenge. His first intention was rather the correction of the accepted version of the Bible based on *the Septuagint*. And this improvement was to consist in using the tools of text criticism as well as in comparing this text with other Greek versions and the Hebrew original¹². Apart from *the Septuagint*, there were other Greek translations of the Bible: literal Aquila's version, free Symmachus' translation as well as the corrected edition of *the Septuagint* prepared by Theodotion. However, none of these texts was in sufficient conformity with the Hebrew original in order to be the basis for translation, as was claimed by Jerome. Furthermore, it was not enough only to correct the texts since there were too many mistakes. In the letter devoted to the explanation of Israel's stop places in the desert, he wrote the following:

„Prudentem studiosumque lectorem rogatum velim, ut sciat me vertere nomina iuxta Hebraicam Veritatem. Alioquin in Graecis et Latinis codicibus praeter pauca, omnia corrupta reperimus: et miror quosdam eruditos et Ecclesiasticos viros ea voluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis, fictas explanationes quaerere, ut in praesenti pro Dephca, legant Rephca, litteram ponentes pro littera, eo quod res et deleth parvo apice, distinguantur, et interpretantur curationem: atque exinde tropologiam similem prosequantur”¹³.

The order of translating particular portions of the text depended on the current requests of friends and his needs. He probably started from the Books of Samuel and the Books of Kings¹⁴. Then, he worked on Psalms, the books of prophets and the Book of Job. He had some problems with the translation of the Book of Job and he wrote about them in *the Letter to Pammachius* in 393¹⁵. The system of translation was to consist in the translation of the original sense without making references to the literal meaning which – according to Jerome – was not comprehensible for ordinary people. He justified his position in the following way, writing about his translation of those Books:

„[...] Ecclesiastica interpretatio, etiam si habet eloquii venustatem, dissimulare eam debet et fugere, ut non otiosis philosophorum scholis paucisque discipulis, sed universo loquatur hominum generi”¹⁶.

¹² Cf. S. Rebenich, *Jerome: The „Vir Trilinguis” and the „Hebraica Veritas”*, VigCh 47 (1993) 50-77.

¹³ Cf. *Epistula* 78, 11, PL 22, 705-706 or *ŽMT* 55, 213.

¹⁴ The doubt what to their precedence cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre*, vol. 2, Louvain 1922, 28.

¹⁵ Cf. *Epistula* 48, PL 22, 493-511 or *ŽMT* 54, 197-198.

¹⁶ *Epistula* 48 (49), 4, PL 22, 512 or *ŽMT* 54, 198.

He also gave the translations diacritics already used in the Origen's *Hexapla*, which he on many occasions consulted, as well as in the copies of the Holy Bible prepared under the guidance of Eusebius of Caesarea on the basis of Origen¹⁷.

An important result of Jerome's conversion into *veritas hebraica* was his adoption of the Hebrew canon – the list of the books regarded by the Jews as belonging to the Bible which do not coincide with the canon of the *Septuagint* accepted by Church. The intensive biblical studies he was carrying out for many decades made him believe that irrespective of how radical and revolutionary his position was, the only correct translation was the one which expressed the meaning of the Hebrew original¹⁸. Jerome did not know that the *Septuagint* was older than the Hebrew text used in his times because this text was determined by rabbis only at the end of the 1st century in Jamne or even later¹⁹. Before that, it was undisputable that the text of *LXX* was equally authoritative, or even more, as the Hebrew one. And it was so not only in the Christians' view but also in the Alexandria Jews' view, who made a legend about its creation: in the times of king Ptolemy II Philadelphus (285-246), 72 (or 70) translators who had been invited by the king from Jerusalem were to have translated the text identically²⁰.

At this point it is worth stressing that the selection of the Hebrew original as the basis for translation does not mean that Jerome rejected the whole value of the *Septuagint*. He highlighted that he continually drew on it in order to find the spiritual sense and he used it in liturgy²¹. For this purpose, as he claimed in the letter to Lucinius, he corrected the text in its entirety²² and the Psalter was translated by him separately, besides the translation from the Hebrew language²³.

What was essential to him was that refuting the arguments of the Jewish critics of Christianity could be effective only when the discussion would be

¹⁷ Cf. *Epistula* 104, 3, PL 22, 833: „[...] ubi tamen asteriscis notasti, quae in Hebraeo sunt, et in Graeco desunt; obeliscis autem, quae in Graeco inveniuntur, et in Hebraeo non sunt: tam mirabili diligentia, ut quibusdam in locis ad singula verba singulas stellas videamus, significantes eadem verba esse in Hebraeo, in Graeco autem non esse”.

¹⁸ Cf. Loader, *Die Problematik des Begriffes hebraica veritas*, p. 233.

¹⁹ Cf. M. Wojciechowski, *Kanon biblijny*, in: *Encyklopedia Religii*, vol. 5, Warszawa 2002, 345-346.

²⁰ Cf. Apocryphon: *Aristeae Epistula*, ed. A. Pellettier, SCh 89, Paris 1962, transl. in polish M. Wojciechowski: *List Arysteasza*, STV 40 (2002) 121-167; M. Müller, *Hebraica sive Graeca Veritas. The Jewish Bible at the time of the New Testament and the Christian Bible*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 3 (1989) 55-71; idem, *Graeca sive hebraica veritas? The defence of the Septuagint in the early Church*, ibidem 3 (1989) 103-124.

²¹ Cf. Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini* II 24, PL 23, 447-448, transl. in polish S. Ryznar, PSP 51, Warszawa 1989, 84.

²² Cf. *Epistula* 71, 5, PL 22, 671 or *ŽMT* 55, 173: „Septuaginta interpretum editionem et te habere non dubito; et ante annos plurimos diligentissime emendatam, studiosis tradidi”.

²³ Cf. *Epistula* 106, 2. To Sunniasa and Fretela.

based on such text of the Old Testament which would be regarded as authentic by both parties. Noticing the differences between the Hebrew and Greek texts, Christians were prone to say that the Jews had committed frauds. On the other hand, Jerome wanted to prevent the Jews from levelling charges against Church which, as they thought, falsified the Bible²⁴. We can find the example of this in the discussions about the Book of Daniel and the story of Susanna included only in the Greek version. The correspondence on this topic between Julius Africanus and Origen also bears witness to this²⁵.

Jerome also paid attention to the differences between the Hebrew text and *LXX* probably while consulting the Origen's *Hexapla*²⁶. Residing in Bethlehem, he had an easier access to the Caesarean library where this work was kept. When he commented upon the books of the Bible, the dependence on Origen referred him to the first column in the *Hexapla*; it also helped him to translate and complement the *Onomasticon* by Eusebius of Cesarea, which resulted in such philological works as *Liber interpretationis hebraicorum nominum*²⁷.

Of course, in the acceptance of such a position, there were many objections and controversies. A dilemma arose: should Church agree to the translation from Hebrew, as Jerome wanted, or should Church defend the canonicity of the *Septuagint*, as did, among others, Saint Augustine. The importance of the Greek text which was better than the Hebrew one was also touched upon by Rufinus of Aquileia in his interpretation of the *Church history* by Eusebius:

„Per idem tempus erat etiam Africanus vir inter scriptores ecclesiasticos nobilis. huius epistula fertur ad Origenem scripta obicientis ei vel proponentis, quod historia Susannae, quae in Danihelo scripta est, ficta videatur et aliena ab scriptura prophetica. cui Origenes magnificentissime rescribens adserit nequaquam Iudaeorum commentis et fraudibus auscultandum, sed hoc solum pro vero habendum in scripturis divinis, quod septuaginta interpretes transtulissent, quoniam id esset auctoritate apostolica confirmatum”²⁸.

Rufinus was, as a matter of fact, sceptical about Jerome's plans²⁹ and the fact that a friend was in favour of the Hebrew truths, so to speak, signalled the break-up of friendly relations.

On the basis of the correspondence between Augustine and Jerome, we know that the former put pressure on Jerome so that he, while translating the

²⁴ Cf. Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini* III 25, PL 23, 476, PSP 51, 124.

²⁵ Cf. *Epistula Iulii Africani ad Origenem; Epistula Origenia ad Iulium Africanum*, ed. N. De Lange, SCh 302, 514-573, transl. in polish S. Kalinkowski, ed. H. Pietras, ŻMT 6, Kraków 1997, 62-84.

²⁶ Cf. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, MT 26, Kraków, WAM 2000, 331.

²⁷ PL 23, 771-859; CCL 72, 57-161 (ed. P. de Lagarde).

²⁸ Eusebius, HE VI 31, ed. E. Schwartz, GCS 9, 585, 25 - 587, 3.

²⁹ Cf. Rufinus, *Apologia contra Hieronymum* II 32, CCL 20, 107, transl. in polish A. Smaroń, ŻMT 29, Kraków 2003, 121.

Old Testament, did not use the Hebrew text. He claimed that he should not withdraw from the *Septuagint* in the form revised by Origen and included in Origen's *Hexapla*, with the addition of diacritics, as he did in the translation of the Book of Job³⁰. In this way, the differences from the Hebrew version would be highlighted. While giving arguments for his dislike for the Hebrew translation, Augustine stressed that:

„Perdurum enim erit, si tua interpretatio per multas Ecclesias frequentius coeperit lectitari, quod a Graecis Ecclesiis Latinae Ecclesiae dissonabunt, maxime quia facile contradictor convincitur, Graeco prolato libro, id est linguae notissimae. Quisquis autem in eo quod ex Hebraeo translatus est, aliquo insolito permotus fuerit, et falsi crimen intenderit, aut vix, aut nunquam ad Hebraea testimonia pervenietur, quibus defendatur obiectum. Quod si etiam perventum fuerit, tot Latinas et Graecas auctoritates damnari quis ferat? Huc accedit, quia etiam consulti Hebraei possunt aliud respondere; ut tu solus necessarius videaris, qui etiam ipsos possis convincere: sed tamen quo iudice, mirum si potueris invenire”³¹.

Augustine was of the opinion that the authority of *LXX* was indisputable and it resulted from the translators' unanimity and from the divergences existing in minor versions based on the Hebrew text. According to him, it showed the possibility of the occurrence of errors also in the Jerome's translation. To support this thesis, he quoted an event which had taken place in one of the African churches where reading based on the Jerome's translation was introduced. The congregation, accustomed to the former example, started to fight claiming that the Bible was falsified. Then, they required the testimony of the Jews who stated that the Hebrew texts contained the same as did the Latin and Greek texts. The bishop, fearing that he might lose some followers, had to correct the disputable fragment³². Augustine made Jerome aware of the fact that he himself might have been mistaken. He wrote:

„Et vide hoc quale sit, in eis litteris, quae non possunt collatis usitatarum linguarum testimoniis emendari”³³.

Replying to this accusation, Jerome claimed that the disputable word which Jerome had allegedly translated was not mentioned and therefore he himself had no possibility of defending his own text³⁴. Moreover, he claimed that:

„Sin autem Iudaei vestri, ut ipse asseris, malitia vel imperitia, hoc dixerunt esse in voluminibus Hebraeorum, quod in Graecis et Latinis codicibus con-

³⁰ In the fifth column there was a critical text of the Septuagint with diacritics which showed the places where the Greek text, as compared with the Hebrew one, contained unnecessary words or gaps, cf. *Epistulae* 57, 11; 56, 2; 54, 3.

³¹ Augustinus, *Epistula* 104 (ad Hieronymum), 4, PL 22, 833 or *ŽMT* 61 (in print).

³² Cf. *Ion* 4, 6.

³³ *Epistula* 104, 5, PL 22, 834 or *ŽMT* 61 (in print).

³⁴ Cf. *Epistula* 112, 22, PL 22, 930 or *ŽMT* 61 (in print).

tinetur, manifestum est eos aut Hebraeas litteras ignorare, aut ad irridendos cucurbitarios voluisse mentiri³⁵.

„Sin autem amicus qui me primus gladio petiit, stylo repulsus est; sit humanitatis tuae atque iustitiae accusantem reprehendere, non respondentem. In Scripturarum si placet campo sine nostro invicem dolore ludamus³⁶.

Among many critical voices, Jerome asserted that his aim was certainly not the reduction of the role of the old translation; he only aimed at making the unclear places understandable as well as at restoring what had fallen out of the text or what had been eliminated as a result of copyists' errors. Some time later, he proved that there would have been no need for another translation if the *Septuagint* had been kept in its primary purity, however, the diversity of the more or less corrupted translations, when other essential issues are left out, made this reform necessary. In the letter to Pammachius, Jerome wrote that the difference between the old and new translations was very crucial:

„Lege eundem Graecum et Latinum et veterem editionem nostrae translationi compara, et liquido pervidebis, quantum distet inter veritatem et mendacium³⁷.

Augustine was surprised that in the Hebrew copies there was something that could have escaped the translators' attentions, omitting the Seventy translators whose skills had been and were undisputable³⁸. He wrote that if they had made a mistake in something, there was no reason to believe that it was just Jerome who was to do the correct translation. He wrote the following:

„Si enim obscura sunt, te quoque in illis falli potuisse creditur: si autem manifesta, illos in eis falli potuisse non creditur. Huius igitur rei pro tua caritate expositis causis, certum me facias obsecraverim³⁹.

To this, Jerome replied:

„Omnes veteres tractatores qui nos in Domino praecesserunt, et qui Scripturas sanctas interpretati sunt, aut obscura interpretati sunt, aut manifesta. Si obscura, quomodo tu ausus es post eos disserere, quod illi explanare non potuerunt?

³⁵ *Epistula* 112, 22, PL 22, 931 or *ŽMT* 61 (in print).

³⁶ *Epistula* 115, 1, PL 22, 935 or *ŽMT* 61 (in print).

³⁷ *Epistula* 48, 4, PL 22, 512 or *ŽMT* 54, 198.

³⁸ Cf. *Epistula* 56, 2, PL 22, 566, *ŽMT* 55, 54: „Omitto enim Septuaginta, de quorum vel consilii, vel maiore spiritus concordia, quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam; nisi quod eis praeeminentem auctoritatem in hoc munere sine controversia tribuendam existimo. Illi me plus movent, qui cum posteriores interpretarentur, et verborum locutionumque Hebraearum viam atque regulas mordicus (ut fertur) tenerent, non solum inter se non consenserunt; sed etiam reliquerunt multa, quae tanto post eruenda et prodenda remanerent”.

³⁹ *Ibidem*.

Si manifesta, superfluum est te voluisse disserere, quod illos latere non potuit: maxime in explanatione Psalmorum [...]. Respondeat mihi prudentia tua, quare tu post tantos et tales Interpretes in explanatione Psalmorum diversa senseris⁴⁰.

Defending his translations, he wrote that everybody could select what to read and nobody was forced to read this translation:

„Ego enim non tam vetera abolere conatus sum, quae linguae meae hominibus emendata de Graeco in Latinum transtuli, quam ea testimonia quae a Iudaeis praetermissa sunt vel corrupta, proferre in medium; ut scirent nostri quid Hebraica Veritas contineret. Si cui legere non placet, nemo compellit invitum. Bibat vinum vetus cum suavitate, et nostra musta contemnat, quae in explanatione priorum edita sunt; ut sicubi illa non intelliguntur, ex nostris manifestiora fiant⁴¹.

The new version of the Old Testament was the biggest literary achievement of that time, along with the previously corrected edition of the Gospel. In the West, it was being accepted gradually from the 6th century to the 9th century. As the *Vulgate*, it made a huge impact not only on religiousness but also on European languages and literature. Jerome prided himself on this and appealed to the readers to compare it with the original. Even Augustine himself admitted that the Jews who had considered the *Septuagint* full of errors, recognised the accuracy of the Jerome's translation⁴².

Despite the fact that Jerome was convinced that his new translation faithfully gave the spirit of the original, modern scholars have a number of doubts in this respect. The main accusation is the fact that many paragraphs were translated in such a way as to give them a more messianic and Christian sense, more than the Hebrew original allows for that. Sometimes Jerome shortened a too boring text in the places where – in the Hebrew version – there was some vagueness. He also concealed inconsistencies or altered inconvenient phrases. He added his own explanations, as well. The books which were translated as the last ones are characterised by greater freedom of translation.

Portly, short-tempered and not really liked by his family and friends, Jerome became the symbol of the enormity of work that an individual could do. The translation of the Holy Bible from the Hebrew language, which he did, was not only a colossal linguistic enterprise but it was also something difficult to imagine for his contemporaries. The turn of the 4th and 5th centuries gained by his person the name of the revolutionary period in the area of reading and thinking about the word written on the pages of the Holy Book. The

⁴⁰ *Epistula* 112, 20, PL 22, 928-929 or ŽMT 61 (in print).

⁴¹ *Epistula* 112, 20, PL 22, 929 or ŽMT 61 (in print).

⁴² Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 43; Loader, *Die Problematik des Begriffes hebraica veritas*, p. 241.

monumental accomplishment of one person who – despite the controversies he gave rise to among Jerome's contemporary intellectual circles – marked for a dozen or so centuries not only the manner of understanding the Bible but also the approach to its translation.

ŚWIĘTY HIERONIM A *VERITAS HEBRAICA* NA PODSTAWIE
KORESPONDENCJI ZE ŚWIĘTYM AUGUSTYNEM

(Streszczenie)

Świętego Hieronima znamy przede wszystkim z komentarzy biblijnych oraz z *Vulgaty*, łacińskiego przekładu Biblii. Zmiana podejścia do Pisma Świętego zaproponowana przez Hieronima to bezsprzecznie jeden z momentów przełomowych, wręcz rewolucyjnych dla Kościoła IV i V wieku, moment wprowadzenia do intelektualnego i liturgicznego obiegu nowego tekstu, który z czasem utrwalił swą niezaprzeczalną pozycję na Zachodzie. W przekładzie tym Hieronim przyjął zasadę powrotu do *veritas hebraica*, jako nadrzędnej w interpretacji Starego Testamentu. Oczywiście w akceptacji tego stanowiska od razu pojawiło się wiele sprzeciwów oraz kontrowersji. Powstał dylemat: czy tłumaczyć z hebrajskiego jak chciał Hieronim, czy bronić kanoniczności Septuaginty, której podjął się św. Augustyn. W niniejszym artykule epizod ten, na podstawie korespondencji Hieronima z Augustynem, zostanie przedstawiony jako jeden z momentów przełomowych tego okresu, który utrwalił niezaprzeczalną pozycję tego tłumaczenia na Zachodzie.

Roland Marcin PANCERZ OFM
(Kalwaria Zebrzydowska, WSD)

HERMENEUTYKA ANTROPOMORFIZMÓW BIBLIJNYCH U DYDYMA ŚLEPEGO

1. Kontekst historyczny. Idea Boga absolutnie niematerialnego była często podkreślana przez dwóch wielkich nauczycieli aleksandryjskich – Filona i Orygenes. Wydaje się jednak, że Dydim, broniąc stanowczo niematerialności Boga, nie tylko kontynuował tradycję swej szkoły, ale w dużej mierze uwarunkowany był także przez tzw. kontrowersję antropomorficzną¹. Ta, będąc dyskusją na temat właściwego pojęcia i wyobrażenia Boga, stanowiła jeden z głównych epizodów pierwszej kontrowersji orygenesowskiej, która rozgorzała w Kościele Wschodnim w ostatnich dekadach IV wieku. Głównym ogniskiem sporu stały się kolonie anachoretów w Nitrii i Sketis, w Egipcie.

Trudno dokładnie powiedzieć kiedy i jak orygenizm dotarł na pustynię egipską. W dawniejszych studiach dominował pogląd, że monastycyzm egipski pierwotnie stanowił raczej jednolite środowisko intelektualne, nacechowane prostą kulturą egipską. Sytuacja ta miała się zmienić po 370 r., gdy pojawili się tam mnisi intelektualni, uformowani na kulturze helleńskiej, a na polu teologicznym zwolennicy doktryny Orygenes². W nowszych studiach można zaś znaleźć opinię, że pierwotny monastycyzm egipski wcale nie stanowił środowiska wyizolowanego i zamkniętego na refleksję teologiczną. Przeciwnie, tradycja orygenesowska istniała w Nitrii i Sketis na długo przed Ewagriuszem, i to nie orygenizm, lecz antyorygenizm przeniknął z zewnątrz na pustynię egipską w ostatnich dziesięcioleciach IV wieku³. Rozwiązanie tego problemu wykracza oczywiście poza ramy naszego artykułu. W każdym bądź razie zderzenie się odmiennych poglądów teologicznych doprowadziło do powsta-

¹ Szerzej na temat przebiegu kontrowersji zob. A. Favale, *Teofilo d'Alessandria (345 c. - 412)*, Torino 1958, 93-120; A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, 51-80; E.A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 43-84.

² Por. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, s. 93. A. Guillaumont (*Les «Kephalaia gnostica»*, s. 55-58) za pierwszych znanych orygenistów wśród mnichów egipskich uważa Ammoniusza i „Wielkich Braci”.

³ Por. S. Rubenson, *Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century*, w: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, ed. W.A. Bienert – U. Kühneweg, Leuven 1999, 325-329; 336-337.

nia dwóch obozów wśród mnichów, które już w owych czasach określały się nawzajem mianem „orygenistów” oraz „antropomorfistów”⁴.

Centrum tej pierwszej grupy stała się Nitria, a intelektualnymi przywódcami – Ammoniusz i Ewagriusz z Pontu. Ci w większości na pewno uczeni mnisi, idąc za Orygenesem i tradycją aleksandryjską, uznawali, że Bóg jest absolutnie niematerialny, pozbawiony wszelkiej formy zewnętrznej, czy wyglądu. Dlatego nie dopuszczali oni wyobrażenia Boga pod postacią podobnej do ludzkiej⁵. Pogląd ten jeden ze swych najbardziej charakterystycznych wyrazów znalazł w nauczaniu Ewagriusza o tzw. „modlitwie czystej” (καθαρὰ προσευχή). Na modlitwie takiej umysł ludzki miał być wolny od jakiegokolwiek wyobrażenia Boga⁶. Trzeba tu jeszcze dodać, że zgodnie z ideą Boga całkowicie niematerialnego, a ponadto w harmonii z teorią preegzystencji dusz, Ewagriusz upatrywał obraz Boży, według którego człowiek został stworzony (por. Rdz 1, 26-27) jedynie w ludzkim preegzystującym umyśle (νοῦς). Obraz ten został następnie utracony wraz z pre-kosmicznym upadkiem dusz⁷.

Druga zaś grupa – antropomorfici, mnisi raczej niewykształceni, pochodzący z ubogiej ludności egipskiej, zamieszkiwali głównie kolonię Sketis. W swej prostocie sądzili oni, że Bóg posiada ludzki kształt i członki⁸. Wydaje się, że uformowanie się tej grupy było w dużej mierze reakcją na nauczanie Ewagriusza na temat „czystej modlitwy”⁹. Jest bowiem charakterystyczne dla ludzi prostych, że rzeczywistości duchowe wyobrażają sobie w sposób uchwytty dla rozumu, co ma duże znaczenie praktyczne, ułatwia mianowicie modlitwę. W tej perspektywie jest zrozumiałe, że koncepcja „modlitwy czystej” stanowiła dla tych prostych mnichów niemal problem i mogła budzić ostry sprzeciw¹⁰. Pewne znaczenie może tu mieć również czynnik historyczno-religijny. Otóż antropomorficzne wyobrażenie Boga mogło stanowić pozostałość religii pogańskiej praktykowanej wcześniej przez Egipcjan¹¹. Nie można w końcu wykluczyć wpływów sekty Audiusza z pobliskiej Syrii¹².

⁴ Por. Socrates, HE 6, 7, ed. G.Ch. Hansen, GCS Neue Folge 1, Berlin 1995, 324.

⁵ Por. tamże, GCS NF 1, 322.

⁶ Por. Evagrius, *De oratione* 66-67; 116, PG 79, 1181AB; 1193A.

⁷ Teoria ta została wyłożona przez Ewagriusza głównie w dziełach: *Kephalaia Gnostica* oraz *Epistula ad Melaniam*, zachowanych w języku syryjskim: por. Clark, *The Origenist Controversy*, s. 71-74 (wraz z dokumentacją źródeł). Oczywiście już Orygenes wyjaśniając Rdz 1, 26 zwracał uwagę, że obraz Boży w człowieku nie dotyczy jego ciała, lecz człowieka wewnętrznego (*interior homo*), gdyż owa pierwsza opinia implikowałaby, iż sam Bóg posiada ciało i ludzki kształt: *In Genesin hom.* 1, 13, ed. L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1976, 56-58.

⁸ Por. Joannes Cassianus, *Conlationes* 10, 5, ed. E. Pichery, SCh 54, Paris 1958, 79; Socrates, HE 6, 7, GCS NF 1, 322; Gennadius, *De scriptoribus ecclesiasticis* 33, PL 58, 1077.

⁹ Por. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica»*, s. 61, n. 62.

¹⁰ Por. Cassianus, *Conlationes* 10, 3, SCh 54, 77 (przypadek starca Serapiona).

¹¹ Por. tamże 10, 5, SCh 54, 78-79; Clark, *The Origenist Controversy*, s. 52.

¹² Pogląd ten kiedyś już przedstawiany przez uczonych, później porzucony (por. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, s. 94; Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica»*, s. 61, przypis 62), został niedawno

Oczywiście dla potwierdzenia swego przekonania antropomorfici interpreto-
wali wspomniany wyżej fragment Rdz 1, 26 – który znalazł się zresztą w cen-
trum ich debaty z orygenistami – w sposób bardzo powierzchowny: obraz
Boży odnosili do całego człowieka, także do jego zewnętrznego wyglądu¹³.
Obraz ten został zachowany, zdaniem antropomorfistów, także po grzechu
Adama. Pogląd ten – jak wiemy z dyskusji mnicha Aphou z Teofilem – opierał
się z kolei na świadectwie Rdz 9, 6, które dotyczy przymierza z Noem, a więc
czasu po pierwotnym upadku: „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma
być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga”¹⁴.

Pod koniec IV wieku spór antropomorficzny wśród mnichów musiał już
osiągnąć poważne rozmiary, skoro biskup Aleksandrii Teofil w swym *Liście
paschalnym* w 399 r. zdecydował się zainterweniować, potępiając błędne po-
glądy antropomorfistów. O napiętej sytuacji świadczy także gwałtowna reakcja
i protest tychże oraz wymuszenie na Teofilu odwołania swych poglądów wraz
z potępieniem dzieł Orygenes¹⁵. Ostatecznie kontrowersja przyniosła drama-
tyczne konsekwencje na skutek nagłego zwrotu Teofila przeciw orygenistom
(z motywów osobistych) i jego zbrojnej interwencji w Nitrii¹⁶.

2. Zasady interpretacji antropomorfizmów. W dziełach Dydyma natra-
fiamy na dwie bezpośrednie wzmianki o błędzie antropomorfistów:

„Niektórzy mianowicie to, co wyrażenia oznaczają, podporządkowują sa-
mym wyrażeniom oraz ich dosłowności (ἀδρότης). Otóż ośmielili się oni po-
sunąć do takiej naiwności, czy też błędnowierstwa, że na skutek obrazowych
słów Pisma (τὰ τρόπω γεγραμμένα) uznali Boga za mającego kształt ludzki
(ἄνθρωπόμορφος). Mówią oni, że Bóg posiada członki: ręce i nogi, a także
kształt zewnętrzny, itd.”¹⁷;

„[Antropomorfici] twierdzą, że Bóg ma także ludzkie oblicze, i mówią, iż
człowiek [będący] na obraz i podobieństwo Boże stał się taki według budowy
ciała”¹⁸.

Dydydym zatem zarzuca antropomorfistom nie tylko opieranie się na Rdz 1, 26
(stworzenie człowieka „na obraz Boży”), lecz także na tych fragmentach

znów podjęty przez F. Ledegang, *Antropomorphites and Origenists in Egypt at the end of the fourth century*, w: *Origeniana Septima*, s. 376-377.

¹³ Por. Joannes Cassianus, *Conlationes* 10, 2; 10, 5, Sch 54, 76 i 79.

¹⁴ Por. E. Drioton, *La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie in l'année 399*, ROC 10 (1915/1917) 98.

¹⁵ Por. Joannes Cassianus, *Conlationes* 10, 2, Sch 54, 75-76; Socrates, HE 6, 7, GCS NF 1, 322; Gennadius, *De scriptoribus ecclesiasticis* 33, PL 58, 1077-1078.

¹⁶ Szerzej na ten temat zob. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, s. 96-109.

¹⁷ Didymus, *Commentarius in Psalmos* 1, 12-15, ed. L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald, *Papyrologische Texte und Abhandlungen (= PTA)* 7, Bonn 1969, 4.

¹⁸ Tamże 199, 34 - 200, 1, ed. M. Gronewald, PTA 8, Bonn 1969, 270.

Pisma, które mówiąc o Bogu używają języka obrazowego, antropomorficznego. Stąd też w komentarzach do takich ustępów częste są jego uwagi co do właściwej ich interpretacji.

Aleksandryjczyk podkreśla, że w przypadku gdy Pismo Święte mówi o Bogu używając analogii do bytu ludzkiego, słów takich nie można rozumieć na sposób ludzki, czy dosłownie¹⁹, lecz niezbędne staje się to, co zresztą stanowi jedną z podstawowych zasad hermeneutycznych w tradycji aleksandryjskiej, tzn. poszukiwanie duchowego sensu wyrażen²⁰. Wyjście poza ich dosłowność (alegoria) jest tu podyktowane konkretną zasadą: wyrażenia takie – co Dydim powtarza w wielu fragmentach – muszą być rozumiane *θεοπρεπώς*, czyli w sposób godny Boga, odpowiedni względem Boga, stosowny do Jego natury²¹. W tym procesie przejścia od surowego wyrażenia (*λέξις*) do jego właściwego znaczenia, wyrażenia Pisma Świętego same w sobie zostają w pewnej mierze zrelatywizowane, stają się tylko symbolami. Głębsze znaczenie wyrażenia zostaje zaś zdecydowane podporządkowane pojęciu (*ἔννοια*, *νόησις*) tej rzeczywistości, do której się odnosi²². W tym konkretnym przypadku interpretacja musi więc brać pod uwagę przede wszystkim to, że Bóg jest niematerialny (*ἄσώματος*)²³, jest substancją duchową (*νοερά οὐσία*)²⁴, a nawet ponad (*ὑπερέκεινα*) nią²⁵, niewidzialny (*ἀόρατος*)²⁶, pozbawiony koloru, kształtu i wielkości, nie związany z miejscem²⁷, niezłożony (*οὐ σύνθετος*)²⁸, niezmienny (*ἀναλλοίωτος*, *ἄτρεπτος*, *οὐ μεταβαλλόμενος*) i wolny od po-

¹⁹ Por. tamże 247, 11-12, ed. M. Gronewald, PTA 12, Bonn 1970, 232; tamże 199, 33, PTA 8, 270; tenże, *Commentarius in Genesin* 3, 9, ed. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Città del Vaticano 1959, 167; tamże 7A, 7, ed. P. Nautin, SCh 233, Paris 1976, 46.

²⁰ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 34, ed. L. Doutreleau, SCh 85, Paris 1962, 984.

²¹ W tym znaczeniu Dydim używa terminu *θεοπρεπώς* 10 razy: *Commentarius in Psalmos* 1, 12; 1, 17, PTA 7, 4; tamże 247, 11, PTA 12, 232; tenże, *Commentarius in Genesin* 7A, 6, SCh 233, 46; tamże 194, 16, ed. P. Nautin, SCh 244, Paris 1978, 122 (ten sam fragment: tamże 8, 1, ed. R. Devreesse, s. 170); tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 34; 5, 39, SCh 85, 984; 988; tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 75, ed. E. Mühlenberg, *Patristische Texte und Studien* (= PTS) 15, Berlin – New York 1975, 163; tamże, fr. 1040; fr. 1227, ed. E. Mühlenberg, PTS 16, Berlin – New York 1977, 255; 334.

²² Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 1, 8-9; 1, 19-22, PTA 7, 2; 4; tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 35, SCh 85, 986.

²³ Por. tamże 5, 32; 5, 35, SCh 85, s. 984; 986; tamże, 1, 198, ed. L. Doutreleau, SCh 83, Paris 1962, 296; por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 34, 15, PTA 7, 138.

²⁴ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 32, SCh 85, 984; tamże 1, 198, SCh 83, 296.

²⁵ Por. tamże 5, 32, SCh 85, 984.

²⁶ Por. tamże 5, 32; 5, 36, SCh 85, 984; 986; tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 104, PTS 15, 184.

²⁷ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 32, SCh 85, 984; por. tenże, *Commentarius in Acta Apost.* 17, 23, ed. J.A. Cramer: *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 3, Hildesheim 1967, 291-292.

²⁸ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 1, 9, PTA 7, 4.

ruszeń uczuciowych (ἀπαθής)²⁹. Zatem rozumieć tekst Biblii θεοπρεπῶς, dla Dydy ma w praktyce znaczy interpretować go zgodnie z powyższym kanonem Bożych przymiotów, który wyrasta oczywiście z filozofii greckiej, szczególnie z tradycji platońsko-arystotelesowskiej.

Ponadto Aleksandryczyk, mówiąc, że w rozumieniu antropomorfizmów trzeba „zachować wiarę” (σώζειν τὴν πίστιν)³⁰ i „rozumieć je zgodnie z prawdziwą wiarą” (ἐὐσεβῆ ὑπόληψιν ἔχειν)³¹, wydaje się nawiązywać do zasady, która przyjęła się w teologii jako zasada analogii wiary. Otóż takie pojedyncze wyrażenia biblijne nie mają znaczenia absolutnego, lecz należy je rozumieć w łączności z całą treścią wiary, jaką posiadamy.

Wracając jeszcze do terminu θεοπρεπῶς, trzeba zauważyć, że idea, którą wyraża, jest mocno zakorzeniona w historii myśli helleńskiej. W starożytnej literaturze i filozofii greckiej, w kontekście krytyki opisanego przez Homera i Hezjoda świata bogów, pełnego antropomorfizmów i okrutnych poczynąń, częsty wyraz znajduje troska o to, by nie przypisywać Bogu (bogom) cech i czynów, które Mu (im) nie przystoją. W odpowiedzi na ten postulat, u stoików oraz u scholiastów Homera rodzi się między innymi alegoryczna interpretacja owych gorszących tekstów³². Idea mówienia o Bogu stosownie do Jego natury zajmuje następnie ważne miejsce u Filona z Aleksandrii, oczywiście w związku z interpretacją starotestamentalnych antropomorfizmów i innych problematycznych wyrażen dotyczących Boga. Filon zresztą jako pierwszy użył samego terminu θεοπρεπῶς w znaczeniu, w jakim stosował go Dydy³³. W końcu pojęcie to, jak i postulat stosowania alegorii, obecne są w interpretacji antropomorfizmów biblijnych u Orygenes, który podobnie jak jego poprzednik mocno akcentuje niematerialność i niezmiennność Boga³⁴. Droga, jaką termin θεοπρεπῶς dotarł do Dydy, wydaje się więc klarowna.

Trzeba tu wreszcie dodać, że przez wprowadzenie kryterium θεοπρεπῶς, Dydy, jak i zresztą jego poprzednicy alegoryści, osiągnęli jeszcze jedną korzyść. Otóż wspomniane kryterium w przypadku interpretacji antropomor-

²⁹ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 35, Sch 85, 986; tamże 2, 195-196, ed. L. Doutreleau, Sch 84, Paris 1962, 516-518; tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 28, PTS 15, 133.

³⁰ Tenże, *Commentarius in Psalmos* 1, 11-12, PTA 7, 4.

³¹ Tamże, 1, 18, PTA 7, 4; por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 36, Sch 85, 986.

³² Por. O. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien*, Hildesheim – New York 1970, 20-67.

³³ Por. tamże, s. 11 i 73-145.

³⁴ Por. Origenes, *De principiis* II 4, 4, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, Sch 252, Paris 1978, 288 (wyrażenie: *dignum de Deo*); tenże, *De oratione* 23, 1-5, ed. P. Koetschau, GCS Origenes Werke 2, Leipzig 1899, 349-353 (θεοπρεπέστερον); tenże, *In Genesin hom.* 1, 13, Sch 7bis, 58 (*digne de Deo*); tenże, *Commentarius in Ioannem* 1, 38, ed. E. Preuschen, GCS Origenes Werke 4, Leipzig 1903, 49-50 (ἄξιως Θεοῦ). Przeciwno antropomorficznej idei Boga zob. tamże, 13, 21-22, GCS Origenes Werke 4, 244-246. Synteza na temat θεοπρεπῶς u Orygenes zob. H.M. Kuitert, *Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch – hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel*, München 1967, 57-60.

fizmów staje się poważnym usprawiedliwieniem metod alegorycznych, tak chętnie stosowanych w środowisku teologicznym Dydyma, a budzących kontrowersje w innych środowiskach. Staje się tu zatem jasne, że alegoria nie jest dla samej alegorii, i że nie jest ona czymś zupełnie dowolnym, czy przypadkowym, lecz jest umotywowana celem o wiele wyższym, tzn. troską o to, by nie przypisywać Bogu cech, które Mu nie przystoją i nie są zgodne z całością naszej wiary.

3. „Postać” i „członki” Boga. W kolejnych punktach naszego artykułu przyjrzymy się, w jaki konkretnie sposób Dydym interpretuje słowa Pisma Świętego, które mówiąc o Bogu używają różnorodnych antropomorfizmów. Na wstępie warto zwrócić uwagę na interpretację słów Księgi Rodzaju (1, 26), mówiących o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boga”. Nie będziemy tu rozwijać tego zagadnienia³⁵, przedstawimy jedynie to, co jest związane bezpośrednio z naszym tematem. Otóż Dydym podkreśla przede wszystkim, że człowiek nie jest w sobie obrazem Boga, lecz jedynie został stworzony „na obraz Boga”, uzdolniony do zawierania obrazu, do uczestniczenia w nim. Natomiast doskonałym obrazem Boga jest Jego Jednorodzony Syn³⁶. Następnie nasz autor wyklucza odniesienie stworzenia „na obraz Boży” do całego człowieka, jako bytu złożonego³⁷, czy też do ludzkiego ciała³⁸, podkreślając, iż Bóg nie ma kształtu ludzkiego³⁹. Gdybyśmy bowiem przyjęli, że człowiek nosi obraz Boży w ciele, to jak wytłumaczyć to podobieństwo wobec fragmentów mówiących, że Bóg ma skrzydła (por. Ps 16, 8) albo siedem oczu (por. Za 4, 10)⁴⁰? Szukając zaś pozytywnej odpowiedzi na problem stworzenia „na obraz Boży”, natrafiamy na wypowiedzi, w których bycie, czy też stawianie się człowieka na ten obraz, zostaje odniesione do ludzkiej duszy⁴¹ albo umysłu⁴², i wyjaśnione przede wszystkim jako zdolność do używania rozumu⁴³

³⁵ Szerzej na ten temat zob. R. Nakonieczny, *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie „In Genesin” Dydyma Aleksandryjskiego)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 105-123; P.D. Steiger, *The image of God in the „Commentary on Genesis” of Didymus the Blind*, StPatr 42 (2006) 243-247.

³⁶ Por. Didymus, *Commentarius in Genesin* 58-59, Sch 233, 148-150.

³⁷ Por. tamże 56, Sch 233, 142.

³⁸ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 200, 3-4, PTA 8, 270; tenże, *Commentarius in Hiob* 273, 25-26, ed. U. Hagedorn – D. Hagedorn – L. Koenen, PTA 3, Bonn 1968, 134. Werset Rdz 1, 26 zostaje przez Dydyma odniesiony tylko do stworzenia duszy, podczas gdy o stworzeniu ciała mówi Rdz 2, 7: „Bóg ulepił człowieka – proch z ziemi”: por. tamże, 273, 28-33, PTA 3, 134.

³⁹ Tamże 273, 26-27, PTA 3, 134; tenże, *Commentarius in Genesin* 56, Sch 233, 142.

⁴⁰ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 200, 1-7, PTA 8, 270; tenże, *Commentarius in Genesin* 56-57, Sch 233, 144.

⁴¹ Tenże, *Commentarius in Hiob* 273, 25-26, PTA 3, 134; tenże, *Commentarius in Genesin* 49; 57, Sch 233, 128; 146.

⁴² Tamże 58; 60, Sch 233, 150; 152-154.

⁴³ Tamże 59, Sch 233, 150.

i naśladowanie Boga we władzy rządzenia⁴⁴. Dydym więc idąc za tradycją aleksandryjską i Orygenesem, stworzenie „na obraz Boży” odnosi – mówiąc najogólniej – do sfery duchowej człowieka.

Niewidomy nauczyciel zdawał sobie oczywiście sprawę, że polemika z antropomorfistami nie ogranicza się do właściwej interpretacji Rdz 1, 26. Biblia bowiem w wielu miejscach mówiła o ludzkiej postaci i członkach Boga. Dlatego też miejsca te często stanowią przedmiot Dydymowych wywodów. I tak, w jego dziełach kilkakrotnie spotykamy interpretację wyrażenia „Boże oblicze” (πρόσωπον). Wielokrotnie, utożsamiając „oblicze” z „odbiciem Bożej istoty” (Hbr 1, 3) i „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), Dydym rozumie ten antropomorfizm jako oznaczający Bożego Syna, a więc na płaszczyźnie relacji trynitarnych⁴⁵. W innym kontekście „Boże oblicze” jest z kolei rozumiane jako samo Boże istnienie. Tu więc „patrzeć na Boże oblicze” oznacza tyle co, zrozumieć, że Bóg istnieje⁴⁶. W końcu, w zestawieniu oblicze – plecy, „oblicze” jest interpretowane jako Boże idee, zaś „plecy” jako stworzenie postrzegalne zmysłami, gdyż jest ono późniejsze w stosunku do Niego. Symbolika ta pozwala Dydymowi wyjaśnić, że Mojżeszowi, który oglądał Boże „plecy” (por. Wj 33, 20-23), Bóg objawił jedynie dzieło stworzenia⁴⁷. To samo zestawienie znajduje tu zresztą jeszcze inną interpretację. Otóż Bóg pokazuje swe „oblicze” świętym, a „plecy” – grzesznikom, co oznacza Jego zbawienie udzielone tym pierwszym, zaś postawienie z dala od Niego tych drugich⁴⁸. Wyrażenie Boże „oblicze” jest zatem u Dydyma wieloznaczne.

Ciekawą interpretację znajdujemy w komentarzu do Ps 10, 4: „Oczy Jego patrzą na ubogiego, powieki Jego badają synów ludzkich”. Otóż Boże „oczy” (ὀφθαλμοί) to Jego moce, które strzegą ubogiego. Natomiast „patrzenie przez powieki (βλέφαρα)” na czyny i myśli ludzkie oznacza Bożą łagodność, czy też miłosierdzie (dosł. τὸ φιλάνθρωπον) w osądzaniu człowieka; jak gdyby „przymykanie oczu” na jego grzechy. Gdyby bowiem Bóg badał nas swymi „oczami”, to znaczy dokładnie i skrupulatnie, Jego sąd byłby dla nas nie do wytrzymania⁴⁹.

Analizując Ps 16, 6: „Zawołam [do Ciebie], bo Ty mnie wysłuchasz, Boże; nakłoń ku mnie Twe ucho, usłysz moje słowa” Dydym zwraca najpierw uwagę, iż ludzkie wołanie do Boga trzeba rozumieć jako głos umysłu, człowieka wewnętrznego. Samo zaś „skłanianie ucha” i słuchanie nas przez Boga to nic

⁴⁴ Tamże 57; 60; 61, Sch 233, 144-146; 152; 156.

⁴⁵ Tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 1002; fr. 1227, PTS 16, 241; 334; tamże 18, 27 – 19, 1, PTA 7, 70-72; tamże 149, 15-16, PTA 8, 102; tamże 301, 26-28; 310, 23-25, PTA 12, 64; 116; tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 89, 19-20, ed. M. Gronewald, PTA 22, Bonn 1977, 120.

⁴⁶ Tenże, *Commentarius in Psalmos* 20, 21-22, PTA 7, 78-80; por. tamże 200, 8-16, PTA 8, 270-272.

⁴⁷ Por. tamże, 22, 16-18, PTA 7, 88.

⁴⁸ Por. tamże 22, 15; 19-20, PTA 7, 88.

⁴⁹ Por. tamże, fr. 75, PTS 15, 163.

innego, jak Boży przymiot dobrotliwego zniżania się do człowieka, by przyjąć jego modlitwę. W tym sensie Aleksandryczyk rozumie także werset Ps 33, 16: „Oczy Pana zwrócone ku sprawiedliwym, a Jego uszy na ich wołanie”⁵⁰.

Podobnie wyjaśniając werset Za 3, 2: „Pan przemówił do szatana” nasz autor podkreśla, iż Bóg nie przemawia na zasadzie wypowiedzenia słów, gdyż jako niematerialny nie posługuje się organami mowy. Myślenie takie byłoby oczywiście naiwnością. Boże „mówienie” oznacza natomiast, że Bóg objawia swą wolę temu, komu chce. Z kolei kiedy mowa, że Bóg słucha mówiących do Niego, oznacza to, iż posiada znajomość tego, co mają w umyśle⁵¹.

Z kolei słowa Ps 109, 3: „Zrodziłem cię z łona przed jutrenką” Dydydym – powołując się zresztą na tradycję kościelną – wkłada w usta Boga Ojca i odnosi do zrodzenia Syna. Łono (γαστήρ) Ojca jest tu rozumiane oczywiście w sposób godny Boga. „Zrodzenie z łona” oznacza mianowicie, że Boży Syn jest naturalnym (γνήσιος) Synem pochodzącym z samego Ojca, w przeciwieństwie do synów adoptowanych (θετοί)⁵². Interpretacja ta służy więc obronie Bóstwa Syna. Podobne znaczenie mają słowa Ps 44, 2: „Moje serce wydało dobre słowo”. „Serce” (καρδία) Boga Ojca to nic innego, jak On sam. Werset ten oznacza więc zrodzenie Syna (Słowo) z istoty (οὐσία) Ojca⁵³.

Mnóstwo interpretacji znajdują antropomorfizmy związane z Bożymi „rękami”. Wyjaśniając Hi 10, 8: „Twe ręce uczyniły mnie i ukształtowały” Dydydym przyznaje wprawdzie, że Boże „ręce” (χείρες) można tłumaczyć jako sprawczą moc Boga⁵⁴, istnieje wszakże dokładniejsza interpretacja, według której oznaczają one Syna i Ducha Świętego⁵⁵. Idea ta, która rozumie Syna i Ducha Świętego jako pośredników (dwie ręce) Ojca w dziele stwórczym, sięga zresztą już Ireneusza z Lyonu⁵⁶. Z kolei Boża „prawica” (δεξιό) w kontekście Ps 15, 11: „Napełnij mnie [...] rozkoszą na wieki po Twojej prawicy” oraz Ps 16, 7-8: „Strzeż mnie od tych, którzy sprzeciwiają się Twojej prawicy”, to – tak jak w przypadku Bożego „oblicza” – Jednorodzony Syn Ojca⁵⁷. Poza interpretacjami trynitarnymi, Boża „ręka”, czy też Boże „ręce”

⁵⁰ Por. tamże, fr. 104, PTS 15, 184.

⁵¹ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 1, 198, Sch 83, 296.

⁵² Por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 1040, PTS 16, 254-255. Por. tamże 333, 25-26, PTA 12, 212.

⁵³ Por. tamże 333, 14-19, PTA 12, 210.

⁵⁴ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 274, 6-11, PTA 3, 134. Por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 153, PTS 15, 209-210; tamże, fr. 1040, PTS 16, 254-255; tamże 333, 27 – 334, 4, PTA 12, 212. W innym jeszcze miejscu, Dydydym, odnosząc się do Rdz 2, 7, podkreśla, iż Bóg nie ulepił człowieka z ziemi na wzór garncarza, gdyż nie posiada tak rozumianych rąk: *Commentarius in Ecclesiasten* 103, 15-19, PTA 22, 168.

⁵⁵ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 274, 11-14, PTA 3, 134.

⁵⁶ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 1, ed. A. Rousseau, Sch 100, Paris 1965, 626; tamże V 6, 1; V 28, 4, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, Sch 153, Paris 1969, 72 i 360.

⁵⁷ Por. Didymus, *Commentarius in Psalmos*, fr. 98; fr. 105, PTS 15, 181; 184; zob. tamże 310, 23-25, PTA 12, 116.

mogą jeszcze oznaczać: Bożą moc karzącą⁵⁸ (ewentualnie aniołów służących karaniu⁵⁹), Bożą moc zsyłającą ciężkie doświadczenia⁶⁰, a także Jego moc strzegącą (φρουρητική, σκεπαστική) człowieka⁶¹. Natomiast „prawica” jest zawsze symbolem mocy zbawczej, błogosławieństwa⁶². Podobne znaczenie otrzymuje Boże „ramię” (βραχίον), które może być ponadto interpretowane chrystologicznie⁶³. W końcu dwie „ręce” Boże mogą oznaczać także obydwa Testamenty⁶⁴. W tym kontekście słowa Ps 30, 6: „W ręce Twoje powierzam ducha mego” wyrażają pragnienie zrozumienia zarówno Starego jak i Nowego Testamentu⁶⁵.

Dydym wykazuje także dużą wrażliwość teologiczną wyjaśniając słowa Pisma Świętego, które mówią o jakimkolwiek miejscu przebywania Boga. I tak na przykład komentując Ps 139, 14: „Prawi będę mieszkać przed Twoim obliczem” – gdzie „oblicze”, jak wyżej wspomniano, oznacza Bożego Syna – Aleksandryczyk nawiązuje także do słów Jezusa z J 17, 24: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie Ja jestem”. Przy tej właśnie okazji przypomina on, iż takie określenia, jak „tam, gdzie” (ὅπου) w odniesieniu do Boga nie należy brać w sensie lokalnym (τοπικῶς)⁶⁶. Podobnie nie należy rozumieć lokalnie Bożego „oddalenia” od grzesznika⁶⁷, ani „bliskości” wobec człowieka prawego, lecz terminy takie wyrażają naszą relację do Boga⁶⁸. W sensie przestrzennym nie można pojmować w końcu przebywania Syna „po prawicy” Ojca⁶⁹.

4. Boże „uczucia”. W tym punkcie przyjrzymy się z kolei wyjaśnianiu tych antropomorfizmów biblijnych, które przypisują Bogu rozmaite ludzkie uczucia, czy też stany psychiczne i psychosomatyczne. Spośród nich najczęściej interpretowany przez Dydyma jest Boży „gniew”. Najobszerniejszy komentarz

⁵⁸ Por. tenże, *Fragmenta in Hiob* 1, 11, PG 39, 1121D; tenże, *Commentarius in Psalmos* 309, 15-19; 310, 11-14, PTA 12, 110; 114; zob. tamże 20, 10 - 21, 4, PTA 7, 78-80.

⁵⁹ Por. tamże 309, 16-17, PTA 12, 110. Chodzi tu prawdopodobnie o złych aniołów, zob. tamże, fr. 44, PTS 15, 143-144; tamże, fr. 878, PTS 16, 165.

⁶⁰ Por. tamże 309, 19, PTA 12, 110.

⁶¹ Por. tenże, *Fragmenta in Hiob* 1, 11, PG 39, 1121D; tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 275, PTS 15, 268; tamże 139, 19-20; 148, 30-31, PTA 8, 52; 98-100.

⁶² Por. tamże 20, 10 - 21, 4, PTA 7, 78-80; tamże 309, 23-26; 310, 14-23, PTA 12, 110-112; 114-116; tamże, fr. 641 a, PTS 16, 45-46.

⁶³ Por. tamże 310, 20-25, PTA 12, 114-116.

⁶⁴ Por. tamże 139, 14-15; 18-19; 149, 6, PTA 8, 50; 52; 100.

⁶⁵ Por. tamże 139, 15-16, PTA 8, 50-52.

⁶⁶ Por. tamże, fr. 1227, PTS 16, 334.

⁶⁷ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 344, 7-20, ed. U. Hagedorn – D. Hagedorn – L. Koenen, PTA 33/1, Bonn 1985, 94-96.

⁶⁸ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 228, 20, PTA 8, 402.

⁶⁹ Por. tenże, *Commentarius in Acta Apostolorum* 2, 25-26, ed. J.A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum*, vol. 3, s. 46.

a *propos* znajdujemy w egzegezie Za 7, 12: „I Pan Wszechmogący zapłonął wielkim gniewem”. Aleksandryczyk podkreśla tu, jak i zresztą we wszystkich podobnych miejscach⁷⁰, iż Bożego „gniewu” (ὀργή), nie można uważać za poruszenie uczuciowe (πάθος) właściwe człowiekowi, albo za jakąś zmianę (τροπή). Twierdzenie takie oznaczałoby wręcz głupotę (ἡλιθιότης). Gniew bowiem to – przypomina nasz autor powołując się na filozofię stoicką – pragnienie zemsty. W przypadku Boga musi on być zatem rozumiany jako kara, stosowana wobec tych, którzy potrzebują jej dla poprawy, dla wyeliminowania grzechu. Ponieważ Boże karanie nie ma nic wspólnego z uczuciem zemsty, zostaje wyrażone także przez podkreślenie jego leczniczego wymiaru: Boży „gniew”, czyli kara, to „bolesne leczenie (albo wychowywanie)” człowieka⁷¹.

Według tej samej logiki nasz autor wyjaśnia także kilka innych wersetów, głównie z Księgi Psalmów. Komentując Ps 6, 2: „Nie karć mnie Panie w swym gniewie” Aleksandryczyk zaznacza, że „gniew” Boży to trudy, które z Jego woli dotyczą nieprawych⁷². Następnie w Ps 73, 1: „Dlaczego, Boże, odrzuciłeś na wieki, zapłonął Twój gniew przeciw owcom Twego pastwiska?” Boży gniew (θυμός) to odrzucenie, którego z Jego strony doświadczają grzesznicy⁷³. Również Boże „rozgoryczenie”, czy też „rozdrażnienie” (czasownik παραπικραίνω), o którym mowa w Ps 5, 11, to kara, której z Bożego wyroku dusza poddana jest na skutek grzechów⁷⁴. W końcu o Bożej karze mówi werset Wj 15, 7: „Posłałeś gniew, a strawił ich jak słomę”⁷⁵. Tutaj dodatkowe potwierdzenie, że „gniew” Boży nie jest poruszeniem uczuciowym, Aleksandryczyk znajduje w czasowniku „posyłać”. Uczucie bowiem nie jest czymś, co może być posłane⁷⁶.

Interpretacja „gniewu” jako kary zostaje zaś nieco zmodyfikowana w odniesieniu do Hioba. W wersecie Hi 10, 17 Dydyd napotyka na jego słowa skierowane do Boga: „Potraktowałeś mnie z wielkim gniewem; wystawiłeś mnie na próbę”. Ponieważ w całym komentarzu Aleksandryczyk broni bezgrzeszności Hioba, tu „gniew” Boży oznacza wprawdzie sprowadzenie na bohatera Księgi bolesnych doświadczeń, jednak nie jako kary za grzechy, lecz w charakterze próby, pokuszenia. Jest to zresztą potwierdzone – jak zauważa Dydyd – przez drugą część wersetu⁷⁷.

Jeszcze inne znaczenie Boży „gniew” znajduje natomiast w komentarzu do Ps 87, 17: „Przeszły nade mną Twe gniewy, przeraziły mnie Twoje groź-

⁷⁰ Por. poniżej, przypisy 72-77.

⁷¹ Por. Didymus, *Commentarius in Zachariam* II 195-196 i 199-200, SCh 84, 516-520.

⁷² Por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 32, PTS 15, 136-137.

⁷³ Por. tamże, fr. 773 A, PTS 16, 109.

⁷⁴ Por. tamże, fr. 28, PTS 15, 133.

⁷⁵ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 286, 2-8, PTA 3, 164.

⁷⁶ Por. tamże 91, 17-27, ed. A. Henrichs, PTA 1, Bonn 1968, 256-258; tamże 345, 11-14, PTA 33/1, 96; por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 32, PTS 15, 136-137.

⁷⁷ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 286, 2-16, PTA 3, 164.

by” – słowa włożone w usta Zbawiciela. Tutaj Boże „gniewy” (ὀργαί), czy „groźby” (φοβερισμοί) to nie sama Jego kara, ale – podobnie jak w jednym ze znaczeń Bożych „rąk” – moce nieczyste służące karaniu, będące tzw. „narzędziami gniewu”. Werset ten mówi więc o działaniu mocy nieczystych, które przechodząc nad Jezusem spowodowały Jego lęk⁷⁸.

Warto w tym miejscu dodać, że analogiczne interpretacje spotykamy już u Orygenesza: Boży „gniew” to oczywiście nie namiętność, lecz kary nakładane na grzeszników⁷⁹, albo – innymi słowy – surowy sposób pouczenia i wychowywania grzeszników⁸⁰, czy wreszcie sam szatan. Ta ostatnia interpretacja pozwala Orygenesowi wyjaśnić na przykład w jakim sensie Boży „gniew” skłonił Dawida do spisu ludności (por. 2Sm 24, 1)⁸¹.

Ponadto Dydym sporadycznie wyjaśnia inne stany psychiczne i doświadczenia ludzkie odnoszone w Biblii do Boga. Komentując I List św. Jana⁸² porusza on kwestię nieznajomości dnia sądu u Chrystusa (por. Mt 24, 36). Przy tej okazji znajdujemy także dygresję na temat „zapomnienia” (λήθη) i „żału” (μεταμέλεια), które w ST przypisywane są Bogu, jakkolwiek brak tu dokładnych odniesień. Aleksandryczyk podkreśla w każdym razie, że nie należy traktować ich jako słabości psychicznych (πάθος). Bóg posiada bowiem mądrość i znajomość wszystkiego. Rzeczy te natomiast są powiedziane o Nim οἰκονομικῶς⁸³. Słowem tym Dydym wyraża najprawdopodobniej to, co Orygenes – również poruszając problem antropomorfizmów – określał jako κατ’ οἰκονομίαν. Otóż tego typu wyrażenia stanowią element Bożej ekonomii; odpowiadają one Bożemu zamysłowi, którego celem jest skuteczniejsze oddziaływanie wychowawcze na prostych ludzi⁸⁴.

Z kolei w komentarzu do Rdz 8, 1: „I Bóg wspomniał na Noego...” niewiedomy nauczyciel podkreśla, iż Boża „pamięć” (μνήμη) nie jest następstwem zapomnienia, lecz jest tak powiedziane w związku z przywilejem uczynienia Noego głową rodzaju ludzkiego⁸⁵. Również Bożego „snu”, o którym mówią

⁷⁸ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 878, PTS 16, 165. Na temat złych duchów, które są narzędziami Bożej kary zob. tamże, fr. 44, PTS 15, 143-144.

⁷⁹ Por. Origenes, *Commentarius in Joannem*, fr. 51, GCS Origenes Werke 4, 525-526.

⁸⁰ Por. tenże, *Contra Celsum* IV 72, ed. M. Borret, Sch 136, Paris 1968, 360-362.

⁸¹ Por. tamże 4, 72, Sch 136, 362.

⁸² Por. Didymus, *Commentarius in I Epistolam Joannis* 2, 3-4, ed. F. Zoepfl, *Didymi Alexandrini in Epistolas canonicas brevis enarratio*, Münster 1914, 44-45. Na temat Dydymowego autorstwa tego dzieła zob. K. Staab, *Die griechischen Kettenkommentare zu den katholischen Briefen*, „Biblica” 5 (1924), 315-320. Krótka dygresja na temat Bożego „zapomnienia” zob. także: Didymus, *Commentarius in Psalmos*, fr. 28, PTS 15, 133; natomiast na temat „żału”: tamże 20, 7, PTA 7, 76.

⁸³ Por. Didymus, *Commentarius in I Epistolam Joannis* 2, 3-4.

⁸⁴ Por. Origenes, *In Hieremiam hom.* 18, 6, ed. P. Nautin, Sch 238, Paris 1977, 202-204.

⁸⁵ Por. Didymus, *Commentarius in Genesin* 194, Sch 244, 122.

słowa: „Obudź się, dlaczego śpisz, Panie?” (Ps 43, 24), nie można pojmować dosłownie, lecz oznacza on, iż Bóg nie chce interweniować natychmiast⁸⁶.

Następnie słowa Ps 20, 8: „Król bowiem pokłada nadzieję w Panu” nasz autor wkłada w usta Chrystusa. Jednak nadzieja, którą pokłada, dotyczy nie Jego samego, lecz zbawienia tych, za których przyszedł cierpieć. A jest to nadzieja niezachwiana, właściwie tylko oczekiwanie tego, czego jest On pewny, zwane zaś nadzieją tylko dlatego, że odnosi się do przyszłości. W związku z tym Dydyś tłumaczy, iż powiedzenie, że Bóg ma „nadzieję” (ἐλπίζει) należy rozumieć jako wyrażenie obrazowe, przenośne (κατὰ τὴν ἐπίνοιαν)⁸⁷.

W końcu wyjaśniając Ps 36, 13: „Pan śmieje się z [występnego], bo widzi, że jego dzień nadejdzie” Aleksandryczyk przypomina, że Bożego „śmiechu” nie należy rozumieć na sposób ludzki. Jest to raczej Boża wiedza na temat sądu czekającego grzesznika⁸⁸. Natomiast werset Wj 10, 2: „Abyście opowiadali waszym dzieciom i wnukom, jak wyśmiałem (ἐμπαίζω) Egipcjan” oznacza, iż Bóg ośmieszył ten naród pokonując go takimi lichymi stworzeniami jak: komary, muchy, żaby i szarańcza⁸⁹.

Liczne antropomorfizmy są u Dydyś wieloznaczne, podobnie jak inne wyrażenia symboliczne, co wydaje się rzeczą naturalną. Sam Aleksandryczyk podaje zresztą ogólną zasadę usprawiedliwiającą tę różnorodność interpretacyjną. Mówi ona, iż wyrażenia obrazowe nie odnoszą się do rzeczy wprost i we wszystkich aspektach, lecz w zależności od różnych aspektów, mogą być rozumiane na wiele sposobów⁹⁰. Interpretacja antropomorfizmów nie jest oczywiście czymś zupełnie dowolnym. W zdecydowanej większości przypadków znaczenie danego symbolu jest bowiem logicznie powiązane z jego konotacją. Ponadto jest ono uwarunkowane kontekstem w jakim dane słowo się znajduje.

Niewidomy nauczyciel w wielu przypadkach pozostaje pod wpływem wcześniejszej tradycji. Dokładne przeanalizowanie historii interpretacji różnych antropomorfizmów wymagałoby oczywiście szerszego studium. Porównując ogólnie Dydyś z jego wielkimi poprzednikami Filonem i Orygenesem, należy zauważyć, że u tego pierwszego brak właściwie teorii uzasadniającej częste używanie antropomorfizmów przez Biblię. Podejmując to zagadnienie Filon⁹¹,

⁸⁶ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 228, 26-27, PTA 8, 404.

⁸⁷ Por. tamże 19, 13 - 20, 7, PTA 7, 74-76.

⁸⁸ Por. tamże 247, 9-14, PTA 12, 232.

⁸⁹ Por. tamże.

⁹⁰ Por. tamże 35, 9-14, PTA 7, 142.

⁹¹ Por. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden*, s. 127-132; Kuitert, *Gott in Menschengestalt*, s. 83-84; 86.

a potem Orygenes⁹², tłumaczyli, iż Pismo Święte mówiąc o Bogu językiem antropomorficznym, nie mówi jaki jest On w rzeczywistości, lecz dostosowuje się do ludzkiego sposobu pojmowania, gdyż taka forma przekazu jest korzystniejsza dla moralnego pouczenia ogółu prostych ludzi (οἱ πολλοί). Stanowi to zatem coś w rodzaju *pia fraus*. Za jedyną aluzję do tej teorii można u Dydyma uznać owo krótkie, przeanalizowane wyżej stwierdzenie, mówiące, że antropomorfizmy zostały użyte w Biblii jako element Bożej ekonomii (οἰκονομικῶς)⁹³. Nasz autor nie rozwija jednak szerzej tego tematu. Zasadniczo koncentruje się on bardziej na właściwej interpretacji antropomorfizmów, wydaje się większą wagę przywiązywać do kwestii właściwego poznania Boga.

Na zakończenie trzeba powiedzieć, że przez zajęcie zdecydowanego stanowiska przeciw naiwnym ideom antropomorfistów, Dydim pozwała się nam dostrzec jako dojrzały teolog, zatroskany o tworzenie właściwego pojęcia Boga – bytu duchowego i transcendentnego, a jednocześnie jako mądry egzegeta, potrafiący wydobyć z Pisma Świętego rozmaite i głębokie treści teologiczne.

DIDIMO IL CIECO E GLI ANTROPOMORFISMI BIBLICI

(Sommario)

Uno dei scrittori del IV secolo, che si è inserito nella controversia antropomorfita sorta in quel secolo tra i monaci del deserto egiziano, è Didimo il Cieco d'Alessandria. Nel suo *Commento ai Salmi* troviamo due immediate menzioni del gruppo degli antropomorfisti e la confutazione del loro errore. L'Alessandrino rimprovera loro di riferire l'essere ad immagine di Dio (Gen 1, 26) al corpo umano, di capire gli antropomorfismi biblici su Dio letteralmente, e in conseguenza di credere che Dio veramente abbia membra umane e una forma esteriore.

Commentando molti frammenti biblici che parlano di Dio in questo modo, Didimo spesso mette in rilievo la necessità di un'adeguata interpretazione di tali espressioni. Il fondamentale principio interpretativo – desunto peraltro dalla tradizione anteriore – è quello di intendere queste parole θεοπρεπῶς, cioè in modo degno di Dio, adeguato alla natura di Dio. Il significato degli antropomorfismi non può essere quello suggerito immediatamente dalla lettera della Scrittura, ma deve essere strettamente sottoposto al concetto della realtà a cui essi si riferiscono. Si deve quindi tener conto che Dio è un essere immateriale, spirituale, invisibile, privo di forma e grandezza, incomposto, immutabile, non legato ad alcun posto e libero dalle passioni umane. Nella sua teoria ermeneutica Didimo sembra pure richiamare l'attenzione sulla regola dell'analogia della fede.

Nell'interpretazione degli antropomorfismi trova un ampio uso il metodo allegorico, ciò che del resto è tipico per la scuola alessandrina. Così lo scrittore ricava

⁹² Por. Origenes, *Contra Celsum* 4, 71, SCh 136, 358-360; tenze, *In Hieremiam hom.* 18, 6; 19, 15, SCh 238, 196-204; 240-242; Kuitert, *Gott in Menschengestalt*, s. 84-92.

⁹³ Por. wyżej n. 83.

dalle espressioni antropomorfe della Scrittura diversi significati, non di rado molto profondi: „il volto” di Dio è per esempio il Figlio di Dio oppure la stessa esistenza di Dio, le sue idee o la sua salvezza; lo scrutare gli uomini attraverso „le palpebre” (Sal 10, 4) esprime la divina clemenza nel giudizio; „il grembo” e „il cuore” di Dio Padre, da cui è generato il Figlio, indicano la stessa sostanza del Padre; „le mani” di Dio significano le sue varie potenze (creatrice, punitiva, protettrice), poi i due Testamenti, e infine il Figlio e lo Spirito Santo – due mediatori del Padre nella creazione del mondo; „l’ira” di Dio indica un castigo o un travaglio mandati da Lui, oppure le potenze che fanno il servizio di punizione. Ovviamente in queste interpretazioni Didimo risente spesso della tradizione anteriore (Filone e Origene).

Grazie alla presa di posizione contro l’antropomorfismo Didimo appare a noi come un teologo maturo che difende l’immaterialità e la trascendenza di Dio, sa interpretare saggiamente la Scrittura e riesce a ricavarne numerosi e validi contenuti teologici.

Józef POCHWAT MS
(Kraków)

ABRAHAM W ŚWIETLE PISM EGZEGETYCZNYCH STAREGO TESTAMENTU ORYGENESA

Orygenes, jeden z pierwszych biblistów i egzegetów Wschodu, był najpłodniejszym z uczonych Kościoła do czasu Soboru Nicejskiego. Napisał imponująco wiele prac¹. W niniejszym artykule skupiamy uwagę na postaci Abrahama, widzianej oczyma Orygenesesa w jego dziełach egzegetycznych, dotyczących Starego Testamentu. Św. Paweł nazywa Abrahama „ojcem wierzących” i traktuje go, zwłaszcza w Liście do Rzymian (4, 16-17), jako wzór człowieka wierzącego. Z tej racji Abraham jawi się jako ponadczasowy, wciąż aktualny typ człowieka doskonałego. Chrześcijanin, chcąc głębiej zastanowić się nad swoją wiarą, wcześniej czy później spotka się z nim.

W literaturze dotyczącej piśmiennictwa Orygenesesa brak jest prac dotyczących bezpośrednio Abrahama. Istnieje jedynie krótkie opracowanie W. Völkeera, który dowodzi, że Orygenes uważał Abrahama za pneumatyka i kształtował jego obraz we wszystkich głównych punktach według ideału doskonałego gnostyka. Akcentuje, że Abraham, według niego, jest – podobnie jak u św. Pawła – wtajemniczony w Bożą wiedzę, częstuje aniołów ich własnym pokarmem, jest wizjonerem, który w środku dnia potrafi objąć cały Boży blask, a jednocześnie ekstatykiem, który patrzy, po długich przygotowaniach *extra corpus*, na Boga. W. Völker uważa, że obraz Abrahama według Orygenesesa, jest identyczny z obrazem u św. Pawła. Twierdzi też, że Orygenes nie uwzględnia wszystkich uwarunkowanych historycznie różnic w Piśmie Świętym, ale wszędzie widzi tylko jedność, wszędzie uosobienie jego własnego ideału doskonałości². Na tle współczesnych badań nad gnostycyzmem twierdzenia Völkeera wymagają pewnych rewizji. Niniejszy artykuł nie pretenduje do pełnego ujęcia tytułowego tematu, lecz przedstawienia Orygenesowego obrazu Abrahama w sposób możliwie zwięzły i treściwy.

¹ Z tej ogromnej ilości twórczości Orygenesesa, wiele dzieł zaginęło i zostało zniszczonych, zwłaszcza w czasie tzw. sporów orygenesowskich, a to, co pozostało, jest dostępne w dużej mierze w tłumaczeniu łacińskim, por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 65-79.

² Por. W. Völker, *Das Abrahambild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, „Theologische Studien und Kritiken” 103 (1931) 203-205.

I. ABRAHAM CZŁOWIEKIEM DOSKONAŁYM

1. Potęgą wiary Abrahama: a). Zawierzył Bogu. Autor nasz przedstawia Abrahama jako człowieka pełnego cnót, a cnoty te są naturalną konsekwencją jego wiary, wyznawanej i potwierdzanej życiem. Orygenes mówiąc o cnotach, akcentuje ich wielkość i ukazuje proces doskonalenia. W życiu Abrahama zwraca uwagę na dwa wydarzenia, które ujawniają wielkość jego wiary. Pierwsze to wyjście z Ur³. Abraham został powołany przez Boga i wezwany do doskonalszego życia. Wiara patriarchy jest darem i łaską otrzymaną od samego Boga. Będąc już człowiekiem bardzo sędziwym, Abraham uwierzył Bogu i został usprawiedliwiony⁴. Zatem Orygenes ukazuje Abrahama jako starca przyjmującego wiarę. Jest to, według niego, dowód na Boskie pochodzenie przyjętej przez Abrahama wiary, bo nie było łatwo porzucić to, co było treścią prawie całego jego życia. Drugim takim wydarzeniem jest moment, kiedy Abraham udowodnił, że uwierzył Bogu, gdy Ten dał mu obietnicę, iż zostanie ojcem⁵. Według Orygenesowi wiarę Abrahama cechuje siła i pewność, a dotyczy ona prawd nie mieszczących się w logice ludzkiego myślenia.

b). Wygrał próbę wiary. Wiara, którą Abraham otrzymał od Boga została wystawiona na ciężką próbę⁶; Bóg niejako sprawdza wierność Abrahama. Cały dramat wystawienia na próbę wiary Abrahama, Orygenes przedstawia w *VIII Homilii o Księdze Rodzaju* i rozwija stopniowo, jak w sztuce greckiego dramatu, gdzie na początku jest zawiązanie akcji, rozwój, punkt kulminacyjny i jej rozwiązanie. Zaczyna się ten niezwykle dramat od momentu, gdy Bóg nakazuje złożyć sobie w ofierze jedyne i umiłowanego syna Izaaka⁷. W głowie Abrahama kotłują się różne myśli⁸; najtrudniejszą zaś do odrzucenia była myśl, czy Bóg aby nie skłamał i czy dochowa obietnicy⁹. Patriarcha, zdaniem Orygenesowi, jest

³ Por. *In Jeremiam hom.* 21 (3), 4, PSP 30, 199-200. Autor komentarza E. Stanula zauważa (PSP 30, 190, przyp. 1), że „Homilie 21 i 39 zachowały się tylko w łacińskim przekładzie św. Hieronima jako homilia 3 i 2”.

⁴ Por. *In Leviticum hom.* 16, 7, PSP 31/2, 200.

⁵ Por. *In Genesim hom.* 11, 1, SCh 7bis, 276, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/1, 113: „Nie zachwiał się w wierze i choć miał prawie sto lat, nie uznał, że ciało jego jest już obumarłe i że obumarłe jest łono jego Sary» (Rz 4, 19). Apostoł zatem mówi, że Abraham w wieku stu lat miał obumarłe ciało i że spłodził Izaaka raczej dzięki mocnej wierze niż dzięki płodności ciała”.

⁶ Por. tamże 8, 1-8, SCh 7bis, 212, PSP 31/1, 90: „w jaki sposób wiara wiernych zostaje wystawiona na próbę. Pismo powiada: «Po tych słowach Bóg wystawił Abrahama na próbę» (Rdz 22, 1)”.

⁷ Por. tamże 8, 1, SCh 7bis, 216, PSP 31/1, 91: „Tego właśnie syna, w którym złożone zostały wielkie i cudowne obietnice, tego, powiadam, syna, dzięki któremu Abraham otrzymał swe imię, Pan każe złożyć sobie w całopalnej ofierze na jednej z gór”.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże 8, 1, SCh 7bis, 216, PSP 31/1, 91: „Abraham nie zawahał się w wierze, gdy ofiarował swego jedyne syna, w którym otrzymał obietnicę; sądził, iż Bóg może go również wskrzesić z martwych [...] i wiara w zmartwychwstanie wzięła już wówczas początek w Izaaku. Abraham miał nadzieję, że Izaak zmartwychwstanie”.

gotowy na spełnienie woli Bożej, nie zastanawia się, bez wahania, natychmiast wykonuje, polecenia Boga. Wierzy wbrew temu, co mu dyktuje rozum i serce. Zdaje sobie sprawę z tego, że z Bogiem nie ma dyskusji, że On wie najlepiej, co człowiekowi jest potrzebne i co powinien czynić w danej chwili. Ujawnia się tutaj nieugięta wiara, którą posiadał Abraham, będąc mocnym siłą ducha¹⁰. Autor wyjaśnia, iż w próbie wiary chodzi o ofiarę, w której, gdy zostanie złożona zgodnie z wolą Boga, zyskujemy, a nie tracimy¹¹.

c). Sprawiedliwość płynąca z wiary. Orygenes ukazuje Abrahama w sytuacji, gdy Bóg wyprowadza go z ziemi chaldejskiej i obiecuje potomka, by potem poddać go niezwykle trudnej próbie, dodając, że patriarcha nie pozostał głuchy na Boże propozycje. Przyjmuje wiarę w Boga i w Bogu zostaje usprawiedliwiony, ta bowiem wiara, którą otrzymał darmo, ma charakter usprawiedliwiający¹². Orygenes w homiliach i komentarzach do ksiąg Starego Testamentu nie analizuje tajemnicy usprawiedliwienia, wielokrotnie jednak podkreśla, iż Abraham był człowiekiem sprawiedliwym¹³. Trzeba dodać, że nie wyjaśnia też w omawianych tekstach związku wiary z usprawiedliwieniem¹⁴, a o tym, iż Orygenes nie podaje jednoznacznego pojęcia sprawiedliwości, świadczy najlepiej długi wywód w *IX Homilii do Księgi Ezechiela*¹⁵.

2. Abraham człowiekiem modlitwy. Wiara Abrahama łączy się ściśle z modlitwą, opartą na bezpośrednim bardzo głębokim duchowym kontakcie z Bogiem. Jako przykład takiego charakteru modlitwy Orygenes przytacza obraz spotkania Abrahama z Bogiem zdążającym do Sodomy¹⁶. W tym zaś spotkaniu akcentuje zażyłość¹⁷ obcowania ukazanego w gościnności. Modlitwa jest gestem otwarcia drzwi swojego domu dla Boga i przyjęcia Go z najwyższym szacunkiem i godnością¹⁸. Autor traktuje modlitwę jako ucztowanie z samym Bogiem¹⁹. Ukazuje też wielkość modlitwy Abrahama w jego rozmowie z Bogiem na temat zniszczenia Sodomy²⁰. Podkreślając skuteczność prośby Abrahama, wzywa wszystkich do usilnej modlitwy o właściwe zrozumienie

¹⁰ Por. tamże 7, PSP 31/1, 94.

¹¹ Por. tamże 10, PSP 31/1, 98.

¹² Por. *In Leviticum hom.* 16, 7, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/2, 200.

¹³ Por. *In Numeros hom.* 21, 2, PSP 34/1, 215; *In Ezechielem hom.* 4, 1, ŻMT 16, 112-117.

¹⁴ Por. *In Ezechielem hom.* 4, 5, PG 13, 701, ŻMT 16, 129.

¹⁵ Por. tamże 9, 3, PG 13, 736, ŻMT 16, 168-170.

¹⁶ Por. *In Genesim hom.* 4, 2, PSP 31/1, 67-68.

¹⁷ S. Łach w swym haśle *Abraham* (EK I 22) pisze: „Orygenes nadmieniał, że imieniem Abrahama posługiwano się w pogańskich zaklęciach magicznych (*Contra Celsum* I 22), gdyż wiadano o jego bliskim kontakcie z Bogiem, choć nie zdawano sobie sprawy, kim w rzeczywistości był Abraham”.

¹⁸ Por. *In Genesim hom.* 4, 2, PSP 31/1, 68.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. *In Jeremiam hom.* 1, 1, PSP 30, 23-24; *In Numeros hom.* 5, 2, PSP 34/1, 56.

sensu Pisma Świętego. Zaznacza przy tym, że sensem literalnym opowieści o Abimelechu²¹ mogą się zadowolić Żydzi, lecz nie chrześcijanie²².

Orygenes nazywa Abrahama prorokiem. Uważa też, iż do podstawowych funkcji proroka należy modlitwa wstawiennicza²³. Orygenes dodaje, że dopełnienie obrazu Abrahama jako męża modlitwy stanowi jego funkcja kapłańska²⁴. Jako kapłan Abraham charakteryzuje się wielkością ducha i gotowością do złożenia Bogu ofiary²⁵.

a). Abraham posiadał pełnię cnót. Orygenes widzi w Abrahamie człowieka, który w życiu kieruje się cnotą pochodzącą od Boga²⁶. Posługując się tu obrazami żony i siostry uważa, że jak długo ktoś traktuje cnotę jako żonę, nie jest jeszcze doskonały: żoną bowiem nie można się dzielić z innymi²⁷. Gdy jednak człowiek postępuje w doskonałości, cnotę traktuje jako siostrę²⁸, którą chętnie można ubogacać innych.

Orygenes, dowodząc, iż cnoty pochodzą od Boga, posługuje się alegoryczną interpretacją studni, którą według niego jest Chrystus. Przy tej to studni święci spotykali żony, metaforycznie – cnoty²⁹. W tym ujęciu zdaniem Orygenes Abrahama zawsze żył przy studni. Stąd posiadał wszystkie cnoty, które są darem samego Boga³⁰.

Innym obrazem, w którym Orygenes ukazuje pełnię cnót Abrahama jest bogactwo przybytku jego serca zbudowanego dla Boga³¹. Autor uważa, że patriarcha przyodziął się blaskiem wspaniałych cnót i może być nazwany królem

²¹ Por. *In Genesim hom.* 6, 1, PSP 31/1, 79. Na temat króla filistyńskiego Abimelecha, zob. Rdz 21, 22-34; 26, 1-35.

²² Por. *In Genesim hom.* 6, 1, PSP 31/1, 79.

²³ Por. *In Jeremiam hom.* 1, 5, PSP 30, 25; J.N.D. Kelly (*Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 362) pisze: „w III wieku narastają świadectwa dotyczące wiary w moc wstawienniczą bohaterów wiary. Dowodząc tego Orygenes odwoływał się do wspólnoty świętych, wypowiadając pogląd, że Kościół w niebie wspomaga Kościół na ziemi swymi modlitwami”.

²⁴ Por. *In Genesim hom.* 8, 6, PSP 31/1, 93-94.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże 6, 1, PSP 31/1, 80.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. *In Numeros hom.* 12, 1, SCh 442, 74, tłum. S. Kalinkowski, PSP 34/1, 118-119, spec. 116: „Czytamy, że i patriarchowie mieli studnie: miał je Abraham, miał Izaak, a sądzę, że miał je też Jakub”; K. Augustyniak (*Wstęp*, w: Orygenes, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1979, s. XXXIII) pisze: „duchowe rozumienie jest źródłem wody żywej. Ilustruje tę myśl Orygenes przykładem Rebeki przychodzącej codziennie do studni, czyli Pism, i czerpiącej z niej obficie nie tylko dla siebie, ale też dla innych. U studni mogła ona spotkać oblubieńca, Izaaka, który jest figurą Chrystusa”.

³⁰ Por. *In Numeros hom.* 12, 1, SCh 442, 74, PSP 34/1, 118: „Dopóki był Abraham, dopóty Filistyni nie ośmielili się zasypać studni, albo wrzucić do nich ziemi; gdy zaś odszedł z tego życia, wówczas Filistyni nabrali odwagi i poczynili knowania przeciw jego studniom”.

³¹ Por. *In Exodum hom.* 9, 4, PSP 31/1, 246-247; W. Völker (*Das Abrahambild*, s. 203-205), pisze, że „Orygenes uważa Abrahama za pneumatyka przyozdobionego cnotami”.

pochodzącym od Boga. Dostrzegając blask tych cnót, przedstawia ich kolory: purpura – która oznacza godność królewską, szkarłat – ponieważ był gotów złożyć syna w ofierze, błękit – ponieważ był wpatrzony w niebo i kroczył za Bogiem do nieba; pozostałych cnót Orygenes szczegółowo nie wylicza³². Autor jest przekonany, że Abraham osiągnął pełnię doskonałości i tak uposażony przekroczył próg wieczności³³. Zalicza Abrahama w poczet świętych mężów. I chociaż mówi o nim, że osiągnął pełnię cnót, to jednak dodaje, że podobnie jak inni prorocy, oczekiwał na osiągnięcie doskonałości³⁴. Jest to bowiem, według Orygenes, tajemnica, która zostanie w pełni odsłonięta dopiero wtedy, kiedy Abraham zobaczy Dzień Pański.

W refleksji nad doskonałością Abrahama, Orygenes akcentuje cnotę mądrości, którą ten posiadał w stopniu wyjątkowo wysokim³⁵, a którą autor natchniony symbolizuje poprzez nadanie mu tytułu starca³⁶.

Omawiając doskonałość Abrahama, Orygenes nie pominął opisu jego kłamstwa³⁷, co wydaje się, wystawiło cnotę Abrahama na szwank³⁸. Orygenes

³² Por. *In Exodum hom.* 9, 4, PSP 31/1, 246-247.

³³ Por. *In Genesim hom.* 15, 6, PSP 31/1, 145.

³⁴ Por. *In Leviticum hom.* 7, 2, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/2, PSP 31/2, 88-89; W. Völker (*Das Abrahambild*, s. 203-205) zdaje się nie dostrzegać tego faktu stwierdzając, że obraz Abrahama u Orygenes został ukształtowany we wszystkich głównych punktach według jego doskonałego ideału; według H. de Lubaca (*Katolicyzm. Społeczne cechy katolickiego dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Warszawa 1988, 99) „nawet Chrystus nie może się cieszyć doskonałą pełnią szczęścia, dopóki choć jeden z Jego członków jest jeszcze mniej lub więcej uwikłany w zło i cierpienie. Ostateczna chwała Zbawcy rozpocznie się w dniu zapowiedzianym przez Pawła, gdy w akcie całkowitego podporządkowania odda Królestwo w ręce Ojca, który to akt nie może nastąpić, zanim wszyscy wybrani nie zostaną zgromadzeni w Chrystusie, i dopóki świat nie zostanie doprowadzony przez Niego do szczytu zamierzonej dlań doskonałości. Chrystus czeka więc na nawrócenie nas wszystkich, ażeby wraz z nami weselić się winem radości w Królestwie. Wszyscy wierni oczekują wraz z Nim na ten dzień ostateczny, ultima dilati iudicii”.

³⁵ Por. *In Genesim hom.* 13, 1, PSP 31/1, 113.

³⁶ Por. *In Josue hom.* 16, 1, PSP 34/2, 91; *In Genesim hom.* 6, 1, PSP 31/1, 80; nieco wcześniej (*In Genesim hom.* 3, 3, PSP 31/1, 57-58) dla Orygenes „starzec” równa się dojrzałość serca i umysłu: „W końcu, gdy bardzo wielu przed Abrahamem żyło 600, 500 i najmniej 350 lat, o żadnym z nich nie powiedziano, że starszy i pełen dni był – jak tylko jedynie Abraham. Z czego należy rozumieć, że nie z wieku ciała, lecz z dojrzałości wewnętrznej człowieka należy określić (ocenić)”. B. Częsz (*Wykształcenie a doskonałość chrześcijańska według Orygenes*, PzST 6:1986, 29), odsyłając do H. de Lubaca (*Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris 1950) pisze: „Wnikanie w poszczególne warstwy Pisma Świętego dla znalezienia głębszego sensu, wymaga – zdaniem gnostyków – prawdziwej mądrości, wynikającej z wszechstronnego wykształcenia. W tym też sensie powołuje się Orygenes na Ozeasza i Daniela”; nieco dalej zaś (s. 32) stwierdza: „według Orygenes, więcej danych do osiągnięcia doskonałości ma człowiek wykształcony. Posiadana wiedza bowiem pozwala mu nie tylko na zgłębienie tajemnic wiary, ale także na osiągnięcie wyższego poziomu życia etycznego. Według Aleksandryjczyka, niemożliwy jest rozdzźwięk między wiedzą a życiem, bo większa możliwość zrozumienia cnoty ułatwia jej praktykowanie”.

³⁷ Por. *In Genesim hom.* 6, 1, PSP 31/1, 79.

³⁸ Por. tamże 6, 3, PSP 31/1, 83; H. Crouzel, *Origène*, Paris 1948, 82.

odrzuca jednak takie rozumienie tekstu Pisma Świętego, poprzestając niestety na stwierdzeniu, że Abrahama nie można posądzać o kłamstwo; nie wyjaśnia jednak, jak należy rozumieć ten tekst, apelując zarazem, aby Pismo Święte interpretować nie literalnie, lecz duchowo.

b). Proces zdobywania doskonałości przez Abrahama. Orygenes jednoznacznie daje do zrozumienia, że Abraham nie od razu został uświęcony³⁹, tak jak to było w przypadku proroka Jeremiasza, i wskazuje na proces doskonalenia patriarchy. Abraham zostaje uświęcony przez opuszczenie swojej ziemi, przez opuszczenie swojej rodziny oraz domu swego ojca⁴⁰. Doskonalenie Abrahama rozpoczyna się zatem w momencie opuszczenia wszystkiego i pójścia za głosem Bożym. Bóg bowiem powołuje Abrahama do wyższych rzeczy⁴¹: od momentu wezwania go przez Boga, ciągle wzrasta w doskonałości. Orygenes uważa, że to doskonalenie łączy się nierozzerwalnie z walką⁴². Przyrównuje Abrahama do sportowca, który musi się ćwiczyć, aby być mocnym⁴³. Abraham nabiera mocy ducha, ponieważ ćwiczy się w cnotach.

Podsumowując refleksje nad doskonałością Abrahama, trzeba stwierdzić, że Orygenes na pierwszy plan wysuwa doskonałość jego wiary. Akcentuje przy tym zwycięstwo, odniesione w najtrudniejszej próbie, którą było żądanie Boga od niego ofiary z jedynego syna Izaaka. Z wiarą łączy się ściśle doskonałość modlitwy Abrahama, czyli wielkiej zażyłości z Bogiem. Orygenes zatrzymuje się dłużej nad opisem przyjęcia przez Abrahama Boga do swego namiotu pod dębami Mambre oraz mocy jego modlitwy wstawienniczej za sprawiedliwych i króla Abimelecha. Z bogactwa cnót Abrahama, Aleksandryjczyk szczególnie podkreśla mądrość, prawdomówność i odwagę w pokonywaniu przeciwności; zwraca też uwagę na ustawiczne doskonalenie cnót patriarchy, od wyjścia z ziemi chaldejskiej, aż do jego śmierci. Pełnię doskonałości osiągnie jednak dopiero wtedy, kiedy zobaczy Dzień Pański.

³⁹ Por. *In Jeremiam hom.* 1, 5, PSP 30, 25.

⁴⁰ Por. tamże 21 (3), 4, PSP 30, 199.

⁴¹ Por. Po opuszczeniu ziemi, w której się urodził, dochodzi do obiecaniej ziemi Kanaan, a gdy w niej następuje głód, udaje się z żoną do Egiptu (por. *In Genesim hom.* 16, 3, PSP 31/1, 149). Następnie otrzymuje zapowiedź od Boga, iż będzie posiadał liczne potomstwo (por. tamże 4, 5, PSP 31/1, 69). Bóg zawiera z nim przymierze, każe mu się obrzezać, co jest znakiem wiary i zmienia jego imię z Abrama na Abrahama (por. tamże 3, 3, PSP 31/1, 57-58). Później Bóg przybywa w odwiedzinach do Abrahama, co jest wydarzeniem wprost niepojętym, by Bóg przychodził do zwykłego człowieka (por. tamże 4, 1, PSP 31/1, 65-66) i Abraham otrzymuje obietnicę narodzin syna (por. tamże 4, 4, PSP 31/1, 68). Rodzi się Izaak, w którym Abraham pokłada bezgraniczną nadzieję. Bóg, chcąc „wypробować” wiarę i oddanie patriarchy, każe Abrahamowi złożyć syna w ofierze (por. tamże 8, 1-8, PSP 31/1, 90-95). Ojciec Izaaka wychodzi z próby zwycięsko, zawierzywszy Bogu do końca, zostaje za swoją niezłomną wiarę hojnie wynagrodzony. Dożywa późnego wieku i osiąga pełnię cnót (por. *In Numeros hom.* 12, 1, PSP 34/1, 116-119; *In Exodum hom.* 9, 4, PSP 31/1, 246-247).

⁴² Por. *In Numeros hom.* 27, 9, PSP 34/1, 275-276.

⁴³ Por. *In Exodum hom.* 11, 5, PSP 31/1, 258.

II. BÓG ZAWIERA PRZYMIERZE Z ABRAHAMEM

1. Przymierze. Przymierza zawierane między ludźmi to zjawiska powszechne. Jednakże między Bogiem a człowiekiem przymierze stanowi fakt przekraczający ludzkie wyobrażenia. W swych komentarzach i homiliach Orygenes podejmuje również i ten problem. Rozróżnia polecenia, które były skierowane do Abrama, od tych, które wypowiedział Bóg do Abrahama. Momentem decydującym była zmiana imienia⁴⁴, z którą Orygenes łączy zmianę, czyli udoskonalenie osobowości Abrahama, a co za tym idzie, także zmianę poleceń Bożych. Zanim jednak nastąpiła zmiana imienia, Bóg nakazał Abramowi opuścić ziemię swoich przodków.

Orygenes uważa, że sama zmiana imienia z Abrama na Abrahama jest ściśle związana z przymierzem, które Bóg z nim zawiera. Warunkiem zaś tego przymierza było opuszczenie przez Abrahama domu ojca, czyli wyjście ze świata doczesności i wejście w świat wiary. Następny etap doskonalenia wiary był ściśle uzależniony od wierności, czyli posłuszeństwa Abrahama Bogu. Dopiero, gdy Bóg niejako „przekonał się” o wierze Abrahama, zawarł z nim przymierze, znakiem zaś zewnętrznym tego przymierza było obrzezanie. Orygenes przestrzega jednak, aby nie sprowadzać przymierza Boga wyłącznie do okaleczenia ciała przez obrzezanie⁴⁵, bowiem przymierze ma charakter duchowy, a nie cielesny.

2. Znak przymierza. Bóg zawiera przymierze z Abrahamem, gdy kieruje do niego słowa, że ten będzie ojcem liczego potomstwa⁴⁶ i stanie się ojcem mnóstwa narodów⁴⁷. Następnie patriarcha otrzymuje polecenie wy-

⁴⁴ Por. *In Genesim hom.* 3, 3, PSP 31/1, 57-58.

⁴⁵ Por. *In Genesim hom.* 3, 4, PSP 31/1, 58-59; tamże 3, 6, SCh 7bis, 134, PSP 31/1, 64: „Czyż nie wydaje ci się godniejszym to obrzezanie, w którym umieścić należy przymierze Boże? Porównaj, jeśli chcesz, to nasze wyjaśnienie z waszymi żydowskimi baśniami i szpetnymi opowiadaniem, i zastanów się, czy w waszych przepisach czy raczej w tych, które głosi Kościół Boży, zawiera się obrzezanie od Boga pochodzące. Czyż sam nie czujesz i nie rozumiesz, że to obrzezanie kościelne jest szlachetne, święte, godne Boga, podczas gdy owo wasze obrzezanie jest szpetne, haniebne, obrzydliwe i samym swym widokiem i wyglądem niesie nieprzyzwoitość? Powiada Bóg do Abrahama: «Obrzezanie i przymierze moje będzie w twoim cielem». Jeżeli takie będzie nasze życie, tak ukształtowane i ułożone, aby wszelkie nasze działania odbywały się zgodnie z prawami Bożymi, to naprawdę «przymierze Boże będzie w naszym cielem». Niechaj to nasze krótkie i pobieżne wyjaśnienie zapisu Starego Testamentu posłuży do zbitcia opinii tych, którzy pokładają ufność w obrzezaniu ciała: niech też posłuży do zbudowania Kościoła Bożego”.

⁴⁶ Por. tamże 9, 2, PSP 31/1, 102; *In Numeros hom.* 15, 3, PSP 34/1, 154.

⁴⁷ Por. *In Josue hom.* 25, 4, PSP 34/2, 133; *In Genesim hom.* 4, 5, PSP 31/1, 69; *In Numeros hom.* 15, 3, SCh 442, 210, PSP 34/1, 154: „«Kto zliczy potomstwo Jakuba, kto policzy ludy Izraela»? Sens tego zdania podobny jest do znaczenia zapisu: «Pan wyprowadził Abrahama na zewnątrz i rzekł mu: Spójrz w niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz je zliczyć». I dodał: «Takim będzie twoje potomstwo». Abraham uwierzył Bogu i poczytano mu to za sprawiedliwość”.

konania znaku zawartego przymierza, którym jest obrzezanie⁴⁸. Jest ono, według Orygenes, prawdziwym «znakiem wiary», który zawiera w sobie układ wiecznego przymierza między Bogiem i człowiekiem⁴⁹, a nie tylko zwykłym okaleczeniem człowieka. W tej sytuacji stają się zrozumiałe słowa Aleksandryjczyka, który ujawnia duchowy wymiar obrzezania, łącząc go z obietnicą daną Abrahamowi⁵⁰. Dostrzega też skutki przymierza, które, jego zdaniem, polegają na uświęceniu człowieka.

Po zestawieniu najbardziej – w ujęciu Orygenes – charakterystycznych danych, dotyczących obietnic i przymierza, dostrzegamy ścisły związek, zachodzący pomiędzy nimi. I tak, wśród obietnic danych Abrahamowi, na czoło wysuwa się ta, która dotyczy ojcostwa prowadzącego do powstania licznych narodów. Realizacja tej zapowiedzi staje się faktem, gdy patriarcha otrzymuje obietnicę od Boga, iż zostanie ojcem męskiego potomka. Ma ich zresztą dwóch, jednego z niewolnicy, a drugiego z żony. Walczą oni ze sobą, co Orygenes odczytuje jako zapowiedź tego, co się będzie działo w dalekiej przyszłości, gdy w dzieje ludzkości wkroczy Chrystus.

Aleksandryjczyk przestrzega przed możliwością utraty obietnic i błogosławieństw tych, którzy zwracaliby uwagę tylko na zewnętrzny wymiar przynależności do Boga. Wśród obietnic danych patriarche, dostrzega on także i tę, która dotyczy odziedziczenia przez potomstwo ziemi, na której będzie mogło ono żyć i rozwijać się. Ziemia ta ma się charakteryzować nadzwyczajnym bogactwem naturalnym.

Dwa elementy, obietnica i przymierze, wzajemnie się uzupełniają, łączą i tłumaczą. Orygenes, mówiąc o obietnicach, łączy je ściśle z przymierzem i obrzezaniem. Aby przymierze mogło być zawarte, musiała się dokonać zmiana, polegająca na udoskonaleniu osobowości patriarchy, którą oznacza zmiana imienia. Dopiero taka interwencja Boga czyni Abrahama i jego potomstwo zdolnym do zawarcia z Nim przymierza. Bóg daje pewność Abrahamowi, że się na Nim nie zawiedzie, składając mu obietnice, które później konsekwentnie urzeczywistnia. Najważniejszą gwarancją ze strony Boga jest przysięga, którą uroczyście wobec Abrahama składa na Siebie samego. Abraham, by móc się stać wiarygodnym partnerem Boga, musi okazać się mężem zaufania. Bóg wystawia go na ciężką próbę, z której patriarcha wychodzi zwycięsko, dając dowód, że można na nim polegać.

Orygenes przedstawia też skutki przymierza, zaliczając do nich uświęcenie człowieka, które osiąga się przez praktykowanie sprawiedliwości. Przymierze dawało także błogosławieństwa i obietnice. Patriarcha posiadał te wszystkie owoce w odniesieniu do Chrystusa, bowiem, jak twierdzi Aleksandryjczyk, wiara, usprawiedliwienie czy odkupienie w pełni zrealizują się dopiero w Jezusie.

⁴⁸ Por. *In Genesim hom.* 3, 3, PSP 31/1, 57-58.

⁴⁹ Por. tamże 3, 6, PSP 31/1, 63.

⁵⁰ Por. tamże.

Przymierze Abrahama prowadzi zatem, według naszego Autora, do Chrystusa, który zawrze najdoskonalsze przymierze między Bogiem a ludźmi.

III. OBIETNICA DANA ABRAHAMOWI – POTOMSTWO ABRAHAMAMA

1. Obietnica. a). Izmael. Obietnica, iż Abraham będzie ojcem licznych narodów, otwiera przed nim nowy rozdział jego życia oraz dalszych obietnic poczynionych względem niego przez Boga. Pierwszym z potomków jest Izmael, syn Abrahama i jego niewolnicy⁵¹. Orygenes, idąc za św. Pawłem, wyraźnie rozróżnia pomiędzy potomstwem Izmaela i potomstwem Izaaka. Obaj są synami Abrahama. Pierwszy rodzi się drogą naturalną, drugi jest synem obietnicy. Obietnicę łączy ściśle z wolnością, ku której wyswobodził nas Chrystus.

Z Izaakem Orygenes łączy błogosławieństwo i dalsze obietnice, które dotyczą dziedziczenia dóbr Abrahama⁵². Warto zaznaczyć, że mówiąc o Izmaelu, ma na uwadze bardziej lud, który się z niego wywodzi, niż jego samego. Jest on typem potomstwa Abrahama w wymiarze czysto cielesnym, to znaczy doczesnym. Izaak natomiast jest typem potomstwa duchowego.

Orygenes ukazuje wprawdzie Izmaela, jako pierworodnego syna Abrahama, jednakże schodzi on na plan drugi, gdy rodzi się Izaak, którego obiecał Bóg i który dzięki Niemu⁵³ może ujrzeć światło dzienne. Izmael, mający pochodzenie niższe od Izaaka, jako że jego matka była niewolnicą, traktowany jest z pogardą i w końcu brutalnie wypędzony na pustynię przez swego ojca Abrahama⁵⁴. Orygenes mocniej jeszcze udowadnia ten typ potomstwa, komentując Księgę Jeremiasza, gdzie nazywa potomstwo urodzone z niewolnicy Agar potomstwem cielesnym⁵⁵. Podobnie, jak przy omawianiu potomka, który był synem obietnicy, tak i tutaj Orygenes przedstawia matkę Izmaela⁵⁶. W obu bowiem przypadkach ojcem jest Abraham.

b). Izaak. Według Orygenes, zmiana imienia z Abrama na Abrahama związana jest ściśle z obietnicą uczynioną przez Boga, a dotyczącą tego, iż Abraham miał się stać ojcem wielu narodów. Bóg przyrzeka mu, że obietnica ta spełni się w synu urodzonym z Sary.

Mówiąc o Izaaku, Orygenes w szczególny sposób akcentuje próbę, na którą został wystawiony Abraham. Obietnica Boga dotyczyła Izaaka i jego potomstwa. Żądając od ojca śmierci syna, Bóg chciał sprawdzić, czy Abraham

⁵¹ Por. tamże 7, 2, PSP 31/1, 84-85.

⁵² Por. tamże 7, 4, PSP 31/1, 87. W tekście tym Orygenes zaznacza, że obaj synowie Abrahama otrzymują wprawdzie błogosławieństwo, ale Izaak otrzymuje dodatkowo obietnicę, polegającą na perspektywie adopcji, której w tym momencie Autor bliżej nie wyjaśnia.

⁵³ Por. *In Ps. hom.* 4, 3, PG 12, 1357.

⁵⁴ Por. *In Genesim hom.* 7, 2, PSP 31/1, 84-85.

⁵⁵ Por. *In Jeremiam hom.* 5, 15, PSP 30, 61.

⁵⁶ Por. *In I Samuelem hom.* 1, 5, PSP 30, 293.

nie zwątpi w obietnice⁵⁷. Orygenes uważa, że Bóg w tym celu wymienia Abrahamowi imię jego syna Izaaka, by ojciec nie zwątpił w obietnice, które ściśle związane były z tym imieniem, a samego Izaaka nazywa synem obietnicy⁵⁸.

2. Potomstwo cielesne. a). Ojciec narodów. Cechą charakterystyczną cielesnej płodności Abrahama jest, według Orygenes, fakt, że patriarcha nie spłodził żadnej córki tylko samych synów⁵⁹, samo zaś „Imię ojca stanowi wielką tajemnicę”⁶⁰. Najbliższy sercu Abrahama był jego syn Izaak, syn obietnicy⁶¹, zrodzony w naturalny wprawdzie, choć cudowny, sposób; naturalny, bo urodzony z żony Sary, cudowny – bo urodziła go w wieku podeszłym. Mówiąc o Izaaku, potomku Abrahama, Orygenes podaje informację, kim była matka obietnicy, podkreślając jej szlachetne pochodzenie, w odróżnieniu od niewolnicy Abrahama, dzięki której najpierw stał się ojcem, ponieważ tej szlachetnej „łono zamknął Bóg”.

Orygenes przedstawia potomstwo Abrahama, które umyka uwadze mało wnikliwego czytelnika. Okazuje się bowiem, że w porządku cielesnym Abraham miał więcej synów niż tylko Izaaka i Izmaela. Potomkowie ci zamieszkują różne ziemie. Nie jest łatwo wprowadzić ład w wypowiedzi Orygenes na temat potomstwa Abrahama. Obok jasnych stwierdzeń dotyczących Izaaka, Izmaela i dzieci Chettury⁶², Autor zabiera wielokrotnie głos na temat losów ich potomków. Od Izaaka wywodzą się Izraelici, których dzieje przedstawia w oparciu o losy 42 pokoleń do czasów Chrystusa. Inny potężny lud wywodzi się od Izmaela, to Izmaelici. Jako synowie Abrahama związani są z nim cielesnie i obrzezani na ciele, ale nie dziedziczą obietnicy spełnionej w Izaaku. Liczby pozostałych potomków Abrahama, Aleksandryczyk nie jest w stanie podać.

Sprawa jednak komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy Orygenes zabiera głos na temat duchowego potomstwa Abrahama. Chodzi tu o ludzi, którzy wprawdzie nie posiadają ani cielesnego pochodzenia od ojca Abrahama, ani znaku przymierza, czyli obrzezania, ale wierzą w obietnicę daną Abrahamowi,

⁵⁷ Por. *In Genesim hom.* 8, 1-3, PSP (1984) z. 1, 90-92.

⁵⁸ Por. *In Genesim hom.* 10, 2, PSP 31/1, 107-108; zob. też *In Jeremiam hom.* 5, 15, Sch 232, 318, PSP 30, 61: „Wszelako Słowo Boże zadbało o historię i Pismo w znaczeniu literalnym, aby dziecko urodzone Abrahamowi wedle ciała karmiło się najpierw naukami cielesnymi i żeby urodził się najpierw syn niewolnicy, aby po nim mógł się urodzić syn kobiety wolnej, syn dany na skutek obietnicy”.

⁵⁹ Por. *In Numeros hom.* 11, 7, PSP 34/1, 111. Orygenes poświęca dużo uwagi potomstwu Abrahama. W swoich komentarzach często odwołuje się do tłumaczenia tekstów ST przez pryzmat NT, szczególnie chętnie bazując na teologii św. Pawła Apostoła. W. Völker (*Das Abrahambild*, s. 203-205), uważa, że obraz Abrahama, według Orygenes, równa się jego obrazowi św. Pawła.

⁶⁰ Por. *In Leviticum hom.* 11, 3, PSP 31/2, 155.

⁶¹ Por. *In I Samuelem hom.* 1, 5, PSP 30, 293.

⁶² Por. *In Genesim hom.* 11, 2, PSP 31/1, 116; tamże 11, 1, PSP 31/1, 114.

a zawartą w Chrystusie. Przy interpretacji tekstów Orygenesu konieczne jest uwzględnienie wieloznaczności pojęcia „potomek Abrahama”, tym bardziej, że duża liczba ludzi może być potomkami Abrahama co do ciała, nie mając udziału w obietnicy, jaką otrzymał ich ojciec. Wielu też może być takich, którzy przez pewien czas mieli udział w tej obietnicy dzięki swej wierze, a przez grzech udział ten stracili. Należałoby w tym przypadku mówić o dzieciach Abrahama wiernych i niewiernych. W tej sytuacji nie dziwimy się, że potomstwo Abrahama jest nie do obliczenia⁶³.

b). Ojciec Chrystusa. Z tego licznego potomstwa Abrahama wyłania się postać, która swą godnością przewyższa wszystkich potomków patriarchy – Chrystus⁶⁴. Zdaniem Orygenesu, Abraham wiedział, że będzie On jego potomkiem i że zmartwychwstanie⁶⁵. Zatem do potomstwa patriarchy zalicza się też sam Syn Boży⁶⁶, co stanowi o najwyższej godności tegoż potomstwa.

Orygenes porównuje Abrahama do Chrystusa⁶⁷. Zaznacza jednak, że nikt, nawet Abraham, który otrzymał obietnice Przymierza, nie otrzymał tak wspaniałego imienia, jakie otrzymał jego potomek – Jezus Chrystus⁶⁸. Aleksandryczyk uczy, że Abraham starał się, by przez niego i w nim wypełniło się błogosławieństwo, które otrzymał od Boga z obietnicą, że wszystkie narody będą w nim błogosławione. Obietnica ta została udzielona Izaakowi, czyli Chrystusowi⁶⁹. Autor, wierny wizji św. Pawła, traktuje Izaaka jako typ Chrystusa, uważając, że obietnice dane w Izaaku wypełniają się w Jezusie Chrystusie⁷⁰.

c). Ziemia obiecana. Orygenes zwraca uwagę na to, iż obietnice dane przez Boga Abrahamowi dotyczyły także wartości materialnych. Chodzi o objęcie przez potomstwo patriarchy w posiadanie ziemi nadzwyczaj bogatej i urodzajnej, co zawiera się w zwrocie: *mlekiem i miodem płynącej*⁷¹. Nasz Aleksandryczyk wyraża opinię, że przynależność do potomstwa Abrahama zobowiązuje do określonych postaw w życiu, zaś sam znak zewnętrznego ob-

⁶³ Por. *In Numeros hom.* 15, 3, PSP 34/1, 154; tamże 1, 3, PSP 34/1, 36; tamże 21, 2, PSP 34/1, 215: „Również «mnóstwo» może zasługiwać na pochwałę, jak to wiemy ze słów skierowanych do Abrahama: «Pan wyprowadził go na zewnątrz i rzekł mu: Spójrz w niebo, czy możesz policzyć gwiazdy; takie będzie twoje potomstwo»”. Ta ogromna liczba potomstwa Abrahama nikogo nie może dziwić, skoro, jak mówi Orygenes: „Sam Bóg wyjaśnił, dlaczego nadał mu to imię i dlaczego nazwał go Abrahamem; powiada: «Bo uczyniłem cię ojcem wielu narodów»” (*In Genesim hom.* 8, 1, PSP 31/1, 90).

⁶⁴ Por. *In Genesim hom.* 9, 2, PSP 31/1, 102; tamże 13, 3, PSP 31/1, 129.

⁶⁵ Por. tamże 8, 1, PSP 31/1, 91.

⁶⁶ Por. *In Jeremiam hom.* 21(3), 2, PSP 30, 193.

⁶⁷ Por. *In Josue hom.* 1, 1, PSP 34/2, 4.

⁶⁸ Por. *In Genesim hom.* 9, 2, PSP 31/1, 102.

⁶⁹ Por. tamże 6, 2, PSP 31/1, 81.

⁷⁰ Por. tamże 9, 2, PSP 31/1, 102-103.

⁷¹ Por. *Selecta in Ps.* 73, 20, PG 12, 1531 vers. 20.

rzezania wcale nie zapewnia tej przynależności⁷². Przymierze patriarchy dało błogosławieństwa i obietnice, które jednak dość łatwo można utracić, przed czym nasz Autor przestrzegał⁷³.

3. Potomstwo duchowe. Przy okazji refleksji nad świętością imienia „ojciec”, Orygenes wyróżnia dwa jego rodzaje. Jeden to ojcostwo cielesne i naturalne, którego przykładem jest Abraham. Drugi rodzaj ojcostwa, a ściślej mówiąc istotniejszy, to ojcostwo duchowe – ojcem w znaczeniu duchowym jest sam Bóg⁷⁴. W porządku wiary Abraham jest także ojcem duchowym, ojcem wierzących, gdyż prowadzi do najwyższego Ojca w niebie⁷⁵.

a). Żydzi. Orygenes stwierdza, że sama przynależność do rodu Abrahama nie zapewnia jeszcze zbawienia, a Żydzi nie mogą powiedzieć o sobie, że Abraham jest ich ojcem⁷⁶, jeśli nie posiadają wiary⁷⁷. Dzięki Abrahamowi wszyscy Żydzi mają szlachetne pochodzenie⁷⁸. Orygenes przestrzega ich jednak przed tym, aby zbyt nie polegali na fakcie przynależności naturalnej do potomstwa Abrahama⁷⁹. Żydzi, aby móc się chlubić swym zaszczytnym pochodzeniem, muszą tę przynależność udowadniać osobistymi czynami, w momencie bowiem odstąpienia od prawa Bożego nie mogą o sobie mówić, że są jeszcze potomstwem Abrahama⁸⁰.

b). Wierzący poganie. Mając na uwadze dzieje Nowego Testamentu, Orygenes, idąc za św. Pawłem dostrzega w Kościele wierzących, pochodzących bezpośrednio od Abrahama, czyli Izraelitów, którzy uwierzyli w Chrystusa, oraz pogan, którzy uwierzyli w Chrystusa i przez tę wiarę stali się synami Abrahama. Na czele chrześcijan stoi Jezus Chrystus, i to On właśnie wezwie

⁷² Por. *In Leviticum hom.* 5, 2, PSP 31, (1984) z. 2, 53.

⁷³ Por. *In Jeremiam hom.* 4, 5, PSP 30, 46.

⁷⁴ Por. *In Leviticum hom.* 11, 3, PSP 31/2, 155.

⁷⁵ Por. *In Genesim hom.* 7, 4, PSP 31/1, 87.

⁷⁶ Orygenes wyróżnia dwa rodzaje ojcostwa, por. *In Ezechielem hom.* 4, 8, PG 13, 702.

⁷⁷ Por. tamże.

⁷⁸ Por. *In Jeremiam hom.* 4, 5, PSP 30, 46; zob. też *In Genesim hom.* 16, 4, SCh 7bis, 384, PSP 31/1, 151: „Bacz zatem, abyś i ty przypadkiem nie stał się Egipcjaninem i żeby nie opanował cię głód, abyś zajęty może sprawami tego świata, związany pętami chciwości albo rozwiązyły przez nadmiar zbytku, nie stał się obcy pokarmom Mądrości, które są udzielane w Kościołach Bożych. Jeśli bowiem zasłonisz uszy przed tym, o czym mówi się i rozprawia w Kościele, bez wątpienia cierpieć będziesz «głód Słowa Bożego». Jeśli zaś pochodzisz z pnia Abrahama i strzeżesz szlachectwa rodu izraelskiego, to karmi cię nieustannie Pismo, karmią cię prorocy, również apostołowie wydają dla ciebie obfite uczty”.

⁷⁹ Por. *In Ezechielem hom.* 4, 4, PG 13, 700; tamże 6, 3, PG 13, 710-71, ŻMT 16, 118 i 136; *In Proverbia Salomonis*, PG 13, 18 vers. 1; *In Ps. hom.* 4, 3, PG 12, 1357; *In Ezechielem hom.* 9, 1, PG 13, 733, ŻMT 16, 163-165; o tym, że Orygenes podkreśla czyny Abrahama pisze także W. Völker (*Das Abrahambild*, s. 203-205) oraz tamże stwierdza, że „tylko przyozdobiony cnotami może zostać dzieckiem Abrahama, co oznacza pewne ograniczenie w porównaniu z Pawłem (Apostołem)”.

⁸⁰ Por. *In Ezechielem hom.* 6, 3, PG 13, 710-711; *In Ps. hom.* 104, 6 PG 12, 1563, vers. 6.

wszystkich swoich wyznawców na wspólną ucztę z Abrahamem⁸¹. Wszystko wskazuje na to, że Orygenes w wierze chrześcijańskiej akcentuje szczególnie fakt zmartwychwstania Chrystusa⁸². Chcąc zaś wyjaśnić, w jaki sposób pogaanie wierzący wchodzi do duchowej rodziny Abrahama, odwołuje się do historii Rachab⁸³. Potomstwo Abrahama *przedłuża się* w tych wszystkich, którzy uwierzyli w prawdziwego Boga, podobnie jak uczynił to sam Abraham. Nie ma żadnego znaczenia fakt, że ktoś w naturalny sposób, jak Żydzi, nie należy do potomstwa patriarchy.

Warto tu jeszcze dodać, że Orygenes wyróżnia dwie kategorie w potomstwie Abrahamowym. Do pierwszej zalicza tych, którzy lgną do Boga z miłości, do drugiej zaś tych, którzy zbliżają się do Niego ze strachu i obawy przed sądem⁸⁴. Tę pierwszą grupę nazywa Orygenes doskonałymi w miłości, bowiem prawdziwa miłość usuwa lęk i obawę. Sugeruje też, że ci, którzy z miłości dążą do Boga, rodzą się z Abrahama i są synami kobiety wolnej. Natomiast o tych, którzy przestrzegają przykazań z lęku i obawy, wyraża się także jako o potomstwie pochodzącym od Abrahama i otrzymującym dary jako zapłatę za swoje dzieła, jednakże ci stoją niżej od pierwszej grupy, która przewyższa ich wolnością miłości⁸⁵. Orygenesowi zależy na tym, by prawdziwie wierzący liczyli się z możliwością utraty wiary i razem z nią obiecanego dziedzictwa. To, co się dokonało w Izraelu, może się również dokonać w Kościele, gdy zamiast pokory zamieszka w wierzących pycha⁸⁶. Dla chrześcijan Abraham jest wspaniałym wzorem człowieka wielkiej wiary w Chrystusa i Jego zmartwychwstanie, zdolnej do przewyciężenia nawet najcięższych doświadczeń.

IV. TEOFANIE I ŁONO ABRAHAMA

1. Teofanie. a). W postaci aniołów. Najdokładniej Orygenes komentuje spotkanie Abrahama z Bogiem pod dębem Mamre⁸⁷. Poprzez zestawienia spotkania Abrahama i Lota z aniołami (mężami), ukazuje wielkość gości Abrahama. Tłumacząc alegorycznie „w południe” i „wieczorem” zaznacza, iż termin pierwszy oznacza pełny blask światłości. Abraham był zdolny do przyjęcia tego blasku, Lot zaś tej zdolności nie posiadał. Orygenes wyraż-

⁸¹ Por. *In Genesim hom.* 16, 4, PSP 31/1, 151.

⁸² Por. tamże 8, 1, PSP 31/1, 91.

⁸³ Por. *In Josue hom.* 7, 5, PSP 34/2, 41.

⁸⁴ Por. *In Genesim hom.* 7, 4, PSP 31/1, 87.

⁸⁵ Por. tamże 7, 4, PSP 31/1, 87.

⁸⁶ Por. *In Leviticum hom.* 5, 11, PSP 31/2, 69.

⁸⁷ Por. *In Genesim hom.* 4, 1-3, PSP 31/1, 65-68. Do refleksji nad terminem „w południe”, wraca Orygenes, komentując Pieśń nad Pieśniami (*In Cantica Cantorum hom.* 1, 8, PSP 24, 120); zob. też *Selecta in Ps.* 54, PG 12, 1470; to, że Abraham mógł w środku dnia objąć cały Boży blask, dla W. Völkeera (*Das Abrahambild*, s. 203-205) stanowi potwierdzenie, iż patriarcha był wielkim wizjonerem i że był wtajemniczony w tajną wiedzę.

nie podkreśla, iż Lot spotkał się tylko z aniołami, którym Bóg zlecił zniszczenie miasta. Abraham natomiast przyjął nie tylko tych aniołów, ale i samego Pana⁸⁸. Komentator dostrzega w Panu tego, który ocala, Zbawiciela. U Abrahama Orygenes akcentuje świadomość tego, iż Bogu należy ofiarować to, co się ma najlepszego. Wyjaśnia także, jak należy rozumieć biblijne określenie, iż „Bóg stanął nad nim”. Jego zdaniem, wyrażenie to świadczy o posłuszeństwie Abrahama, który zawsze był poddany Bogu. Wyraźnie również zaznacza, że Abraham, przyjmując trzech mężów, tylko jednego traktuje jak Pana, dostrzegając istotną różnicę między Panem a Jego sługami⁸⁹. Według Aleksandryjczyka, nazwa Mamre, oznaczająca widzenie, doskonale oddaje nastawienie serca Abrahama, które z racji czystości było zdolne oglądać Pana. Jednoznacznie sugeruje, że biblijna scena jest obrazem serca, w którym Bóg może ucztować wraz ze swymi aniołami.

Do obrazu biblijnego spotkania z Bogiem pod dębem Mamre, Orygenes powraca, komentując Księgę Kapłańską⁹⁰ i zatrzymując się przy określeniu: „chleb z najczystszej mąki”, podany przez Abrahama Bogu. Zwraca uwagę na wyjątkowe zasługi Abrahama, który został przez Boga wtajemniczony w wiedzę niedostępną innym, nawet Lotowi. Teofania więc, zdaniem Orygenesesa, jest uwarunkowana dojrzałością duchową dostępującego objawienia.

b). Teofania przy ofierze Izaaka. Orygenes uważa, iż Pan, czyli Syn Boży, jak przez wcielenie z wyglądu został uznany za człowieka, tak samo przed wcieleniem wśród aniołów z wyglądu został uznany za anioła⁹¹. Postać anioła jest więc jedną z form teofanii. Analizując tekst mówiący o złożeniu Izaaka w ofierze, Orygenes uważa, iż w tej scenie Chrystus występuje pod trzema postaciami: symbolizował Go: Izaak, baranek i anioł⁹². Autor jednoznacznie utożsamia Pana z Chrystusem, czyli wcielonym Synem Bożym.

c). Objawienie Boga w zjawiskach przyrody. Orygenes podaje ważną informację, że wysłannikami Boga są wichry i ogień⁹³; pod postaciami tych naturalnych zjawisk fizycznych upatruje on aniołów. Jakkolwiek zjawiska te są czysto naturalne, tu jednak z naciskiem podkreśla, że byli to posłańcy Boży. Wprawdzie w tym tekście bezpośrednio jest mowa o objawieniu się aniołów, a nie Boga, to jednak, gdy zestawimy powyższą wypowiedź ze słowami Homilety, komentującego Księgę Jeremiasza, wówczas, gdy odwołuje się do krzaku ognistego, istnieje możliwość szerszego rozumienia terminu „aniołowie” w podanym tekście.

To, co jest widzialne – postać anioła, ogień, wichry, skała, może być traktowane jako pewna forma uobecnienia Boga oraz jako narzędzie, którym po-

⁸⁸ Por. *In Genesim hom.* 4, 1-4, PSP 31/1, 65-68.

⁸⁹ Por. tamże.

⁹⁰ Por. *In Leviticum hom.* 13, 3, PSP 31/2, 172.

⁹¹ Por. *In Genesim hom.* 8, 8, PSP 31/1, 96-97.

⁹² Por. tamże 14, 1, PSP 31/1, 133.

⁹³ Por. *Selecta in Ps.* 103, 4 PG 12, 1562 vers. 4.

sługuje się Bóg, by umożliwić człowiekowi spotkanie z Nim. Prawdopodobnie to ma na uwadze Orygenes, kiedy pisze, że Bóg był widzialny w aniele tak, jakby był oglądany przez otwór w skale⁹⁴. Oprócz teofanii w postaci aniołów i zjawisk przyrody, Orygenes, idąc za Biblią, wielokrotnie zatrzymuje się przy rozmowach Boga z Abrahamem. W pewnych sytuacjach zaznacza, iż „ukazał mu się Bóg”⁹⁵, nie komentując sposobu, w jaki się ukazał.

Mówiąc o teofanii, Orygenes łączy ją ściśle z posłuszeństwem Abrahama i z czystością jego serca, sugerując jednoznacznie, iż tylko człowiek odpowiednio do tego przygotowany może dostąpić spotkania z Bogiem. Sam sposób objawienia się Boga nie stanowi przedmiotu głębszego zainteresowania Aleksandryjczyka. Wszystko wskazuje na to, że przywiązuje on o wiele większe znaczenie do wypełnienia słowa przekazanego przez Boga niż do wizji i objawień.

2. Łono Abrahama. a). Pojęcie łona Abrahama. Zarówno „łono Abrahama”, jak i „raj”, czy jakieś inne miejsca, których Orygenes bliżej nie określa, są terminami na oznaczenie stanu⁹⁶, w którym dusza wierząca w Boga uczestniczy w obiecany jej przodkom dziedzictwie. W powyższej interpretacji Orygenes nie utożsamia eonu eschatologicznego z rzeczywistością dostępną dla człowieka wyłącznie po śmierci. Można mieć w nim udział tu na ziemi, o ile tylko człowiek potrafi duchowo opuścić ten świat, to znaczy „wyjść z Egiptu”. W tej sytuacji „łono Abrahama” niekoniecznie musi oznaczać szczęśliwość dostępujących wiecznego zbawienia. Większość jednak tekstów dzięki wyraźnemu nawiązaniu do przypowieści Chrystusa sugeruje, iż Orygenes, mówiąc o „łonie Abrahama”, ma na uwadze szczęśliwość zbawionych⁹⁷. W Księdze Liczb Orygenes omawia etapy wędrówki Izraelitów do ziemi obiecanej, które według jego alegorycznej interpretacji, są obrazem etapów drogi człowieka wiodącej do wiecznego zbawienia⁹⁸. Mówi o ogromnej różnicy pomiędzy łonem Abrahama a innymi miejscami. Według niego poza łonem dusze cierpią męki.

Zgodnie z treścią przypowieści Orygenes uważa, iż istnieje ścisły związek między doświadczeniami i cierpieniami na ziemi a szczęściem wiecznym⁹⁹. Ukazuje on „łono Abrahama”, jako miejsce zarezerwowane dla tych, którzy

⁹⁴ Por. *In Jeremiam hom.* 16, 3, PSP 30, 137. W. Völker (*Das Abrahambild*, s. 203-205) mówi wprost, że Abraham, według Orygenes, jest ekstatykiem, który po długich przygotowaniach patrzy *extra corpus* na Boga.

⁹⁵ Por. *In Genesim hom.* 3, 3, PSP 31/1, 58; tamże 4, 1-3, PSP 31/1, 65-68; *In Leviticum hom.* 13, 3, PSP 31/2, 172; *In Genesim hom.* 8, 8, PSP 31/1, 96-97; tamże 14, 1, PSP 31/1, 133.

⁹⁶ Por. *In Numeros hom.* 26, 4, PSP 34/1, 258-259.

⁹⁷ Por. *In Leviticum hom.* 9, 4, PSP 31/2, 129.

⁹⁸ Por. *In Numeros hom.* 27, 12, PSP 34/1, 284.

⁹⁹ Por. *In Leviticum hom.* 14, 4, PSP 31/2, 183-184; *In Ps. hom.* 1, 4, PG 12, 1327; *In Ezechielem hom.* 1, 2, PG 13, 669; *In Numeros hom.* 8, 1, PSP 34/1, 76.

w tym świecie odpokutowali za swoje grzechy¹⁰⁰ i jako sprawiedliwi osiągają życie wieczne.

b). Warunki odpoczynku na łonie Abrahama. Orygenes podaje warunek, który trzeba spełnić, by móc spocząć na „łonie Abrahama”¹⁰¹ – jest nim karmienie się Pismem Świętym. Jak ważne jest karmienie się Słowem Bożym przekonuje komentując Księgę Liczb¹⁰², gdzie stwierdza, że Abraham pouczył ludzi, iż pewną formą złagodzenia kar, które się nam należą za popełnione grzechy, są nieszczerstwa i utrapienia dnia znoszone w ciągu życia, a także dobre uczynki: są to zarazem środki prowadzące do osiągnięcia „łona Abrahama”, jak to stara się uzasadniać na przykładzie biednego Łazarza¹⁰³.

c). Chrystus prowadzi na łono Abrahama. Orygenes zauważa, że Abraham o własnych siłach nie był w stanie przejść do raj, dosłownie – do drzewa życia¹⁰⁴. Mówi o śmierci Abrahama i zastanawia się, jak ją pojmować¹⁰⁵, twierdząc, że jest to rozpostarcie jego łona do takich rozmiarów, żeby wszyscy święci przychodzący z czterech stron ziemi, mogli być zaniesieni przez aniołów na „łono Abrahama”¹⁰⁶. Nie jest łatwo jednoznacznie sprecyzować, co Orygenes ma na myśli, mówiąc o „łonie Abrahama”. Na pewno chodzi mu o stan lub miejsce zarezerwowane dla ludzi sprawiedliwych po ich śmierci. W zależności od kontekstu – Autor nasz utożsamia „łono Abrahama” z wieczną szczęśliwością zbawionych¹⁰⁷, to znów, kiedy indziej – ze światem wartości ewangelicznych, w który wchodzi człowiek przez nawrócenie¹⁰⁸, a jeszcze w innym miejscu, zda się sugerować, że chodzi mu o sprawiedliwych starotestamentalnych, wyczekujących na przyjście Chrystusa i przekroczenie progu Ojca Niebieskiego¹⁰⁹.

W teofaniach Orygenes więcej uwagi poświęca samemu Abrahamowi i jego postawie w czasie spotkania z Bogiem twarzą w twarz, niż analizie opisów samego objawienia Boga. Interesuje go bowiem bardziej to, co należy uczynić, aby dorastać do spotkania z Bogiem, niż sama wizja. Refleksja nad

¹⁰⁰ Por. *In Exodum hom.* 8, 6, PSP 31/1, 238.

¹⁰¹ Por. *In Genesim hom.* 16, 4, PSP 31/1, 151.

¹⁰² Por. *In Numeros hom.* 26, 3, PSP 34/1, 257-258.

¹⁰³ Por. tamże 8, 1, PSP 34/1, 76.

¹⁰⁴ Por. *In I Samuelem hom.* 2, 9, PSP 30, 317-318. Tekst jest trudny. Nie ulega jednak wątpliwości, zdaniem Orygenes, że Abraham sam nie był w stanie przejść do raj, dosłownie do drzewa życia. Na drodze do niego stał bowiem ognisty miecz. Wydaje się, że na miejscu będzie tutaj uwaga H. de Lubaca, którą przytoczyliśmy wyżej w przypisie 34.

¹⁰⁵ Por. *In Genesim hom.* 11, 3, PSP 31/1, 116.

¹⁰⁶ Por. tamże 11, 3, PSP 31/1, 116-117.

¹⁰⁷ Por. *In Leviticum hom.* 9, 4, PSP 31/2, 129.

¹⁰⁸ Por. *In Numeros hom.* 26, 4, PSP 34/1, 258-259.

¹⁰⁹ Por. *In I Samuelem hom.* 2, 9, PSP 30, 317-318; wydaje się, że Orygenes, mówiąc o „łonie Abrahama”, w pewnych sytuacjach może mieć na uwadze miejsce, w którym przebywali sprawiedliwi Starego Testamentu, wyczekując na przyjście Chrystusa. On bowiem jeden jedyny mógł ich wprowadzić do wiecznego szczęścia (*In Genesim hom.* 16, 4, PSP 31/1, 151).

„łonem Abrahama” ma charakter eschatologiczny¹¹⁰ i jej pełna interpretacja w pismach Orygenesza byłaby możliwa wyłącznie w ramach gruntownego studium jego eschatologii¹¹¹.

Orygenes dokonał prezentacji Abrahama, kluczowej postaci w Biblii, która pozwala na zrozumienie, czym jest prawdziwa wiara i dawanie świadectwa o Bogu w codziennym życiu. Ukazał człowieka, którego w pewnym momencie Bóg wezwał do wiary. Patriarcha na ten Boży głos odpowiedział, przyjmując wszelkie konsekwencje swej decyzji. Dokonawszy raz wyboru – Abraham ciągle musi go potwierdzać. Bóg bowiem prowadzi go sobie tylko znanymi drogami. To właśnie z nim Bóg zawiera przymierze i daje obietnice, które wypełnia, jakkolwiek czyni to w taki sposób, iż wydaje się, że sam sobie zaprzecza, a o Abrahamie zapomina. Abraham, wierząc bez zastrzeżeń, wbrew racjom rozumu, z prób wychodzi zwycięsko i coraz bardziej poznaje swego Pana. Dzięki temu rozwija w sobie wiele cnót, a także zdolność poznania Boga oraz spraw, których nikt nie mógłby nawet przewidzieć, chociażby wiedzę o tym, że Chrystus zmartwychwstanie.

Orygenes, przypisując Abrahamowi wyjątkowe zdolności poznawcze, ujawnia swój gnostycki sposób myślenia. Na długo przed św. Augustynem, w interpretacji Starego Testamentu posługuje się, metodą wyjaśniania go przez pryzmat Nowego. Szczególnie chętnie i często odwołuje się do teologii św. Pawła Apostoła, jak i do nauki Ewangelii. Orygenes nie ogranicza się do zaprezentowania Abrahama jako człowieka doskonałego, pełnego cnót, któremu Bóg daje obietnice i z którym zawiera przymierze, lecz mówi o jego ciągłym wzrastaniu i coraz bardziej bezpośrednim spotkaniu z Bogiem.

Nasuwa się nieodparcie wniosek, iż należałoby uzupełnić portret Abrahama przeprowadzając dokładną analizę wszystkich dzieł Orygenesza, a nie tylko dotyczących egzegezy Ksiąg Starego Testamentu i wydobyć z jego bogatej spuścizny portrety bohaterów biblijnych od Adama i Ewy, aż po św. Pawła Apostoła. Orygenesza interesuje głównie droga człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Stąd studium tej drogi, na podstawie portretów tych bohaterów biblijnych, może się okazać cenne i przydatne w duszpasterskiej posłudze. Ideał ortodoksyjnego gnostyka jest wciąż aktualny.

¹¹⁰ O nauce Orygenesza na temat zmartwychwstania, por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 347-350.

¹¹¹ Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, 83-105.

ABRAHAM À LA LUMIÈRE DES ÉCRITURES EXÉGÉTIQUES D'ORIGÈNE DE L'ANCIEN TESTAMENT

(Résumé)

Pour l'auditeur de jadis et aujourd'hui lecteur, la réflexion d'Origène († 253/54) sur Abraham est organiquement liée à un appel à la réflexion, à la puissance, à la richesse et à l'efficacité de sa foi. Cette dimension existentielle de son exégèse homiletique reste toujours actuelle. Le Maître d'Alexandre enseigne surtout comment approfondir les mystères de la révélation inclus dans l'Écriture Sainte. L'apprentissage de ce savoir-faire est pour lui beaucoup plus important que l'interprétation concrète du texte qu'il présente. Origène tient beaucoup à ce que les auditeurs sachent eux-mêmes plonger dans le texte inspiré, s'approchant ainsi mieux du Dieu vivant. Origène, attribuant à Abraham des capacités extraordinaires de connaissance, révèle sa façon gnostique de penser.

Ks. Krzysztof SORDYL
(Rzym)

POWSTANIE I ROZWÓJ KOŚCIOŁA NOWACJAŃSKIEGO

W artykule tym chcę przedstawić narodziny oraz stopniowy rozwój Kościoła nowacjańskiego. Refleksja będzie przebiegała następującymi etapami: w pierwszym zostanie zaprezentowany proces powstawania Kościoła nowacjańskiego, w drugim jego umacnianie się i rozprzestrzenianie, a trzeci będzie dotyczyć odniesienia Kościoła katolickiego i Cesarstwa do Kościoła nowacjańskiego. Kontekst historyczny i teologiczny podejmowanego zagadnienia jest niezwykle zróżnicowany, gdyż obejmuje on okres od ok. poł. III wieku, aż do zaniku ostatnich wspólnot nowacjańskich w połowie VIII wieku.

Połowa III wieku jest okresem, w którym łaciński chrześcijański Zachód nabiera rozmachu i umacnia się w swej odrębności. To właśnie na Zachodzie zostają w tym czasie podjęte trzy poważne zagadnienia: problem dyscypliny pokutnej, ważności chrztu heretyków oraz struktury episkopatu. Utajone dotąd trudności w połowie III wieku gwałtownie ujawniają się i domagają rozwiązania. Pogłębione są one przez fakt, iż w Kościele rzymskim i kartagińskim, głównych ośrodkach Zachodu, istnieją różne tradycje odnośnie wyżej wymienionych zagadnień. Właśnie w takim kontekście, w wyniku schizmy Nowacjana, powstaje i zaczyna się rozwijać założony przez niego Kościół.

1. Powstanie i rozprzestrzenianie się Kościoła nowacjańskiego. Na początku nie wydawało się, że zwykła schizma rzymska może zagrozić całemu Kościołowi. Jednak zwolennicy Nowacjana nie zwlekali, lecz rekrutowali zwolenników we wszystkich częściach cesarstwa¹. Nowacjan wysyłał do

¹ Na temat powstania i rozwoju Kościoła nowacjańskiego zob. É. Amann, *Novatien et novatianisme*, DThC XI, Paris 1931, 816-849; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 256-257; G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977, 265-361; C.B. Daly, *Novatian and Tertulian. A chapter in the history of puritanism*, ITQ 19 (1952) 33-43; R.J. De Simone, *Novatien*, DSp XI, Paris 1982, 479-483; tenże, *The treatise of Novatian the Roman presbyter on the Trinity*, SEA 4, Roma 1970; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, ŻMT 37, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006; R. Eno, *Novatianism*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Wilmington – Delaware 1989, 719; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. 1, Paris 1907, 828; A. Ferrua, *Novatiano beatissimo martiri*, „La Civiltà Cattolica” 95 (1944) 232-239; W.H.C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952; T. Gregory, *Novatianism: a rigorist sect in the Christian Roman Empire*, „Etudes Byzantines” 2 (1975) 1-19; H. Gülzow,

Afryki, Aleksandrii i Antiochii emisariuszy². W ten sposób stawali się coraz mocniejszym Kościołem, który ustanawiał stopniowo swoją doktrynę, stając się także rywalem Kościoła katolickiego.

Niedługo po podwójnym wyborze Korneliusza i Nowacjana, synod rzymski, ekskomunikował Nowacjana i księży z nim związanych³. List papieża

Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeiden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius, Tübingen 1975; H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma*, Freiburg 1864; A. Harnack, *Novatian, novatianism*, w: *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, VIII, New York 1953, 197-202, oraz: *Novatian, Novatianisches Schisma, Katharische Kirche*, w: *Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, XIV, Leipzig 1904, 223-242; R. Janin, *Les Novatians orientaux*, „Echos d'Orient” 33 (1929) 385-397; S. Kenckelius, *De haeresi novatiana eique oppositis concilii Carthaginensi et Romano*, Strasbourg 1651; H. Koch, *Novatianus, Novatianus*, w: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 33, Stuttgart 1936, 1138-1156; tenże, *Novaziano, Cipriano e Plinio il Giovane*, „Religio” 11 (1935) 321-332; tenże, *Il martire Novaziano*, „Religio” 14 (1938) 192-198; tenże, *Zu Novatians Ep. 30*, ZNW 34 (1935) 303-306; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2001, 77-78; Novaziano, *La Trinità*, ed. V. Loi, Corona Patrum 2, Torino 1975; P. Maraval, *Costantinopoli, l'Illirico e l'Asia Minore*, w: *Storia del cristianesimo. La nascita di una cristianità (250-430)*, t. 2, Borla 2000, 856-857; P. Mattei, *La figure de Novatien chez Patien de Barcelone. Sources et valeur documentaire des Lettres à Simpronianus sur le sujet*, „Augustinianum” 38 (1998) 355-370; tenże, *Le témoignage d'Euloge, patriarche d'Alexandrie, sur Novatien (d'après Photius, Bibl. codd. 182, 208, 280)*, w: *Curiosite historique et interets philologiques. Hommage à Serge Lancel*, Grenoble 1998, 151-166; tenże, *Un tombeau pour Novatien? Retour sur une „questio vexata”: elenchus bibliographique, etat des lieux, essai de mise au point*, w: *Autour de Lactance. Hommage à Pierre Monat*, Besançon 2003, 123-137; B. Melin, *Studia in Corpus Cyprianum*, Uppsala 1946; E. Peterson, *Novaziano e novazianismo*, ECat VIII 1976-1980; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007; L. Pietri, *Lo scisma di Novaziano a Roma*, w: *Storia del cristianesimo. La nascita di una cristianità (250-430)*, t. 2, Borla 2000, 164-165; C. Pietri, *Roma Christiana*, Roma 1976; J. Quasten, *Patrología*, t. 1: *Hasta el concilio de Nicea*, BAC 206, Madrid 1968, 516-534; M. Simonetti, *Ilario e Novaziano*, „Rivista di Cultura Classica e Medievale” 7 (1965) 1034-1047; tenże, *Początki refleksji teologicznej na Zachodzie*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, tłum. zbior., Kraków 2003, 280-282; tenże, *Roma cristiana tra II e III secolo*, VetCh 26 (1989) 115-136; K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana*, Kraków 2007, 43-48; J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, SWP 293; R. Trevijano, *Patrología*, Madrid 1994, 143-150; H.J. Vogt, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968, 17-56; tenże, *Novaziano*, NDPAC II 3556-3560; tenże, *Novatian (mid-third century)*, w: *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Fergusson, New York – London 1998, 819-820; tenże, *Lapsi*, DPAC II 1899-1901; C.W.F. Walch, *Historie der Kezereien*, Bd. II, Leipzig 1764, 185-288; M. Wallraff, *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten*, w: ZACH 1 (1997) 251-279; H. Weyer, *Novatian and novatianism*, w: *The New Catholic Encyclopedia*, X, Washington 1981, 534-535; tenże, *Novatianus. De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott* (Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar), Düsseldorf 1962.

² Por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska, I, Warszawa 1986, 161.

³ Był to synod rzymski (251) przeciw Nowacjanowi, zwołany przez papieża Korneliusza z 60 biskupami potępiający Nowacjana pretendującego do papiestwa. Mówiono na nim także o przyj-

Korneliusza do Fabiusza, biskupa Antiochii⁴, przedstawia grupę schizmatyczną jako śnieg topniejący na słońcu, zwłaszcza że wyznawcy rzymscy, którzy najpierw byli mu przychylni odłączyli się od niego. Mówi o próżnych wysiłkach podjętych przez antypapieża, by zatrzymać swoich zwolenników⁵. Można dostrzec pewien optymizm w sposobie, w jaki Korneliusz opisuje rozczarowanie swojego rywala. Gdyby jednak Nowacjan był tak ograniczony, jak mówi Korneliusz, mała wspólnota nie miałaby tak wielkiej siły przyciągania, co historia jednoznacznie potwierdza.

A. Harnack⁶ zestawił prowincjami lub regionami wszystkie te miejsca w Cesarstwie, gdzie trzy wieki po wybuchu kryzysu, znajdował się jeszcze Kościół nowacjański⁷. Na Zachodzie, w Galii, około 250 r. pojawił się problem Marcjana, biskupa z Arles⁸. Według Hieronima, Retycjusz, biskup Autun w czasach Konstantyna, napisał ok. 315 r. „grande volumen adversus Novatianum”⁹, który niestety nie zachował się do naszych czasów. Informacje na temat rzymskiego księdza i jego Kościoła nie są precyzyjne.

Na początku V wieku papież Innocenty I pisząc do Wiktrycjusza, biskupa Rouen, wymienia między innymi regułami kanonicznymi tę, że nie należy udzielać na nowo chrztu tym, którzy pochodzą z Kościoła nowacjańskiego i wracają do Kościoła, lecz należy tylko położyć im na głowie dłoń. Jeśli chodzi o katolików, którzy przeszli do Nowacjana i zostali tam ponownie ochrzczeni, a potem opamiętali się, winni być poddani długiej pokucie¹⁰.

W Hiszpanii ponad sto lat po śmierci Nowacjana Pacjan, biskup Barcelony, przed swoim korespondentem nowacjanistą Sympronianem¹¹ odmawia

stawianiu odstępów do Kościoła, por. *Concilium Romanum*, Mansi I 805-806; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, ŻMT 37, 6.

⁴ List ten cytuje fragmentami i streszcza Euzebiusz (HE VI 43, 3-22, PG 20, 616-629, Sch 41, 154-159, POK 3, 300-304); por. P. Nautin, *Fabio di Antiochia*, NDPAC II 1900-1901; tenże, *Lettres et écrivains chrétiens*, Paris 1961, 143-156, 164-165.

⁵ Por. Eusebius, HE VI 43, 18-20, PG 20, 628-629.

⁶ Por. Harnack, *Novatian, Novatianisches Schisma, Katharische Kirche*, s. 240.

⁷ Por. tamże, s. 240-241. Oto odnośniki do Sokratesa według porządku geograficznego tutaj przyjętego, zob. Socrates, HE II 38, PG 67, 329A; II 13, PG 67, 105-108; IV 28, PG 67, 540B; VII 25, PG 67, 796CD; IV 27, PG 67, 537-541, 540B; II 38, PG 67, 329AB; VI 22, PG 67, 729A; I 10, PG 67, 100-101, I 13, PG 67, 105C; II 28, PG 67, 325C-328C; IV 9, PG 67, 477; V 10, PG 67, 584C-593A; V 12, PG 67, 597A; V 21, PG 67, 621; VI 21, PG 67, 728-729; VII 12, PG 67, 757; VII 17, PG 67, 772; VII 46, PG 67, 837.

⁸ Cyprian przekonywał biskupa Rzymu Stefana, aby biskupa Marcjana z Arles zastąpić kimś łaskawym dla grzeszników, por. Vogt, *Novatian*, w: *Encyclopedia of Early Christianity*, coll. 938-939.

⁹ Por. Hieronimus, *De viris illustribus* 82, PL 23, 691A; zob. De Simone, *Novatiens*, DSp XI 1780.

¹⁰ Por. Innocentius I, *Epistula* 2, 11, PL 20, 475B; zob. De Simone, *Novatiens*, DSp XI 1780.

¹¹ Por. Pacianus, *Epistulae tres ad Sympronianum Novatianum*, PL 13, 1051-1082, tłum. K. Bardski, BOK 12, 49-110; zob. L. Wohleb, *Bischof Pacianus von Barcelona und sein Gegner, der Novatianer Sympronianus*, „Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft” 2 (1930) 25-35; C. Granado, *Simpronien, correspondant de Pacien*, w: Sch 410, 45-48.

Nowacjanowi korony męczennika, ponieważ zmarł poza Kościołem. Na początku dyskusji wydaje się, że nie zna on dobrze sekty i mniej lub bardziej myli ją z montanistami. Ok. 390 r. Ambroży napisał swoje *De paenitentia* przeciwko wyznawcom Kościoła nowacjańskiego z Mediolanu i Północnych Włoch¹².

W Rzymie pod koniec IV wieku nowacjanie posiadali wiele kościołów i jednego biskupa. W momencie, gdy do Rzymu wkroczył Teodozjusz¹³, zwycięzca Maksyma (392), to u biskupa nowacjańskiego Leontyna ukrywał się mocno skompromitowany Symmachus. To dzięki Leontynowi uzyskał on łaskę cesarza¹⁴. W Rzymie, według tego, co pisze Sokrates¹⁵, papież Innocenty I (401-417) odebrał nowacjanom wiele kościołów, a papież Celestyn (422-432) postępował podobnie. Nie znamy jednak dokładnie motywów ich postępowania. Biskupem schizmatyckim w Rzymie był wówczas Rustikula, który gromadził wiernych w prywatnych domach¹⁶; jak dotąd, jest to ostatni znany biskup nowacjański rzymskiej stolicy¹⁷. Informacje jednak na temat rzymskiego duchownego i jego Kościoła nie są precyzyjne. Zauważmy, że traktaty, które się zachowały, ukazują raczej polemikę teologiczną niż wymiar historyczny. Przykładem może tu być anonimowy traktat *Contra Novatianum* znajdujący się w pseudo-augustiańskim zbiorze *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (102)¹⁸. Prawdopodobnie jego autor żył w Rzymie za czasów papieża Damazego (366-384), co wskazuje również na znaczenie, jakie wówczas mieli nowacjanie.

W Afryce, poza informacjami dostarczonymi przez Cypriana, należy pamiętać o liście św. Leona papieża (440-461), dającego biskupom z Mauretanii Cezarejskiej instrukcje dotyczące pewnego biskupa (albo kapłana) nowacjańskiego Donata, który wraz z powierzonymi sobie wiernymi przeszedł na katolicyzm¹⁹. Trzeba także zauważyć, iż za czasów Leona Wielkiego, liczono jeszcze wyznawców Kościoła nowacjańskiego w Afryce²⁰. W.H.C. Frend zaobserwował: „Wydaje się, że Kościół nowacjański w Afryce sytuuje się w tym samym nurcie, co donatyści. Czynniki, które doprowadziły do schizmy dona-

¹² Por. Ambrosius, *De poenitentia*, PL 16, 465-524, tłum. W. Szoldrski, PSP 7, 19-88; zob. De Simone, *Novatiens*, DSp XI 1780.

¹³ Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, s. 161.

¹⁴ Por. Socrates, HE V 14, PG 67, 601B. Biskup Leontyn był wspierany przez Teodozjusza, dlatego też z powodzeniem wprowadza skompromitowanego podczas przywłaszczenia sobie władzy przez Maksyma poganina Symmachusa, zob. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II, 3554.

¹⁵ Por. Socrates, HE VII 9, PG 67, 756.

¹⁶ Por. tamże VII 11, PG 67, 757.

¹⁷ Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3555.

¹⁸ Por. Ps-Augustinus, *Contra Novatianum*, PL 35, 2303-2313.

¹⁹ Por. Leo papa, *Epistula* 12 (ad episcopos provinciae Mauritaniae Caesariensis), 6, PL 54, 653; zob. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3556.

²⁰ Por. De Simone, *Novatiens*, DSp XI 1780.

tystów, były wciąż aktualne²¹. W zapiskach donatystów odnaleziono także termin, który odpowiada greckiemu słowu καθάροι²².

W Egipcie i Syrii²³, polemiki Atanazego i Euzebiusza z Emezy nie miałyby większego znaczenia, gdyby nie obecność grup nowacjańskich²⁴. Właśnie w Syrii Euzebiusz z Emezy w połowie IV wieku występuje przeciwko nim pisząc traktat *Adversum Novatianos*, który się jednak nie zachował do naszych czasów²⁵.

Na Wschodzie długo jeszcze walczone z Kościołem nowacjan, jego zasadami i zwyczajami²⁶. W Egipcie, Sokrates wspomina o prześladowaniach, które Cyryl od swojego wstąpienia na tron patriarchalny w Aleksandrii (375-444), prowadził przeciw nowacjanistom. Kościoły, które mieli w Aleksandrii zostały zamknięte, a ich skarby skonfiskowane, biskup Theotemptos natomiast został pozbawiony wszystkich swoich dóbr²⁷. Mimo wszystko wspólnoty nowacjańskie na nowo ożyły, skoro pod koniec VI wieku patriarcha aleksandryjski Eulogiusz (580-602) wciąż jeszcze z nimi walczył. Wydaje się jednak, jak za uważy H.J. Vogt, że były one już podzielone i wewnętrznie zróżnicowane²⁸.

W Azji Mniejszej liczebność nowacjan była dość duża – historyk Sokrates podaje na ich temat sporo informacji. Wymienia następujące prowincje i miasta biskupie, gdzie byli obecni: Hellespont (Kyzikos), Bitynia (Nikomedia i Nicea k. Konstantynopola), Frygia (Cotyaenum – współczesna Kutahya w Turcji), Paflagonia (gdzie byli szczególnie liczni, zwłaszcza w Mantinium) oraz Galacja (Ancora – współczesna Ankara).

Na początku VI wieku Kasjodor mówi o jednym wiernym z Kościoła nowacjańskiego imieniem Euzebiusz, pochodzącym z Azji i przybyłym do Italii²⁹.

W Konstantynopolu Sokrates z detalami opowiada historię wspólnoty nowacjańskiej tego miasta, podając rozmieszczenie różnych jej kościołów (istniały trzy wewnątrz miasta) oraz przedstawiając sukcesję biskupów nowacjańskich aż do jego epoki³⁰. W Scytii jeden z biskupów nowacjańskich tej prowincji, przebywał w Konstantynopolu, kiedy zmarł Paweł, biskup no-

²¹ Frend, *The Donatist Church*, s. 129-130.

²² Por. De Simone, *Novatians*, DSp XI 1780.

²³ Odnosnie ruchu nowacjańskiego w Syrii w III-IV wieku, zob. Eusebius, HE VI 44, 1; 46, 5; Hieronimus, *De viris illustribus* 91 (Eusebius Emesenus), PL 23, 695.

²⁴ Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554.

²⁵ Por. Hieronimus, *De viris illustribus* 91, PL 23, 695; zob. Amann, *Novatien*, DThC XI 830.

²⁶ Na temat obecności nowacjan w Aleksandrii w VI-VII wieku zob. Socrates, HE VII 7; Photius, *Bibliotheca* cod. 182, 208, 280.

²⁷ Por. Socrates, HE VII 7, PG 67, 752A.

²⁸ Por. Vogt, *Novatian*, w: w: *Encyclopedia of Early Christianity*, s. 939.

²⁹ Por. Casiodorus, *De institutione divinarum litterarum* 5, PL 70, 1116BD.

³⁰ Na temat nowacjan w Konstantynopolu oraz sąsiadujących regionach – Azji Mniejszej i Tracji istnieje więcej informacji dzięki Sokratesowi i Sozomenowi, por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554.

wacjański stolicy (439)³¹. Nie posiadamy jednak informacji na temat rozprze-
strzenienia się Kościoła nowacjańskiego w Illyricum.

Nie jest możliwe ustalenie, nawet w przybliżeniu, liczebności poszczegól-
nych wspólnot. Ósmy kanon Soboru Nicejskiego zakłada, że w pewnych
miejscach Kościół nowacjański (czyli „czystych”) zgrupował całość populacji
chrześcijańskiej: musiało zapewne chodzić o kilka kantonów oddalonych od
Frygii i Paflagonii, gdzie wspólnoty nowacjańskie składały się przede wszyst-
kim z montanistów³².

2. Kościół katolicki i Cesarstwo wobec Kościoła nowacjańskiego.
Liberalne podejście do nowacjan odnajdujemy w rzymskim prawie cywilnym.
Podczas gdy ustawa z 1 września 326 r. wyłączała heretyków i schizmatyków
z pewnych przywilejów przyznanych katolikom, to poprzez późniejszą ustawę
z 25 września tegoż roku stworzono bardziej przychylną sytuację dla przyna-
leżących do Kościoła nowacjańskiego:

„Novatianos non adeo comperimus praedamnatos, ut his quae petiverunt cre-
deremus minime largienda”³³.

Przyznano im zatem prawo posiadania miejsc kultu i cmentarzy³⁴.

Jeśli można uznać autentyczność dokumentów zawartych w *Vita Constantini*
Euzebiusza, te dyspozycje na korzyść wiernych Kościoła nowacjańskiego 10
lat później zażegnałyby wrogość. Nowacjanie znajdują się na czele listy he-
retyków, do których adresowany jest list cesarski z 1 marca³⁵. Cesarz zaka-
zuje wszystkim tym ludziom gromadzić się, nawet w budynkach prywatnych
i konfiskuje miejsca ich modlitw³⁶. Nie wydaje się jednak, aby nowacjanie
„przejęli” się tym zarządzeniem, zważywszy na to, iż zachowali swój Kościół
w stolicy³⁷. Ponadto, nawet jeśli ustawa ta była kiedykolwiek powzięta, praw-
dopodobnie nigdy nie została wprowadzona w życie³⁸. W czasie gdy biskupem
nowacjańskim w mieście cesarskim był Acheniusz³⁹, biskup Macedoniusz ok.
350 r. nakazał zniszczyć jeden z kościołów nowacjan w stolicy, lecz w krótkim
czasie z pomocą katolików zbudowali oni inny w Sykai-Galacie⁴⁰. Wspólnoty
nowacjańskie na Wschodzie znalazły się również w centrum reakcji antynicej-

³¹ Por. Amann, *Novatien*, DThC XI 846.

³² Por. tamże; *Concilium Nicaenum* can. 8, ŻMT 24, 32-34.

³³ *Codex Theodosianus* XVI 5, 2, ed. Th. Mommsen, Sch 497, 855.

³⁴ Por. Maraval, *Constantinopoli*, s. 856.

³⁵ Por. Eusebius, *Vita Constantini* III 64-65 (*Constantini Constitutio adversus haereticos*), PG 20, 1140-1141, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 44, 208-210.

³⁶ Por. tamże III 65.

³⁷ Por. Maraval, *Constantinopoli*, s. 856.

³⁸ Por. Amann, *Novatien*, DThC XI 830.

³⁹ Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554.

⁴⁰ Por. Maraval, *Constantinopoli*, s. 856.

skiej, której skutki miały charakter nie tylko teologiczny, ale także egzystencjalny, jak wspomniano już powyżej.

W niespokojnym i pełnym zamieszania okresie ostatnich lat panowania Konstancjusza (357-361)⁴¹, mnożą się synody (spory wokół formuły *Credo*), zwłaszcza w pobliżu cesarskiej rezydencji w Sirmium. Formuła synodu w Sirmium (357) jest wyraźnie subordynacjonistyczna (Ursacjusz i Walens)⁴². Natomiast synod w Sirmium (358) przynosi propozycję formuły Bazylego z Ancyry⁴³. Jeszcze jedną próbą jest *Credo* przygotowane również w Sirmium (maj 359)⁴⁴. Ostatnie starcie różnych orientacji ma miejsce na podwójnym synodzie w Rimini (maj-październik 359) dla Zachodu⁴⁵, oraz w Seleucji Izauryjskiej (359) dla Wschodu⁴⁶. Ostateczne rozwiązanie zapadnie jednak na szczęblu cesarskim. Synod w Nike w Tracji (359) zgromadził przedstawicieli Zachodu, którzy po synodzie w Rimini udali się na Wschód, by poinformo-

⁴¹ Jedne formuły zastępują inne, różne orientacje przeciwstawiają się sobie nawzajem. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że stronnictwa ścierają się na płaszczyźnie teologicznej, ale także i przede wszystkim dlatego, że cesarz wciąż się waha. Na tak podzielonym Wschodzie cesarz nie może nie zająć własnego stanowiska. Problem polega jednak na tym, żeby zdecydował, po stronie której teologii stoi, por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, s. 204.

⁴² Por. *Concilium Sirmiense II* (357): *Symbolum Sirmiense II*, *ŻMT* 37, 208-209. Synod nielicznych biskupów zachodnich zebrany przez Ursacjusza i Walensa, z poparciem cesarza Konstancjusza. Gromadził tak zwanych anomejczyków utrzymujących, że natura Syna jest niepodobna do Ojcowskiej, czyli zupełnie inna. Potępili symbol nicejski i Atanazego, oraz ułożyli *II formułę z Sirmium* skłaniając do jej podpisania m.in. starego Hozjusza z Kordoby, por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 227-233.

⁴³ Por. *Concilium Sirmiense III* (358): *Symbolum Sirmiense III*, *ŻMT* 37, 225. Synod zwołany przez Bazylego z Ancyry, znowu z udziałem Ursacjusza i Walensa, potępił *II formułę z Sirmium* (357) i odwołał się do *II formuły z Antiochii* (341) i do anatematyzmów I synodu w Sirmium (351) i z Ancyry (358). Wszystko razem nazywane jest *III formułą z Sirmium*. Podobno zgodził się na te ustalenia obecny na synodzie papież Liberiusz (352-366), por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 241-242.

⁴⁴ Por. *Concilium Sirmiense IV* (359): *Symbolum Sirmiense IV*, *ŻMT* 37, 225-226. Pod przewodnictwem Ursacjusza i Walensa ustalono *IV formułę z Sirmium*, w której potępiono użycie słowa *ousia* w odniesieniu do Boga, jako terminu nieobecnego w Biblii, co wymierzone było zarówno przeciw Bazylemu z Ancyry, który postulował mówienie o „podobieństwie co do istoty”, jak i przeciwko zwolennikom nicejskiej współistotności. Jest to tak zwane «credo datowane», gdyż nosi datę 22 maja 359, por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 244-247.

⁴⁵ Por. *Concilium Ariminense* (359): *Definitio homoousianorum*, *ŻMT* 37, 226-335. Cesarz Konstancjusz II (337-361) chciał zwołać sobór powszechny. Zgodzono się jednak tylko na dwa synody, w Rimini dla Zachodu i w Seleucji dla Wschodu. Wzięło w nim udział ok. 400 biskupów, którzy – wbrew cesarzowi – nie przyjęli *IV formuły z Sirmium* i opowiedzieli się za Niceą. Potępili też Ursacjusza i Walensa za usiłowanie obalenia Credo nicejskiego. Pod naciskiem cesarza przystali jednak na formułę z Nike, por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 314-325.

⁴⁶ Por. *Concilium Seleucense* (359), *ŻMT* 37, 236-242. Synod ok. 160 biskupów wschodnich, zwołany – podobnie jak w Rimini, dla biskupów zachodnich przez Konstancjusza II (337-361). Wśród wielu opinii przeważała pozycja odrzucająca nicejską współistotność Ojca i Syna, ale również Ich «niepodobieństwo» wbrew Aecjuszowi i synodowi z Sirmium (359); podkreślano, że Syn jest z natury «podobny» do Ojca, zob. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 326-338.

wać o jego ustaleniach. Pod naciskiem Konstancjusza odstąpili od potępienia Ursacjusza i Walensa i zgodzili się na formułę podobną do IV formuły z Sirmium (359)⁴⁷.

Konstancjusz wiąże się z Akacjuszowymi zwolennikami ὁμοίος (= podobny). Synod w Konstantynopolu (360) proklamuje nowe wyznanie wiary, które miało być odtąd uznawane w Cesarstwie⁴⁸. Episkopat drogą siły zostaje mu podporządkowany. Ci zaś, którzy go nie przyjęli, zostali złożeni z urzędu lub wygnani. Jest to ważny moment, gdyż to *Credo* zwolenników *homoios* oddaje to, co można by nazwać arianizmem historycznym⁴⁹. Prześladowania skierowane były również przeciw wiernym Kościoła nowacjańskiego, głównie dlatego, że byli oni związani z katolikami nicejskimi. Sokrates relacjonuje dramatyczne chwile, przez które przeszli w Konstantynopolu katolicy i nowacjanie, którzy nie chcieli przyjąć wyznania wiary zwolenników *homoios*⁵⁰. Gdy następnie do władzy doszedł Julian Apostata (361-363)⁵¹ i zniósł sankcje przeciw odstępcom

⁴⁷ Por. *Concilium in Nike* (359): *IV Symbolum Sirmiense* 2 i 4, *ŻMT* 37, 235-236. Warto zwrócić uwagę na dwa fragmenty tej *Formuły wiary*: [2] „I w jednorodzonego Syna Bożego... według Pisma podobny do Ojca”. Sformułowanie to jest bardzo ogólne, nie mówiące nic o podobieństwie co do istoty; [4] „Termin *ousia* wprowadzili Ojcowie dla uproszczenia. Niezrozumienie przyniosło ludowi zgorszenie; ponieważ nie zawiera go tekst Pisma, postanowiliśmy je usunąć i nie dopuścić do żadnej absolutnie wzmianki o *ousii* w przyszłości, ponieważ Pisma Boże nigdzie nie wspominają o *ousii* Ojca i Syna, ani też zaiste nie należy w odniesieniu do Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego używać nazwy «jedna hipostaza». Nazywamy zaś Syna podobnym do Ojca, jak mówią i uczą Pisma”. Na Wschodzie słowa *ousia* i *hypostasis* były traktowane ciągle jako synonimy i mówienie o jednej substancji (łac. *sub-stantia* jest kalką językową gr. *hypo-stasis*) wyglądało tam na negowanie Trójcy, podczas gdy na Zachodzie nie godzono się na mówienie o trzech hipostazach, gdyż rozumiano to jako głoszenie tryteizmu.

⁴⁸ Por. *Concilium Constantinopolitanum* (360). *Formula fidei* 9, *ŻMT* 37, 244. Synod zatwierdził ustalenia synodów Nike i Rimini z 359 roku. Złożył z urzędu Aecjusza głoszącego niepodobieństwo Ojca i Syna i jedenastu innych biskupów, w tym Cyryla Jerozolimskiego z powodów nie do końca jasnych. Wzięło w nim udział ponad 50 biskupów, głównie z okolic Konstantynopola. Formuła jest podobna do tej z Nike, tyle że odrzuca termin *hypostasis* jako niewłaściwy dla teologii trynitarniej: [9] „Nie godzi się używać określenia «hipostaza» odnośnie do Ojca, Syna i Ducha Świętego”.

⁴⁹ Odtąd takie właśnie *Credo* będą wyznawać wspólnoty wrogie ortodoksji katolickiej i Symbolowi Nicejskiemu, por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, s. 205.

⁵⁰ Homoujzanin Macedoniusz obwinia nowacjan o niceizm. Por. Maraval, *Constantinopoli*, s. 857.

⁵¹ Stosuje on sprytną i perfidną politykę tolerancji, jak można to było zauważyć w związku z donatyzmem. Rzeczywiście ta powszechna amnestia pozwala odbudować siły stronnictwom zrzuconym przez Konstancjusza, jak na przykład anomejczykom, surowo ściganym od roku 358; podobnie także wyznawcom ortodoksyjnym. Atanazy wraz z innymi biskupami nicejskimi, jak on uwolnionymi z wygnania, zwołuje w Aleksandrii tak zwany *Synod Wyznawców*, który usiłuje łagodnie zlikwidować długi szereg następstw okresu niepewności i zamętu, por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, s. 205. Na temat *Synodu Wyznawców*, zob. szerzej *Dokumenty*, s. 249-255.

chrześcijańskim, nowaccjanie odbudowali miejskie sanktuarium, któremu nadali imię Anastazja⁵², tak iż wkrótce posiadali trzy kościoły w stolicy⁵³.

Na Wschodzie Walens (364-378)⁵⁴, brat Walentyniana⁵⁵, wyznaje złagodzony arianizm w formie określonej w Konstantynopolu w 360 roku. Twardą ręką trzymał nie tylko anomejczyków, ale także wyznawców *homoiousios* i zwolenników Nicei. Znowu nastąpiła kampania zastraszania, zdejmowania biskupów z urzędu i zsyłania na wygnanie. Zarówno katolicy, jak i nowaccjanie, doznali wielkich krzywd⁵⁶. Nie chcąc się gromadzić w miejscach kultu arian, kilku katolików, którzy pozostali wierni, uczęszczało do trzech kościołów nowaccjańskich, które ostatecznie zostały zamknięte. Te wspólne cierpienia zbliżyły nowaccjan i katolików.

Jaki był przebieg tych wydarzeń? Walens w pierwszym okresie rządów nakazał zamknąć Kościoły nowaccjańskie i wygnał ich biskupa Ageliusza⁵⁷. Później zarządził amnestię dla schizmatyckiego księdza Marcjana. Prawdopodobnie pod koniec swoich rządów Walens pozwolił nowaccjanom z Konstantynopola otworzyć na nowo swe kościoły. Stało się to za namową tegoż Marcjana, który był nauczycielem jego dwóch córek⁵⁸. Również nicejczycy prześladowani w tych latach, zbliżyli się do nowaccjan, uważanych za wiernych w kwestii trynitarnej.

Mało brakowało, jak pisał Sokrates, aby doszło do zjednoczenia tych wspólnot, ale nowaccjanie odrzucili zaproszenie. Utrzymanie dystansu nie przeszkodziło jednak temu, by obydwie te Kościoły wzajemnie sobie pomagały. Takie same prześladowania, które dotyczyły wiernych nicejczyków w Konstantynopolu, miały także miejsce w sąsiednich prowincjach. W Kyzikos kościół nowaccjański został zburzony, a nawet zorganizowano ekspedycję wojskową przeciw nowaccjanom w Paflagonii, która doprowadziła do krwawych

⁵² Por. Amann, *Novatien*, DThC XI 847.

⁵³ Por. Maraval, *Constantinopoli*, s. 857; Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554.

⁵⁴ Do 378 r. panował Walens, popierający arian różnych frakcji, to znaczy w praktyce tych, którzy nie chcieli mieć nic wspólnego z Atanazym, a później Bazylim z Cezarei i Piotrem z Aleksandrii, por. H. Pietras, *Sobór Konstantynopolitański I (381). Wprowadzenie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (= DSP)*, t. 1 (325-787), ŻMT 24, Kraków 2001, 66.

⁵⁵ Panowanie Walentyniana (364-375) jest okresem odbudowy i stabilizacji. Cesarz ten, panujący na Zachodzie, osobiście chrześcijanin i nicejczyk, ale mało skłonny do debat teologicznych, zajmował się przede wszystkim koncentracją sił Cesarstwa przeciwko barbarzyńcom. Na płaszczyźnie religijnej przybrał postawę pokojową i tolerancyjną. W prowincjach łacińskich, gdzie w znacznej części panowała ortodoksja nicejska – z wyjątkiem Ilirii – pozostawił w spokoju kilku biskupów wyznawców *homoios*, osadzonych przez Konstancjusza, por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, s. 205.

⁵⁶ Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554.

⁵⁷ Agelius został zesłany przez Walensa aż do 384 roku, por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554; Maraval, *Constantinopoli*, s. 857.

⁵⁸ Por. Sokrates, HE IV 9, PG 67, 480A; zob. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554; Maraval, *Constantinopoli*, s. 857.

konfrontacji: o tym wszystkim pisał Sokrates⁵⁹. W prowincjach prześladowania trwały aż do wstąpienia na tron Teodozjusza Wielkiego (379-395)⁶⁰.

Cesarz, wierny nicejczyk, nie mógł okazać się surowy wobec tych, którzy cierpieli również za wiarę Nicei. Wiemy, że zorganizował on dysputę dla wiernych w Konstantynopolu w czerwcu 383 r., by położyć kres odstępstwom religijnym⁶¹. Zakłopotany biskup katolicki Nektariusz (381-397)⁶² próbował dowiedzieć się czegoś o biskupie nowaccjańskim, który wysłał mu swojego lektora Sisinniosa⁶³. Być może Sokrates przyznaje tu zbyt wielką rolę Sisinniosowi, który prawdopodobnie miał wskazać Nektariuszowi właściwy sposób pozbycia się ariańskich heretyków. Abstrahując od tego, fakt, że Ageliusz zajął miejsce przy boku Nektariusza w obronie *homoousios*, mógł jedynie pozytywnie zaskoczyć Teodozjusza. Nowaccjanie uzyskali oficjalnie zgodę na odbywanie spotkań w stolicy i posiadanie tamże własnych miejsc kultu: ich kościoły cieszyły się takimi samymi przywilejami, jak kościoły katolickie⁶⁴.

Podczas biskupstwa Marcjana, podobnie jak Sisinniosa (po 395 r.) nowaccjanie byli tolerowani, przede wszystkim ze strony konstantynopolińskiego biskupa Attyka (406-425). Cesarskie edykty przeciw heretykom przed 423 r. nie wspominają już o nowaccjanach, kiedy to pojawili się po raz pierwszy (razem z nimi wspomina się zwolenników Sabbatiosa)⁶⁵. Ta tolerancja nie trwała jednak długo. Wkrótce bowiem pierwiastek świecki, mniej lub bardziej pożądanym przez autorytet kościelny, wystąpił przeciw Kościołowi nowaccjańskiemu. Zmiany te nastąpiły także w 1. poł. V wieku w Rzymie. Jak już wspomnia-

⁵⁹ Por. Socrates, HE II 28, PG 67, 273.

⁶⁰ Walensa na tronie cesarza zastąpił w 379 r. Teodozjusz zwany później Wielkim. Zależało mu na pokoju religijnym w Cesarstwie, a jego ostoję widział w wierze broniącej przez biskupów najważniejszych stolic, zwłaszcza Rzymu i Aleksandrii. Warto też zaznaczyć, że nie przyjął on tytułu *pontifex maximus*, a jego zachodni kolega Gracjan w tym samym roku zrzekł się go i – konsekwentnie – rozwiązał wspólnotę westalek, por. Pietras, *Sobór Konstantynopoliński I (381). Wprowadzenie*, DSP 1, lub ŻMT 24, 66.

⁶¹ Ortodoksja i powszechne dążenie do zjednoczenia wokół niej zostaną naruszone przez intrygi (jak chociażby ta związana z ustąpieniem Grzegorza z Nazjanzu). Po Soborze Konstantynopolińskim I (381), w latach 383, 384, 391 – w następstwie ostatniej, pełnej kontrowersji dysputy, podczas której raz jeszcze stanęli naprzeciw siebie przedstawiciele różnych orientacji – cała seria nowych edyktów Teodozjusza wyrażała zdecydowaną wolę cesarza wspierania powagą swego autorytetu odbudowanej jedności religijnej, z korzyścią dla nicejskiego wyznania wiary, por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, s. 208.

⁶² Por. *Epistula Concilii Constantinopolitani I ad papam Damasum et episcopos occidentales* 8, DSP 1 lub ŻMT 24, 85: „Co zaś się tyczy młodego, by tak rzec, Kościoła w Konstantynopolu, który, dzięki Bożemu miłosierdziu, niedawno wyrwaliśmy bluźniącym heretykom jak z paszczy lwa, to konsekrowaliśmy tam na biskupa najczcigodniejszego i miłego Bogu Nektariusza. Stało się to na synodzie ekumenicznym, za zgodą wszystkich, na oczach umiłowanego przez Boga cesarza Teodozjusza i wszystkich duchownych, spotkało się też ze zgodną aprobatą całego miasta”.

⁶³ Por. Socrates, HE V 10, PG 67, 584.

⁶⁴ Por. Socrates, HE V 10, PG 67, 592-593.

⁶⁵ Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 59, SCh 497, 324.

no, biskupi Rzymu – Innocenty I (402-417), Bonifacy I (417-418) i Celestyn I (422-432) pozamykali kościoły nowacjan⁶⁶.

W Aleksandrii, jej biskup Cyryl również walczył z nowacjanami⁶⁷. Sokrates wspomina, że w Konstantynopolu, gdzie z pewnością trudniej było zapomnieć o wspólnych cierpieniach, sytuacja wspólnoty nowacjańskiej pozostała dobra do czasu wstąpienia na tron Nestoriusza (428). Biskupi Kościoła schizmatycznego dobrą atmosferę budowali poprzez wiedzę i pobożność. Następcą Ageliusza, prześladowanego przez arian, był wspomniany już Marcjan, były nauczyciel córek Walensa, następnie Sisinnios, którego wiedza teologiczna została wysoko oceniona przez biskupa Nektariusza (gdyż potrafił odpowiedzieć nawet Janowi Chryzostomowi)⁶⁸. Po nim nastąpił Chryzantos⁶⁹ (po 407 lub 408 r.), syn Marcjana, który uprzednio zrobił niezwykłą karierę w administracji cywilnej i którego prestiż znacznie wzmocnił pozycję nowacjan w stolicy⁷⁰. Jego następcą był z kolei Paweł⁷¹ (419-438), najpierw profesor łacińskiej retoryki, a później mnich, który gromadził wokół siebie znaczną liczbę asce-tów i kontynuował na tronie biskupim życie pełne umartwienia i modlitwy (przypisywano mu nawet wiele cudów)⁷².

Nestoriusz już na początku swego biskupstwa wyraził wolę walki z herezjami i próbował się im przeciwstawić. Nowe prawo cywilne wspominało nowacjan⁷³, ale jeszcze raz ochrona, którą cieszyli się na dworze cesarskim, oraz arystokracja miasta stanęły po ich stronie; świadczy to niewątpliwie o tym, że wielu schizmatyków należało do tych środowisk. Tymczasem Nestoriusz zbурzywszy Kościół arian⁷⁴ myślał, że będzie mógł postępować podobnie przeciw nowacjanom. Pewnym osobom udało się go jednak odwieść od tego⁷⁵. Ich biskup Paweł zmarł w 439 r. otoczony powszechnym uznaniem, jego zaś pogrzeb wywołał manifestację, na której zgromadzili się reprezentanci wszystkich wyznań religijnych, stanowiąc na ten moment jeden Kościół⁷⁶. Jego następcą został Marcjan II, od czasów którego nie mamy już obszerniejszych informacji na temat nowacjan⁷⁷, być może dlatego, że kontynuatorzy history-

⁶⁶ Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3555.

⁶⁷ Por. Socrates, HE VII 7, PG 67, 752A.

⁶⁸ Por. Socrates, HE VI 21, PG 67, 729.

⁶⁹ Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554.

⁷⁰ Por. Socrates, HE VII 12, PG 67, 760.

⁷¹ Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554.

⁷² Por. Socrates, HE VII 17, PG 67, 772-773; VII 39, PG 67, 828.

⁷³ Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 65, Sch 497, 332.

⁷⁴ Nestoriusz najpierw go zamknął (5 dni po swoim wyborze), wywołując bunt, por. Maraval, *Constantinopoli*, s. 857.

⁷⁵ Por. Socrates, HE VII 29, PG 67, 805.

⁷⁶ Por. Socrates, HE VII 46, PG 67, 837.

⁷⁷ Por. Mattei, *Novaziani*, NDPAC II 3554.

ka Sokratesa milczą na ten temat⁷⁸; Ewagriusz Scholastyk nie wymienia już nawet ich nazwy.

Inni schizmatycy mieli trudności z pozostaniem w Konstantynopolu. Wspomniano już, że podczas kryzysu ariańskiego, a przede wszystkim w epoce Walensa, zwolennicy Nicei zostali pozbawieni swoich kościołów. Po Soborze Konstantynopolitańskim w 381 r.⁷⁹, a także w następstwie dialogu z 383 r., który odbył się w obecności cesarza Teodozjusza, wszyscy przeciwnicy trynitarniej ortodoksji tego Soboru byli prześladowani. Kanon I tegoż Soboru był wymierzony przeciwko arianom, macedonianom, pneumatomachom, eunomianom i innym heretykom⁸⁰. Natomiast kanon VII⁸¹: „W jaki sposób dotyczący należy przyjmować pozyskanych dla wiary ortodoksyjnej”, podając warunki przyjęcia,

⁷⁸ Por. tamże, NDPAC II 3555.

⁷⁹ Sobór Konstantynopolitański został zwołany przez Teodozjusza na maj 381 r., jako synod biskupów wschodnich, bez pretensji do powszechności. Uznali oni Grzegorza za «prawdziwego» biskupa i unieważnili święcenia Maksyma (por. kanon 4). Gdy przyjechali spóźnieni biskupi egipscy (mogli wypłynąć z Egiptu dopiero po «otwarciu morza», czyli po 25 maja), chcieli poprzeć Maksyma. To skłoniło Grzegorza do ustąpienia, a na jego miejsce wybrano Nektariusza. Biorąc pod uwagę, że obrady zakończyły się 9 lipca, zmiany te musiały zająć sporą część czasu ich trwania. Nie zachował się jednak żaden dokument Soboru poza wyznaniem wiary i kanonami. *Credo* ustalone na Soborze, stało się oficjalnym wyznaniem wiary Kościoła, zatwierdzonym później na Soborze Chalcedońskim w 451 roku. Istnieją spory co do tego, czy jest to tylko przeróbka *Credo* z Nicei, czy też dokument oryginalny, ułożony na podstawie innych wyznań wiary. Niewątpliwie w opinii samych Ojców Soborowych jest to «wiara nicejska», raczej jednak co do zawartości, niż wierności literze. Stąd też *Credo* tego Soboru najczęściej określa się jako nicejsko-konstantynopolitańskie. Spośród kanonów uważanych za soborowe, tylko pierwsze cztery zostały ułożone na Soborze i były znane na Zachodzie oraz przełożone na łacinę przez Dionizego Małego. Dwa następne zostały uchwalone na synodzie w roku następnym, a siódmy pochodzi z listu patriarchy Gennadiusza z Konstantynopola (458-471) do biskupa Antiochii Martyriusza; w kolekcjach wschodnich utworzyły one jeden zbiór, por. Pietras, *Sobór Konstantynopolitański I (381). Wprowadzenie*, DSP I lub ŻMT 24, 67. Bibliografia znajduje się w cytowanym wprowadzeniu, zob. także omówienie soboru: M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994, 34-62.

⁸⁰ Por. *Concilium Constantinopolitanum* I can. 1, DSP I lub ŻMT 24, 71: „To, co zostało ustanowione w Nicei, ma pozostać niezmienione i o wyłączeniu heretyków: Wyznania wiary świętych Ojców zebranych w Nicei w Bitynii, nie wolno zmieniać, lecz należy je zachować z całą jego mocą; należy też wyłączyć każdą herezję, a szczególnie herezję eunomian czyli anomejczyków, arian lub eudoksjan i półarian czyli pneumatomachów, a także [herezję] sabelian, marcelian, fotynian i apolinarystów”.

⁸¹ Tamże can. 7, DSP I lub ŻMT 24, 93-95: „Tych, którzy przychodzą do wiary ortodoksyjnej i uciekają od herezji, przyjmujemy według następującego porządku i sposobu. Arianie, macedonianie, sabatianie, nowacjanie, którzy nazywają siebie katarami [czystymi] i aristerami [«lewymi»], kwartodecymanie czy tetradyci i apolinaryści mają być przyjmowani, jeśli złożą pisemne oświadczenie, w którym wyrzekną się każdej herezji, która jest niezgodna z nauką świętego Kościoła Bożego, powszechnego i apostołskiego. Naznaczamy ich znakiem Krzyża namaszczając Krzyżem świętym czoło, oczy, nozdrza, usta i uszy, a czyniąc znak Krzyża mówimy: Znak daru Ducha Świętego”. Kanon ten pochodzi z *Listu Gennadiusza do Martyriusza Antiocheńskiego* {DSP I, 93-95}. List ten, autorstwa patriarchy Konstantynopola w latach 458-471, jest najstarszym świadectwem tego kano-

przypomina ustalenia wcześniejsze⁸². Analizując powyższy tekst, pojawia się kwestia – dlaczego nowaccjanie określali samych siebie *aristerami* („lewymi”)? – jak dotąd nie udało się ustalić odpowiedzi na ten temat⁸³.

Arianie pozostali wierni wyznaniu z 360 roku. Prawa cywilne zakazywały im zbierania się na zgromadzeniach liturgicznych, ale w rzeczywistości były one dopuszczalne poza obrębem miast. W ten sposób zbierali się m.in. w *Exakionon*⁸⁴, położonym między murami Konstantyna a Teodozjusza, dokąd aż do 398 r. udawali się w uroczystych procesjach. Po buncie spowodowanym przez Nestoriusza wspólnota ariańska z Konstantynopola przetrwała jeszcze przez wiele lat, eunomianie zaś nie przetrwali krwawych prześladowań; Eunomiusz został wygnany z miasta zaraz po 383 roku⁸⁵. Możliwe, że państwowa ustawa z 428 r. przeciw odstępcom, wydana za namową Nestoriusza, która wspomina nowaccjan (*et novatiani sive sabbatiani*) w trzecim rządzie między apolinarystami a eunomianami, nigdy nie została do końca wprowadzona: zabraniała ona wszystkim sektom prawa wolnych zebrań⁸⁶.

Nie można jednak podważyć tezy⁸⁷, że współdziałanie Kościoła i państwa prowadziło stopniowo do likwidowania, najpierw w wielkich miastach, później także na wsiach, zorganizowanych wspólnot, w końcu wreszcie ostatnich reprezentantów sekty; prawdopodobnie ostatni nowaccjanie azjatyccy współdziałali z paulicjanami. Rygoryzm nowaccjan zachowuje się jeszcze dość długo na Wschodzie, do momentu, kiedy ich odłam rozpowszechniony w Azji zaczyna wzbudzać wspólny sprzeciw Kościoła i państwa.

Na Wschodzie ok. poł. VIII wieku znika kwestia nowaccjan jako żyjących heretyków. Ostatnie wzmianki sięgają czasów Jana z Damaszku (650-754) i Eulogiusza z Aleksandrii (580-607)⁸⁸. Już dużo wcześniej nie spotykamy ich na Zachodzie: nie znajdujemy tam prawie żadnych informacji po poł. V wieku, oprócz informacji we wspomnianym już liście Leona Wielkiego, dotyczącej przejścia na katolicyzm biskupa Donata wraz z wiernymi w Mauretanii⁸⁹.

nu. Kwartodecymianie i tetradyci – obie nazwy określają judeochrześcjan obchodzących Paschę razem z Żydami w 14 dniu miesiąca Nisan, bez względu na dzień tygodnia.

⁸² Por. *Concilium Nicaenum I* can. 8 i 19, *ŻMT* 24, 33-35 i 45; *Canones Apostolorum* can. 46, 47, 68; *Concilium Laodicensem* can. 7-8.

⁸³ Por. przypis 44, DSP 1 lub *ŻMT* 24, 93.

⁸⁴ Por. Maraval, *Constantinopoli*, s. 857.

⁸⁵ Por. Maraval, *Constantinopoli*, s. 857.

⁸⁶ Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 65, SCh 497, 332, w: *Codex Justinianus I* 5, 5.

⁸⁷ Taką tezę przedstawia P. Mattei (*Novaziani*, NDPAC II 3556).

⁸⁸ Por. tamże.

⁸⁹ Por. wyżej przypis 19.

W początkowym okresie rozwoju rzymskiej schizmy Nowacjana nic nie wskazywało na to, że może ona zagrozić całemu Kościołowi. Tymczasem Nowacjan wysyłał do Afryki, Aleksandrii i Antiochii swoich emisariuszy. Dzięki ich działalności wspólnota nowacjan rosła w siłę, a tworząc stopniowo swoją doktrynę, stała się znaczącym rywalem Kościoła katolickiego. Wkrótce Kościół nowacjański rozprzestrzenił się w Galii, na terenie północnych Włoch (Mediolan), w Rzymie, Afryce, Egipcie i Syrii. Na Wschodzie długo walczone z jego zasadami i zwyczajami. Także w Azji Mniejszej nowacjanie byli liczni. Sporo informacji na ich temat przekazał historyk Sokrates. Opowiada on z detalami historię wspólnoty nowacjańskiej w Konstantynopolu: przedstawia rozmieszczenie ich kościołów w mieście oraz prezentuje sukcesję biskupów nowacjańskich aż do jego czasów. Nie jest jednak możliwe ustalenie, nawet w przybliżeniu, liczebności poszczególnych wspólnot. Ósmy kanon Soboru Nicejskiego zakłada, że w pewnych miejscach Kościół nowacjański zgromadził całość populacji chrześcijańskiej. Informacje na temat rzymskiego prezbitera i jego Kościoła nie są jednak precyzyjne. Traktaty które się zachowały ukazują raczej polemikę teologiczną, niż wymiar historyczny.

Prawo cywilne z 326 r. stworzyło przychylną sytuację dla przynależących do Kościoła nowacjańskiego, przyznając im prawo posiadania miejsc kultu i cmentarzy. Wspólnoty nowacjańskie na Wschodzie znalazły się w centrum reakcji antynicejskiej, której skutki miały charakter nie tylko teologiczny, ale także egzystencjalny. Sokrates relacjonuje dramatyczne chwile, przez które przeszli w Konstantynopolu katolicy i nowacjanie, którzy nie chcieli przyjąć wyznania wiary zwolenników *homoios*.

W 1. poł. V wieku w Rzymie, papież Innocenty I, Bonifacy I i Celestyn I zamykają kościoły nowacjan. Natomiast Cyryl walczył z nowacjanami w Aleksandrii. Sokrates wspomina, że w Konstantynopolu, gdzie z pewnością trudniej było zapomnieć o wspólnych cierpieniach, sytuacja wspólnoty nowacjańskiej pozostała dobra aż do wstąpienia na tron Nestoriusza (428).

Współdziałanie Kościoła i państwa prowadziło stopniowo do zanikania, najpierw w wielkich miastach, później nawet na wsiach, zorganizowanych wspólnot, a w końcu ostatnich reprezentantów sekty; prawdopodobnie ostatni nowacjanie azjatyccy współdziałali z paulicjanami. Na Wschodzie od połowy VIII wieku znika kwestia nowacjan jako żyjących heretyków. Ostatnie wzmianki sięgają czasów Jana z Damaszku i Eulogiusza z Aleksandrii. Już dużo wcześniej nie spotykamy ich na Zachodzie. Nie znajdujemy tam prawie żadnych informacji po połowie V wieku. Zdaniem niektórych badaczy, idee propagowane przez Kościół nowacjański miały wpływ na bogumiłów, a nawet katarów na Zachodzie.

NASCITA' E SVILUPPO DELLA CHIESA NOVAZIANA

(Riassunto)

Nel periodo iniziale dello sviluppo dello scisma romano di Novaziano niente lasciava prevedere che potesse minacciare l'intera Chiesa. In quel periodo Novaziano aveva mandato in Africa, Alessandria e Antiochia i suoi emissari. Grazie alla loro attività la comunità dei novaziani cresceva in potenza, e sviluppando in modo progressivo la propria dottrina è diventato un rivale significativo della Chiesa cattolica.

La Chiesa di Novaziano si è diffusa in Gallia, nei terreni dell'Italia settentrionale (Milano), a Roma, in Africa, Egitto e Siria. In Oriente si è lottato a lungo contro le sue regole e abitudini. Anche nell'Asia minore i novaziani erano numerosi. Socrate fornisce molte informazioni su di loro. Racconta dettagliatamente la storia della comunità novaziana a Costantinopoli: descrive la disposizione delle loro chiese nella città e presenta la successione dei vescovi novaziani fino alla sua epoca. Eppure non vi è modo di stabilire, anche approssimativamente, il numero di singole comunità. L'ottavo canone del concilio di Nicea presumeva che in alcuni posti la chiesa di Novaziano avesse attratto la totalità della popolazione cristiana. Le informazioni sul presbitero romano e la sua chiesa non sono precise. I trattati, che si sono conservati, mostrano piuttosto la polemica teologica che la dimensione storica.

La legge civile del 326 ha creato una situazione favorevole per gli appartenenti alla chiesa di Novaziano, riconoscendogli il diritto di possedere i luoghi di culto e i cimiteri. Le comunità novaziane in Oriente si sono trovate al centro della reazione antiniceana, le cui conseguenze avevano il carattere non solo teologico, ma anche esistenziale. Socrate riporta i momenti drammatici vissuti a Costantinopoli dai cattolici e dai novaziani che non volevano accettare il credo dei seguaci degli *homoioi*.

Nella prima metà del V secolo a Roma, il papa Innocente I, Bonifacio I e Celestino I chiudono le chiese dei novaziani. Cirillo invece combatteva i novaziani ad Alessandria. Socrate ricorda che a Costantinopoli, dove sicuramente era più difficile scordarsi delle sofferenze comuni, la situazione della comunità novaziana è rimasta buona fino all'ascesa al trono di Nestorio (428).

La collaborazione della Chiesa e dello stato porta gradualmente alla sparizione, prima nelle grandi città, a poi addirittura in campagna, delle comunità organizzate, e finalmente degli ultimi rappresentanti della setta. Probabilmente gli ultimi novaziani asiatici collaboravano con i pauliciani. In Oriente dalla metà dell'VIII secolo sparisce la questione dei novaziani come eretici viventi. Gli ultimi cenni risalgono ai tempi di Giovanni di Damasco e Eulogio di Alessandria. In Occidente erano spariti già da molto prima: non se ne trova quasi nessuna informazione già dalla metà del V secolo. Secondo alcuni ricercatori le idee propagate dalla chiesa di Novaziano hanno influito sui bogomilisti, e anche sui catari dell'Occidente.

Ks. Marek STAROWIEYSKI
(Warszawa, PWTW, UW)

PLUSKWY POSŁUSZNE ŚW. JANOWI APOSTOŁOWI (*Dzieje Jana* 62)

W apokryficznych *Dziejach Jana Apostoła* znajduje się krótki epizod o Apostole wypędzającym w gospodzie pluskwy. Epizod ten był przedmiotem zainteresowania współczesnych uczonych; temu to właśnie epizodowi poświęcony jest i niniejszy artykuł.

Apokryficzne *Dzieje Jana* należą do grupy pięciu najstarszych apokryficznych *Dziejów Apostołów*, które powstawały w języku greckim w okresie 2. poł. II i 1. poł. III wieku¹. Są to *Dzieje Piotra*, *Dzieje Pawła*, *Dzieje Andrzeja*, *Dzieje Tomasza* i *Dzieje Jana*. Wszystkie te utwory zachowały się w mniejszych czy większych fragmentach, z wyjątkiem *Dziejów Tomasza*, które przetrwały w dwóch całościowych wersjach: greckiej i syryjskiej, pochodzących od wspólnego tekstu greckiego. *Dzieje* te stanowią same dla siebie gatunek literacki, choć są spokrewnione zarówno z gatunkami popularnymi w starożytności, a więc np. z romansem starożytnym czy z anegdotą filozoficzną.

Jednym z bardzo ważnych elementów tych najstarszych opowiadań o Apostołach są różnorodne opowiadania o zwierzętach, które w nich odgrywają niemałą rolę; podobnie zresztą pojawiają się one w apokryfach późniejszych. Te zazwyczaj kilkustronicowe teksty służą do wykazania w sposób niezwykle i bardzo plastyczny, jak realizuje się plan Boży przez Apostoła, i stanowią przykłady dla katechezy wykazującej nadzwyczajną moc Boga działającego przez Apostoła, dzięki której poganie się nawracają; spełniają więc rolę zarówno teologiczną, jak i apologetyczną².

Dzieje Jana pochodzą z 2. poł. II wieku. Ich autorem jest chrześcijanin nawrócony z pogaństwa i są przeznaczone dla świata pogańskiego. Powstały prawdopodobnie w środowisku małoazjatyckim, w kręgach ortodoksyjnych,

¹ O apokryficznych dziejach Apostołów, por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, II/1: *Apostołowie*, Kraków 2007; *Dzieje Jana* i literatura o nich, tamże, s. 284-408.

² Zestaw ich podaje M. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1969, 60-64, 110n. Podajmy kilka przykładów: pies spełnia ważną rolę w walce Piotra z Szymonem Magiem (DzP 9-12), lwica broni Tekli (DzPw 8), osiołek bierze Tomasza na swój grzbiet i wiezie do miasta (DzTm 39-41), leopold z koziołkiem stają się uczniami Filipa (DzFlp 96-101), itd.

choć później włączono do nich partie gnostyczne, jak np. sławny hymn tańczącego Chrystusa.

Opowiadanie o pluskwach, którym się teraz zajmujemy, jest typową anegdotą filozoficzną, a przez swój morał końcowy jest zbliżona do bajek o zwierzętach. Jest to opowiadanie stosunkowo krótkie, opowiedziane w pierwszej osobie, a więc sprawiające wrażenie opowiadania naocznego świadka. Takie opowiadanie stanowi dość rzadki wypadek w apokryfach. Ponadto nie ma ono żadnego wydźwięku teologicznego – zawiera tylko końcowy morał: porównanie odpowiedzi pluskiew na słowo ludzkie i nieczułości ludzi na słowo Boże.

Dzieje Jana, jak i inne apokryficzne *Dzieje*, składają się z epizodów. Historia o pchłach znajduje się w ich epizodzie dziesiątym, którego treścią jest powtórny pobyt Apostoła w Efezie. Wydarzenie to miało mieć miejsce w drodze Apostoła do Efezu. Jeśli chodzi o miejsce opowiadania o pluskwach w *Dziejach Jana*, to ten żart Jana stanowi pogodny przerwany przed ponurą historią Druzjany i Kallimacha. Z punktu widzenia kompozycji dzieła, fragment ten jest dość luźno związany z tokiem opowiadania.

1. Opowiadanie o pluskwach w gospodzie³.

62(60). Pierwszego dnia, zatrzymaliśmy się w pewnej gospodzie na pustkowiu. Gdy szukaliśmy łóżka, aby błogosławiony Jan mógł odpocząć, ujrzelśmy jeden z jego żartów (gr. παίγνιον). Znajdowało się gdzieś tam łóżko bez nakrycia. Rozciągnęliśmy więc płaszcze, które mieliśmy z sobą i poprosiliśmy go, aby odpoczął położywszy się. Inni położyli się spać na podłodze. Ale skoro tylko on się położył, zaczęło go napastować mnóstwo pluskiew. A gdy one coraz bardziej mu dokuczały, a upłynęło już pół nocy, rzekł do nich, a usłyszeliśmy to wszyscy: «Mówię wam, pluskwy, okażcie się życzliwe wszystkie razem, opuście w tej chwili wasz dom, siedźcie spokojnie (ήσυχάζετε) w jednym miejscu i trzymajcie się daleko od sług Bożych». A gdy my zaczęliśmy się śmiać i rozmawialiśmy coraz głośniej, Jan usnął. My zaś rozmawialiśmy cicho, staraliśmy się bowiem mu nie przeszkadzać.

63(61). Wstałem, gdy zaczęło świtać, a wraz ze mną Werus i Andronikus, i oto ujrzelśmy przy drzwiach ogromny tłum pluskiew. Na widok tego tłumu stanęliśmy pełni zdumienia, a wszyscy bracia obudzili się z ich powodu. Jan zaś dalej spał. Po przebudzeniu opowiedzieliśmy to, co widzieliśmy. On zaś, powstawszy z łóżka, spojrział na nie i rzekł do pluskiew: «Ponieważ byłyście życzliwe i zachowałyście moje ostrzeżenie, wróćcie na swoje miejsce». Gdy on to powiedział i wstał z łóżka, pluskwy rozbiegły się od drzwi, śpieszyły ku

³ Por. *Acta Joannis*, ed. E. Junod – J.D. Kaestli, CCap 1, Turnhout 1983, ss. VII-XXI (Bibliographie), 1-158 (Introduction), 169-315 (Texte et traduction française), 319-419 (Textes annexes), tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, II/1, Kraków 2007, 285-294 (Wstęp), 294-408 (przekład).

łóżku, i drapiąc się po jego nogach zniknęły w jego złączeniach. Wtedy Jan znowu powiedział: «Te zwierzęta, skoro usłyszały głos człowieka, pozostały na swoim miejscu (ἤρεμῆσαν) i nie ruszyły się: my natomiast słyszymy słowo Boże, ale przestępujemy Jego przykazania i lekceważymy je. Ale aż do kiedy?»⁴

2. Opowiadania o zwierzętach i pluskwach w starożytności. Określmy najpierw, o jakie zwierzęta chodzi w tym opowiadaniu? W rękopisach występują greckie słowa κόπις, -ιδος, lub κόπις, -εος, co oznacza pluskwę (łac. *cimex*); obydwie słowa występują zamiennie w rękopisach naszego fragmentu, ale obok nich pojawia się także w tym miejscu słowo: κόραι – dziewczęta; dając tekstowi posmak erotyczno-komiczny, tym bardziej, że to Apostoł z łóżka wypędza κόραις lub κόραι i broni od nich swoich uczniów.

Nasze opowiadanie wpisuje się do grupy antycznych opowiadań o zwierzętach, w których jednak rzadko występują pluskwy, robaki podłe i pogardzane (*animal foedissimum*)⁵, o których jest mowa zawsze w kontekście negatywnym. Jak więc są one przedstawiane w literaturze antycznej⁶? Odpowiedź na to pytanie pozwoli lepiej zrozumieć omawiany fragment *Dziejów Jana*. Podane niżej omówienie pozwoli głębiej zrozumieć nasze opowiadanie w szerszym kontekście.

Omówienie pluskiew znajdujemy w dziełach mówiących szerzej o zwierzętach, a więc w *Zoologii* Arystotelesa⁷, a także u Warrona⁸ i Pliniusza⁹, a później w wielkiej średniowiecznej encyklopedii łacińskiej Izydora z Sewilli¹⁰. Pojawia się ono także w licznych dziełach o rolnictwie i gospodarstwie, których tu nie będziemy omawiać¹¹.

Pluskwy stanowiły plagę zajazdów i innych publicznych lokali, nie dając ludziom spać lub budząc ich ze snu. Pluskwy kilkakrotnie wspomniane są w komediach Arystofanesa. W jego *Chmurach* mamy żale Strepsjadesa, poże-

⁴ *Acta Joannis* 62 (60) – 63 (61), CCAp 1, 247-251, tłum. (poprawione) *Apokryfy Nowego Testamentu*, II/1, 320. Opracowania: E. Junod – J.D. Kaestli, CCAp 1, Turnhout 1983, 527-541; J.E. Spittler, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles*, Tübingen 2008, 96-110; E. Plümacher, *Paignion und Biberfabel*, „Apocrypha” 3 (1992) 69-109, spec. 69-91. Wszystkie te trzy opracowania zostały obficie wykorzystane w niniejszym artykule.

⁵ Por. Plinius, *Historia naturalis* XXIX 61, ed. W.H.S. Jones, London 1963 (Loeb), 322.

⁶ Najobszerniejsze omówienie, choć bez podania wszystkich świadectw, znajdujemy w artykule W. Richter, *Wanze*, w: Pauly-Wissowa, Suppl. XIV, München 1974, 822-825; por. także *Thesaurus linguae latinae*, III, Lipsiae 1907, 1058.

⁷ Por. Aristoteles, *Historia animalium* V 31, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, III, Warszawa 1992, 467.

⁸ Por. Varro, *Res rusticae* I 2, 25, ed. J. Heurgon, Paris 1978, 19.

⁹ Plinius, *Historia naturalis*, zob. wyżej n. 5.

¹⁰ Por. Isidorus, *Etymologiarum* XII 5, 17, 2, PL 82, 450A.

¹¹ Pełniejszy ich zestaw, por. W. Richter, art. cyt., kol. 823.

ranego dosłownie przez pluskwy¹². Tenże sam element pojawia się także w innych jego komediach, jak np. w *Żabach* i *Plutosie*¹³, podobnie jak w komediach Liwiusza Andronika¹⁴ i Plauta¹⁵, u Parmeniona cytowanego w *Antologii Palatyńskiej*¹⁶ i u św. Hieronima¹⁷. Jeszcze w VII wieku skarży się na pluskwy, które mu spać nie dadzą, niemniej żarliwie niż arystofanesowski Strepsjades, świętobliwy biskup Eugeniusz z Toledo¹⁸. Na tę plagę starożytni szukali lekarstwa, stąd też pisarze starożytni podawali różnorodne środki przeciw pluskwom, które Warron każe wybijąć¹⁹. Ze względu na uciążliwość pluskiew stają się one przezwiskiem: nazywa się nim rajfurów²⁰, a także... krytyków literackich²¹. Julian z Eklanum, przeciwnik św. Augustyna w czasie sporów pelagiańskich, opinię biskupa Hippony porównuje do pluskwy²².

Pluskwy były też symbolem biedy. Posiadać jedną pluskwę znaczyło cierpieć skrajną biedę²³. Wedle *Sennika* Artemidora, pluskwa pojawiająca się we śnie oznaczała nieszczęścia wśród domowników, które dotyczyła szczególnie kobiet²⁴.

¹² Por. Aristophanes, *Nubes* 709-715, tłum. J. Tyszkowska-Lawińska, w: Arystofanes, *Komedie*, I, Warszawa, 211: „Strepsjades: «Ginę nieszczęsny, bo z tego siennika// wyłażą, gryzą mnie... Koryntyjczycy, // zżerają boki// wypiją duszę ciągną za jaja// przeorują tyłek, // zabijają mnie!»”. Gra słów w j. greckim: *Koryntyjczycy* i *koris* (pluskwa), por. wyżej; tamże, ww. 725, s. 212: „Strepsjades: «Czy po tych pluskwach coś ze mnie zostanie?»”.

¹³ Por. *Ranae* 112-116, tłum. J. Tyszkowska-Lawińska, II, Warszawa 2003, 255; „Dionizos: «Powiedz mi także o portach, piekarniach// gdzie są burdele, karczmy dróg rozstaje, // źródła, zajazdy, miasta i gospody, // gdzie najmniej pluskiew»”; *Plutos* 540-541, tłum. J. Tyszkowska-Lawińska, tamże, s. 438: „Chremylos: «A prócz tego wszystkiego zamiast płaszcza masz łachman; do spania zaś masz zamiast łóżka// legowisko ze słomy, a nim roje pluskiew, które zasnąć nie dają»”.

¹⁴ Por. Livius Andronicus, *Gladiolus*, frg. 1, w: *Remains of Old Latin*, II, ed. E.H. Warminton, London 1961 (Loeb).

¹⁵ Por. Plautus, *Curculio* 500, ed. A. Ernout, Paris 1961, 92.

¹⁶ Por. Parmenion, *Anthologia Palatina* IX 113, ed. P. Waltz, Paris 1957, 45.

¹⁷ Por. Hieronymus, *Tractatus in Ps* 1, CCL 78, 9.

¹⁸ Por. Eugenius Toletanus, *Versus de aestate* (101) 22-24, PL 87, 368 lub MGHaa XIV 270, tłum. M. Bednarz w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 371: „Mucha i czarny karaluch się sroży // Cuchnąca pluskwa i komar krwi cheiwy // A pchła już czyha, gdy człek się położy // Och, ledwom żywy! // Wytrać plugastwo to, o dobry Boże! // Oddal udrękę i obdarz spokojem // Niech na sen zdrowy chociaż raz ułożę // To ciało moje”.

¹⁹ Por. Varro, *Res rusticae* I 2, 25, ed. J. Heurgon, Paris 1978, 19.

²⁰ Por. Plautus, *Curculio* 500, zob. wyżej n. 15.

²¹ Por. Horatius, *Satura* I 10, 78, tłum. O. Jurewicz: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, II, Warszawa 2000, 127.

²² Por. Augustinus, *Contra Julianum* IV 55, PL 44, 764-765, tłum. J. Sulowski, PSP 19/2, 52: „Opinię moją porównujesz do pluskwy, która za swego życia jest dokuczliwa, a po uduszeniu wydaje przykry zapach”.

²³ Por. Catullus, *Carmina* 23, 2, tłum. A. Świderkówna: Katullus, *Poezje*, BN II 105, Wrocław 1956, 22: „Furiuszu! nie masz skrzyni, niewolnika // Pluskwy, pająka, w piecu ni podpłomyka”; Martialis, *Epigrammata* XI 32, 1; 56, 6 (o stoiku Chairemonie).

²⁴ Por. Artemidorus, *Onirocriticon* 3, 8, ed. A. Giardino, Milano 2006, 444. O tym dziele, por. A. Krawczuk, *Sennik Artemidora*, Warszawa 1972.

Pluskwy stały się również przedmiotem dyskusji teologicznych. Już w czasach przedchrześcijańskich postawiono problem celowości istnienia pluskiew i innych dokuczliwych stworzeń, bo przecież natura nie rodzi nic na darmo²⁵. Chryzyp w tej dyskusji na temat celowości w naturze, stawia pytanie o sens istnienia pluskiew i odpowiada, że istnieją, aby budzić ludzi, by nie spali za długo²⁶, podobnie i Artemidor²⁷. Pliniusz podaje szereg możliwości wykorzystania pluskiew, choć stwierdza, że jest to zwierzę najobrzydliwsze²⁸. Temat ten podejmują także pisarze chrześcijańscy, traktujący problem celowości w naturze: jeśli bowiem Bóg stworzył wszystko na pożytek człowieka, to czemu stworzył np. pchły i pluskwy²⁹? Dlaczego było rzeczą konieczną, by Pan Bóg je stworzył³⁰. Na te pytania odpowiada św. Hieronim: istnieją, aby przypominać nam o kruchości naszego ciała³¹.

Innym tematem teologicznym, w którym występowały pluskwy, jest teza manichejczyków, że dusze rozumne mogą być wtrącane w ciała zwierzęce. Tak zatem, ironizuje św. Augustyn w polemice z manichejczykiem Adimantem: mogą oni zabijać rodziców pomiędzy wszami i pchłami³². Podane tu teksty wprowadzają nas w kontekst historyczno-ideologiczny naszego opowiadania.

Jeśli zaś chodzi o stronę kompozycji dzieła, to opowiadanie o pluskwach w gospodzie należy więc zaliczyć do oryginalnych opowiadań o zwierzętach, jako że występują tam z zasady zwierzęta nobliwsze niż pogardzane pluskwy, a ponad to epizody o owadach występują na ogół rzadko. Tu natomiast mamy opowiadanie o zwierzętach aż nazbyt prozaicznych – pladze domów i gospód starożytnych, i to właśnie stanowi o oryginalności tego fragmentu.

Oryginalność opowiadania polega także na tym, że mówi o żarcie Apostoła (παίγιον). Takie opowiadania o żartach apostoelskich spotykamy wyłącznie w apokryficznych *Dziejach Jana*, a więc opowiadanie o portrecie Jana, gdzie Apostoł żartuje z Likomedesa, który go sobie powiesił w pokoju³³, epizod z kuropatwą, który rozśmieszył Jana, czy też z którą bawił się Jan³⁴, oraz nasze opowiadanie. Cała ponadto scena jest przedstawiona w stylu kameralnym, co podkreśla pierwsza osoba opowiadania, dobrze harmonizująca z tonem opowiadania³⁵.

²⁵ Por. Chrysippus, *Fragmenta*, w: *Stoicorum Veterum Fragmenta* 1140, Milano 2002, 937.

²⁶ Por. Plutarchus, *De stoicorum repugnantiis* 1044d-e, ed. A. Casevitz – D. Babut, Paris 2004, 56.

²⁷ Por. Artemidorus, *Onirocriticon* 3, 8.

²⁸ Por. Plinius, *Historia naturalis* XXIX 61-62, ed. W.H.S. Jones, London 1963, 322 (Loeb).

²⁹ Por. Hieronymus, *In Psalmum* 91, CCL 78, 136; *In Joël* 2, 22, PL 25, 973.

³⁰ Por. Arnobius, *Adversus nationes* II 47, PL 5, 867-868.

³¹ Por. Hieronymus, *In Joël* 2, 22, PL 25, 973.

³² Por. Augustinus, *Contra Adimantum* 12, 2, CSEL 25, 139, tłum. J. Sulowski, PSP 54, 171: „Nie powiem, że mógł nawet zabić swoich rodziców pomiędzy wszami i pchłami”; *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* II 17, 63, PL 32, 1372.

³³ Por. *Acta Joannis* 10, CCAp 1, 177, *Apokryfy Nowego Testamentu* II/1, 298-299.

³⁴ Por. niżej Dodatek.

³⁵ Por. E. Plümacher, *Paignion und Biberfabel*, „Apocrypha” 3 (1992) 69-109, spec. 69-91.

Posiadamy kilka starożytnych opowiadań o zwierzętach, które podejmują motywy podobne do tych, występujących w naszym opowiadaniu, ponieważ mówią o stworzeniach posłusznych człowiekowi. Gdy Herkulesowi zmęczonemu podróżą przeszkadzały świerszcze podczas odpoczynku koło Rhegion, poprosił bogów o pomoc, a ci usunęli je definitywnie z tej okolicy³⁶. Podobnie, gdy Perseusz, zmęczony po walce z Gorgoną, nie mógł usnąć z powodu odgłosów żab na wyspie Seriphos na Cykladach, Zeus na jego prośbę zmusił je do wiecznego milczenia³⁷. Te dwa opowiadania są jednak typowo etiologiczne (tłumaczące pewną specyfikę tych dwóch miejsc), a bohaterowie zwracają się do bogów o pomoc, której oni im udzielają, tu natomiast Jan czyni to własną mocą; jest to ponadto opowiadanie o Janie, a nie o sytuacji pewnego miejsca. Niemniej jednak mamy tu do czynienia z motywem zwierząt przeszkadzających we śnie i przez niego (z pomocą bogów) wyciszonych.

Inne opowiadanie o posłusznych owadach, to te o muchach, które opuszczały Olimpię na czas igrzysk samowolnie lub stało się to na skutek prośby Herkulesa³⁸, podobnie rzecz się miała z muchami w święto Apollina w Actium³⁹. Ale obydwie te cuda powtarzały się wielokrotnie. Te opowiadania łączą się z wnioskami moralnymi: podobnie jak muchy opuszczają Olimpię, tak muszą je opuścić również kobiety, ale muchy czyniły to dobrowolnie. Analogicznie rzecz się ma z opowiadaniem z kręgu neopitagorejczyków – Pitagoras wywiera wpływ na zwierzęta i odwołuje się do ich uczuć⁴⁰, podobnie jak czyni to Jan w naszym opowiadaniu, choć w tych opowiadaniach jest mowa o „nawróceniach moralnych” zwierząt, którego to elementu brak w naszym opowiadaniu.

Opowiadanie o pluskwach zawiera chrześcijański, grecki termin ἡσυχάζω, który ma długą tradycję teologiczno-ascetyczną w literaturze chrześcijańskiej⁴¹. Podobnie jak późniejsi mnisi pluskwy mają ἡσυχάζειν ἐν ἐνὶ τόπω – a więc przebywać wyciszone w jednym miejscu! Nie można się oprzeć wrażeniu, że mamy tu do czynienia z elementem kpiny, kiedy do pogardzanych pluskiew odnosi się termin stanowiący określenie tego, co następnie się stało określeniem szczytu ascezy monastycznej. Rodzi się jednak pytanie, jakie

³⁶ Por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* IV 22, ed. C.G. Goldfather, London 1953, 414 (Loeb).

³⁷ Por. Aelianus, *De natura animalium* 3, 37, ed. F. Maspero, I, Milano 1998, 201nn.

³⁸ Por. tamże 5, 17, ed. F. Maspero, I, s. 299; Pausanias, *Graeciae descriptio* V 14, ed. H.A. Ormerod, 2, London 1960, 456 (Loeb).

³⁹ Por. Aelianus, *De natura animalium* 11, 8, ed. F. Maspero, II, s. 647.

⁴⁰ Por. Porphyrius, *Vita Pythagorae* 23-25, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993, 11; Jamblichus, *Vita Pythagorae* 13, 60-62.

⁴¹ Por. S. Horuj, *Hysychasm. An annotated bibliography*, Moscow 2004 (po rosyjsku). Zwrot ten oznacza „spokój w życiu religijnym, prowadzący do modlitwy”, zob. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 608.

znaczenie miało to słowo w II wieku? Jak bowiem z tego widać, opowiadanie nasze jest bardzo dobrze osadzone w realiach i klimacie tamtej epoki.

Mamy do czynienia z opowiadaniem o żarcie Apostoła lub żartobliwym opowiadaniem o Apostole, a ponadto zawierające elementy żartobliwe, jak np. czcigodny Apostoł przemawiający do pluskiew⁴², a także ze względu na aluzje i na podteksty. Czy jednak pochodzą one od autora dzieła czy też od kopiistów, nie wiemy. Jest to więc wypadek szczególny pośród licznych opowiadań chrześcijańskich o zwierzętach, na ogół poważnych i namaszczonych, i o treści teologicznej, choć często komicznych w swym patosie, jak opowiadanie o psie wspomagającym św. Piotra⁴³, lub cudzie ze śledziem w tymże apokryfie⁴⁴. Tu natomiast mamy po prostu żart. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że poważni mnisi pustyni dopuszczali pewną formę żartu, jak w sławnym apoftegmacie św. Antoniego o tym, że nie można ciągle trzymać łuku napiętego, bo pęknie: raz po raz należy go poluzować; te słowa przypisał Jan Kasjan właśnie św. Janowi idąc za tradycją apokryfów Janowych.

Jeśli chodzi o stronę formalną, to wyjątkowym wypadkiem w apokryfach jest zastosowanie w tym opowiadaniu formy „ja”: autor pojawia się w nim jako świadek naoczny. Podobnie oryginalnym jest pytanie końcowe, jednak nie najlepiej pasujące do całości fragmentu. Jest to, dodajmy, opowiadanie mało spektakularne i epizodyczne.

Autorzy piszący o tym epizodzie wyszukują paralele dla poszczególnych elementów tego opowiadania, które niewątpliwie pozwalają wyjaśnić niektóre jego elementy. Ale ostatecznie stwierdzić musimy, że nie mamy dla tego tekstu wzoru: jest to tekst oryginalny, zarówno ze względu na wybrane zwierzęta, jak i na jego treść.

Czy mamy tu do czynienia z opowiadaniem organicznie związanym z tekstem *Dziejów Jana*? Niewątpliwie mamy szereg elementów wiążących go z treścią, niemniej jednak trudno się oprzeć uczuciu obcości tego fragmentu w całości dzieła. Czy pochodzi on z uchryścianizowanego opowiadania, czy zawiera element tradycji Janowych, będących poza *Dziejami*, jak np. opowiadanie o Janie zawarte w *Quis dives salvetur* Klemensa Aleksandryjskiego⁴⁵, nie wiemy.

Jeśli zaś stawiamy pytanie, dlaczego właśnie tak podle zwierzęta, jak pluskwy, wybrał autor opowiadania, to wydaje się, że po pierwsze autor wyszedł

⁴² W apokryfach spotykamy dość często motyw rozmowy zwierząt z człowiekiem. O tym porozumieniu człowieka ze zwierzęciem pisze także Porfiriusz w *De abstinentia* 3, 4 (ed. J. Bouffartigue – M. Pwetillon, Paris 1979, 156n).

⁴³ Por. *Acta Petri* 9-10, tłum. w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, II/1, 496-497.

⁴⁴ Por. tamże 13, *Apokryfy Nowego Testamentu*, II/1, 500.

⁴⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 42, GCS 17, 190, tłum. J. Czuj: *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, oprac. J. Naumowicz, MBOK 2, Kraków 1995, 112-117.

w opowiadaniu od typowej rzeczywistości, z którą spotykali się w gospodach podróżujący, tak jak Jan. Dlaczego więc Apostoł w swych podróżach, nocując w gospodach, nie miał doznać utrapień ze strony pluskiew? – element realizmu wkroczył do atmosfery cudowności utworu o Apostole Janie. Dodatkowym powodem mógł być fakt, że starożytny dowcipniś wykorzystał gry słów i nadał opowiadaniu dość specyficzny dwuznaczny podtekst i dwuznaczną interpretację treści.

Nie wiem, czy Czytelnicy tego tekstu będą umieli się z niego śmiać, jak śmiali się uczniowie św. Jana. Być może, kogoś może zgorszyć opracowywanie żartu św. Jana Apostoła, poważnie przemawiającego do pluskiew, i naukowe omówienie ich roli w starożytności chrześcijańskiej. Pluskwy jednak, czy chcemy czy nie chcemy, stanowiły element życia zwykłych chrześcijan, i z pewnością niejednokrotnie pogryzły świętych Doktorów Kościoła, m.in. św. Augustyna i Hieronima, oraz wielu innych, w ich licznych podróżach, stąd nawiązują do nich oni i inni Ojcowie Kościoła, stąd też odnośniki do ich dzieł w niniejszym tekście.

A gorszącym się z żartów, nawet u Ojców Kościoła, warto zacytować słowa Jana Kasjana skierowane do mnichów, a włożone w usta bohatera niniejszego opowiadania, św. Jana Apostoła:

„«Niechaj więc, młodzieńcze», rzekł błogosławiony Jan, «Nie gorszy cię także ten lekki i krótki odpoczynek naszego umysłu; bo gdybyśmy czasem nie złagodzili i nie zluźnili jego napięcia jakimś wytchnieniem [mowa o naciągniętym łuku], to musiałby, osłabiony nieustannym natężeniem, odmówić posłuszeństwa sile ducha właśnie wtedy, gdy konieczność wymaga jego sprawności»⁴⁶.

⁴⁶ Joannes Cassianus, *Collationes* 24, 21, CSEL 13, 697-698, tłum. L. Wrzoł, POK 7, 450-451, cytowane w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, II/1, 335. To opowiadanie wzięte jest z apoftegmatów Ojców Pustyni, por. *Gerontikon*: Antoni 13 (13), ŻM 4, 139.

DODATEK**Żart św. Jana – Epizod z kuropatwą****a. Tekst grecki (*Dzieje Jana* 56-57).**

56. „Pewnego dnia, kiedy Jan sobie siedział, przyleciała kuropatwa i zaczęła się przed nim tarzać w prochu, a Jan patrzył na nią z podziwem. Przyszedł tam pewien kapłan, który był jego słuchaczem, podszedł do Jana, ujrzał kuropatwę tarzającą się w prochu przed nim i zgorszył się, mówiąc sam do siebie: «Tak znakomity człowiek i w takim wieku, bawi się z kuropatwą, tarzającą się w prochu». Jan jednak poznał jego myśli i rzekł do niego: «Byłoby lepiej dla ciebie, dziecko, gdybyś przyglądał się kuropatwie tarzającej się w prochu, zamiast brudzić się myślami szpetnymi i nieczystymi. Ten bowiem, który zna nawrócenia i pokutę wszystkich, sprowadził cię tu dla obejrzenia widowiska, a mianowicie, że ja muszę oglądać kuropatwę tarzającą się w prochu – ta bowiem kuropatwa przedstawia twoją duszę».

57. Gdy więc kapłan to usłyszał i zobaczył, że nic się nie mogło ukryć, ale wszystko, co było w jego sercu powiedział mu Jan – Apostoł Chrystusa, padł twarzą na ziemię i zawołał: «Teraz wiem, że w tobie zamieszkuje Bóg, o błogosławiony Janie! Błogosławiony jest również ten, kto w sobie nie kusił Boga. Bowiem próbując ciebie próbuje również tego, kogo próbować nie można». Prosił on więc, by Jan modlił się za niego. Jan zaś go pouczył i podał mu zasady, a następnie odesłał go do jego domu, a on chwalił Boga za wszystko⁴⁷.

b. Tekst łaciński (*Jan Kasjan, Rozmowy* 24, 21, 1-3).

1. „Niesie podanie, że pewnego razu błogosławiony Apostoł Jan głaskał pieszczotliwie kuropatwę, gdy naraz ujrzał jakiegoś filozofa zbliżającego się doń w stroju myśliwskim. Zdziwił się filozof, że mąż tak wielkiej sławy i poważania zniża się do tak błahych i niskich rozrywek. «Tyś to – rzekł do niego – tyś to ten Jan, którego wielka i rozgłośna sława zwała także i mnie, iż zacząłem gorąco pragnąć poznania ciebie? Po cóż więc bawisz się tak marną rozrywką?».

2. Rzekł do niego błogosławiony Jan: «Cóż to jest, co trzymasz w ręce»? «Łuk» – odpowiedział. «A dlaczego nie nosisz go zawsze i wszędzie napiętym»? «Nie byłoby to dobrze – odpowiedział – bo osłabłaby i zanikła siła jego

⁴⁷ *Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. R. Lipsius – M. Bonnet, 2/1, 178-179; por. CCAp 1, 145-156.

napięcia zluźniona przez ciągle skrzywienie; a gdyby zaszła potrzeba silniejszych strzałów do jakiejś zwierzyny, to ostrzejszy cios stałby się niemożliwy, bo przez ciągle nadmierne napięcie już by przedtem utracił swą siłę».

3. «Niechaj więc, młodzieńcze», rzekł błogosławiony Jan, «nie gorszy cię także ten lekki i krótki odpoczynek naszego umysłu; bo gdybyśmy czasem nie złagodzili i nie zluźnili jego napięcia jakimś wytchnieniem, to musiałby, osłabiony nieustannym natężeniem, odmówić posłuszeństwa sile ducha właśnie wtedy, gdy konieczność wymaga jej sprawności»⁷⁴⁸.

LES PUNAISES OBÉISSANTS À S. JEAN L'APÔTRE DANS LES *ACTES DE JEAN*

(Résumé)

Dans les *Actes apocryphes de Jean* (chap. 64), du II/III^e s., on trouve un épisode avec les punaises: l'Apôtre commande aux insectes de ne pas inquiéter ses élèves. Cet épisode appartient au groupe de récits sur les animaux, populaires dans l'antiquité soit païenne soit chrétienne; ici nous avons affaire à un typique récit sur les animaux obéissants. Ce qui caractérise ce récit est le fait que l'auteur le présente à la première personne et qu'il prend comme objet les punaises – insectes détestés et méprisés chez les auteurs anciens. Dans l'article on analyse les mentions sur les punaises chez les auteurs anciens et les récits sur les animaux obéissants. Enfin ce récit appartient à un groupe de récits-plaisanteries qu'on rencontre dans les *Actes de Jean* (l'épisode avec le perdrix, l'épisode avec le portrait de Jean).

⁴⁸ Por. wyżej n. 46.

Elżbieta SZABLEWSKA
(Warszawa, UKSW)

SPOŁECZNE ASPEKTY DZIAŁALNOŚCI DOBROCZYNNEJ BAZYLEGO PODCZAS KLĘSKI GŁODU W 369 ROKU

Jednym z podstawowych zadań, jakie spełniać powinien idealny biskup chrześcijański, było, zdaniem Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej, sprawowanie protektoratu nad wszystkimi mieszkańcami miasta¹. On sam dość szybko, bo jeszcze przed przyjęciem święceń biskupich, przyjął rolę lokalnego patrona i podjął konkretne działania na rzecz zminimalizowania katastrofalnych skutków suszy, jaka nawiedziła Kapadocję w 369 roku. Ten protektorat Bazylego, poza sferą działalności praktycznej, obejmował także sferę pastoralno-dydaktyczną, która znalazła swój wyraz w opracowaniu cyklu homilii, będących bezpośrednią reakcją na tragizm położenia głównie ubogich mieszkańców prowincji. Zaangażowanie w akcję pomocy głodującym wraz ze wsparciem duchowym wynikało w jego przypadku zarówno z przynależności do świata kultury greckiej, jak i z wypełniania nakazów ewangelicznych, a zwłaszcza determinującej wszystkie te działania konieczności praktykowania chrześcijańskiego miłosierdzia.

Co najmniej trzy *Homilie* (6, 8, 9 wg CPG 2850, 2852, 2853) Bazylego pozwalają łączyć okoliczności ich wygłoszenia z klęską suszy oraz z powstałym w jej wyniku poważnym niedoborem żywności². Z tymi wydarzeniami łączy się zapewne także *Homilia* 7 (CPG 2851), ale jej datowanie pozostaje nadal kwestią sporną³. Choć bezpośredni opis suszy i jej zgubnych dla Kapadocji skutków odnaleźć można jedynie w *Homilii* 8, wymienione tu mowy, rozważane jako całość, pozwalają naszkicować społeczne postulaty Bazylego, które, podobnie jak podjęte przez niego – zapewne w wyniku panującego głó-

¹ Jak zauważył P. Brown (*Power and persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992, 89), biskup chrześcijański koncentrował się na tych, którzy żyli poza nawiasem społeczeństwa, biedocie, która nie przynależała do żadnej grupy społecznej, w odróżnieniu do tradycyjnych elit, które stały na czele mieszkańców aktywnie uczestniczących w życiu miasta.

² Por. J.P. Fedwick, *A Chronology of the life and works of Basil of Caesarea*, w: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, ed. J.P. Fedwick, t. 1, Toronto 1981, 11. R. Van Dam podaje odmienną kolejność, tj. najpierw, jego zdaniem, wygłoszona została *Homilia* 9, a następnie 6 i 8, zob. tenże, *Kingdom of snow. Roman rule and Greek culture in Cappadocia*, Philadelphia 2002, 215, przyp. 11.

³ Por. S.R. Holman, *The Hungry Body: Famine, Poverty, and Identity in Basil's Hom. 8*, JECS 7 (1999) 338.

du – przedsięwzięcie zorganizowania dzieł chrześcijańskiego miłosierdzia, stanowiły skuteczną próbę opracowania i realizowania programu filantropii chrześcijańskiej. Zorganizowana przez niego akcja pomocy głodującym i kolejne, na szeroką skalę podejmowane, dzieła dobroczynności utrwaliły jego wizerunek jako „odkupiciela społecznego”, dla którego „grecka koncepcja *philanthropia* oraz chrześcijańskie pojmowanie *agape* złączyło się w potężną etykę, determinującą jego filozofię moralną i zaangażowanie społeczne”⁴.

Wspomniane homilie, poza doraźnymi i praktycznymi celami, a zatem wezwaniem do powszechnej pokuty, do złagodzenia skutków głodu poprzez zaprzestanie czerpania z niego korzyści, co mieli zwyczaj czynić najbogatsi mieszkańcy prowincji, i wreszcie do podzielenia się zapasami zboża z potrzebującymi, pozwalają równocześnie nakreślić kontekst szerszy, który, jak to ujął B. Daley, miał służyć przemianie miasta w duchu chrześcijańskim, filozoficznym i „wskazuje na ideał ludzkiego społeczeństwa i godność ludzkiej osoby, ma głębokie, nawet jeśli w pewien sposób nieznaczne, zakorzenienie w filozofii helleńskiej, a co odnalazło nową motywację i wyjaśnienie w ewangeljach chrześcijańskich”⁵.

1. Klęska suszy i próba złagodzenia jej skutków podjęta przez Bazylego.

Powodem klęski suszy, jak przypuszczał Bazyli, była mroźna, lecz pozbawiona opadów śniegu i deszczu, zima (jeszcze jako kapłan i później już jako biskup, skarżył się on na warunki pogodowe, a zwłaszcza na srogość zimy⁶), po której nastąpiła ciepła, lecz znowu pozbawiona wilgoci wiosna. W wyniku anomalii pogodowych wystąpiła susza, która doprowadziła do wyschnięcia ziemi, osuszenia źródeł, obniżenia się stanu rzek, co z kolei spowodować miało nie tylko drastyczny brak żywności, lecz nawet samej wody. Na pola orne pozbawione całkowicie plonów przychodzili rolnicy, którzy, jak to współczująco notował Bazyli, mogli jedynie płakać, lamentować, narzekać i patrzeć z rozpaczą na swych bliskich⁷. Nie dziwi więc fakt, że nad wieloma Kapadocjanami zawisła realna groźba głodu, stanowiąca „najważniejsze z ludzkich nieszczęść”, pro-

⁴ D.J. Constantelos, *Basil the Great's social thought and involvement*, GOTR 26 (1981) 82-83.

⁵ B.E. Daley, 1998 *NAPS Presidential Address Building a New City: the Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy*, JECS 7 (1999) 448. P. Rousseau (*Basil of Caesarea*, Berkeley – Los Angeles – London 1994, 137-139), zdaniem którego homilie 9 i 8 stanowiły jedynie „słabą i abstrakcyjną odpowiedź na kryzys”, odrzucał – chyba niesłusznie – ich wymiar praktyczny („Basil offered, however, little practical advice”), dodając przy tym, że „it does rather look as if Basil was content to set his sights on spiritual matters, even in times of physical sufferings”.

⁶ Por. Basilius, *Epistulae* 30, 48 (zalegające od dwóch miesięcy masy śniegu uniemożliwiają wychodzenie z domów), 198 (z powodu surowej zimy drogi były zamknięte aż do Wielkanocy), 216; zob. też *Epistula* 321, która, choć pojawia się w zbiorze listów Bazylego, najprawdopodobniej jest autorstwa Grzegorza z Nazjanzu, zob. Constantelos, *Basil*, s. 83.

⁷ Por. *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 2, PG 31, 305-309, tłum. T. Sinko, w: Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 88-89.

wadząca do wyniszczenia ciała i okrutnej śmierci. Opisu tej długotrwałej męki nie zamierzał Bazyli zaoszczędzić swym słuchaczom, a to w celu wyraźnego uświadomienia im konieczności przyjscia z pomocą potrzebującym, gdyż, jak argumentował, ten, kto nie udziela pomocy głodującemu, niczym nie różni się od zwykłego mordercy⁸.

Groźną dla mieszkańców Kapadocji sytuację utrudniało dodatkowo samo położenie prowincji wewnątrz kontynentu, na co, wspominając najcięższy w pamięci ludzkiej głód, wskazywał również Grzegorz z Nazjanzu:

„Miasta nadmorskie znoszą bez trudu chwile niedostatku, bo drogą morską prowadzą handel wymienny, my natomiast, mieszkańcy kontynentu, nie mamy pożytku z tego, czego mamy nadmiar, ani nie możemy kupić tego, czego nam brak, ponieważ nie możemy wywieźć posiadanych rzeczy, ani sprowadzić brakujących”⁹.

Niedobór żywności, katastrofalny dla dużej liczby mieszkańców, dla wielu kupców i sprzedawców zboża, którzy zamykali swoje zapasy, stał się okazją do nieuczciwego pomnażania majątku¹⁰. Z podobną sytuacją spotkał się w 362 r. w Antiochii cesarz Julian, którego wysiłki na rzecz uporania się z ówczesnymi trudnościami nie tylko nie przyniosły pożądanych skutków ekonomicznych, lecz stały się także przyczyną dodatkowego zaognienia, i tak już napiętych relacji między cesarzem a mieszkańcami miasta. Swoją interwencję rozpoczął Julian od nieudanej próby przekonania wpływowych obywateli do rezygnacji z zysków, czerpanych z zawyżonych cen zboża. Następnym posunięciem cesarza było sprowadzenie zboża z miast okolicznych, a następnie, po wyczerpaniu i tych zapasów, także z Egiptu. I choć Julian zaniżył cenę sprzedawanego zboża, z okazji tej skorzystali najbogatsi, którzy kupowali je po niskiej cenie w mieście, a poza miastem sprzedawali po cenach zawyżonych¹¹.

Zamożni właściciele ziemscy, do których sumień zwracał się Bazyli ze swymi apelami, nie zamierzali początkowo udostępnić swych zapasów potrzebującym. W swojej zatwardziałości pozwalali zbożu zgnić, byle tylko

⁸ Por. tamże 7, PG 31, 321-324, tłum. Sinko, s. 98.

⁹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 34, PG 36, 541-544, tłum. *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, 497.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Julianus, *Misopogon* 368C-370C, ed. Loeb, w: *The Works of the Emperor Julian*, transl. W.C. Wright, vol. II, Cambridge Massachusetts – London 1992, 502-509. Julian wspomina też zamieszki, jakie na skutek niedoboru żywności miały miejsce w Antiochii w 354 r. i które doprowadziły do śmierci Teofila, namiestnika Syrii, rozszarpanego przez oszalały tłum. Ammian Marcelin winą za zamieszki obarcza cezara Gallusa, przyrodniego brata Juliana, który początkowo kazał zgładzić przywódców senatu antiocheńskiego, sprzeciwiających się przyspieszeniu obniżenia cen żywności, a następnie bez odpowiedniego zabezpieczenia miasta w postaci dodatkowych zapasów żywności sprowadzonych z sąsiednich prowincji, opuścił Antiochię, oddając Teofila na pastwę tłumu, por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIV 7, 2-6, tłum. I. Lewandowski: *Dzieje rzymskie*, t. 1, Warszawa 2001, 83-84.

nie podzielić się z głodującymi¹². Tym z kolei, których okoliczności zmusiły do sprzedaży dziecka do niewoli, nie tylko wsparcia nie udzielili, lecz nawet odmawiali prośbom zrozpaczonych ojców domagających się nieco wyższej ceny za swych synów, czym dopuszczali się podwójnej niesprawiedliwości¹³. Winą za skutki obecnych nieszczęść obarczył zatem Bazyli przede wszystkim ogarniętych chciwością bogaczy, których „tłum pogrąża się w grzechach, odpoczywa, używa wolności i wystrojony biega po mieście”¹⁴. Wezwany zaś do słusznej pokuty, nadal zajmował się handlem, do kościoła natomiast przysyłał niczemu niewinne dzieci, by podjęły trud modlitwy i pokuty za dorosłych. Przy kapłanie pozostała jedynie garstka modlących się, ale i oni, jak ze smutkiem stwierdził Bazyli, nie rozumieli powagi sytuacji i konieczności rzeczywistej pokuty, której prawdziwego wzoru dostarczyli mieszkańcy Niniwy:

„Niewielka reszta pozostała przy mnie i mojej modlitwie, a i ci mają zaprzętą głowę, ziewają, ciągle się kręcą, czekają, kiedy kantor skończy śpiew psalmów i kiedy, wypuszczeni z kościoła jak z więzienia, będą uwolnieni od konieczności modlenia się”¹⁵.

Reakcją Bazylego na klęskę suszy i towarzyszący jej brak żywności była, szeroko przez niego zakrojona, akcja pomocy potrzebującym, której krótkiego opisu dostarczył Grzegorz z Nazjanzu. Zgodnie z tym przekazem jego przyjaciół:

„gromadzi w jednym miejscu ludzi znękanych głodem, niektórych już ledwo żywych, mężczyzn i niewiasty, dzieci i starców, wszystkich nędzarzy, w jakim by nie byli wieku, a zebrawszy wszelkiego rodzaju żywność, która może zaspokoić głód, stawia przed nimi kotły pełne gotowanego grochu i solonego naszym zwyczajem mięsa, jakim żywią się biedni”¹⁶.

Następnie zaś, jak dodaje parę wierszy dalej, co szczególnie istotne jego zdaniem, osobiście leczy ciała i dusze udręczonych, naśladując tym samym Chrystusa, myjącego nogi swym uczniom. Grzegorz z Nyssy, z kolei, nie tylko poświadczal fakt, że z dzieła miłosierdzia Bazylego korzystać mogli wszyscy potrzebujący pomocy, w tym także dzieci żydowskie, ale dodawał także, że jego brat przekazał swój majątek na zakup żywności¹⁷. Sam Bazyli w jednym ze swych listów usprawiedliwia swą konieczność pozostania w mieście potrzebą nadzoru akcji pomocy oraz pragnieniem towarzyszenia cierpiącym z powodu nadal trwającego głodu¹⁸.

¹² Por. Basilus, *Homilia in divites* 4, PG 31, 288-292, tłum. Sinko, s. 77.

¹³ Por. *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 4, PG 31, 268-269, tłum. Sinko, s. 64.

¹⁴ *Homilia dicta tempore famis* 3, PG 31, 309D, tłum. Sinko, s. 90.

¹⁵ Tamże, PG 31, 309C, tłum. Sinko, s. 90.

¹⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 35, PG 36, 544C, tłum. *Mowy wybrane*, s. 497.

¹⁷ Por. Gregorius Nyssenus, *In Basilium fratrem* 6, PG 46, 808A, tłum. W. Kania, PSP 14, 122.

¹⁸ Por. Basilus, *Epistula* 31, PG 32, 313-316.

Grzegorz z Nazjanzu, zestawiając aktywność Bazylego z działalnością Józefa w Egipcie, podkreślał bezinteresowność jego zaangażowania, twierdząc, że zależało mu przede wszystkim na tym, by „przez miłosierdzie posiadać miłosierdzie (τὸ φιланθρώπων τὸ φιλόανθρωπον κτήσασθαι) i przez ziemskie rozdawanie żywności osiągnąć dobra niebieskie”¹⁹, co wskazuje na fakt, że akcja pomocy potrzebującym wynikała, w jego przypadku, z nakazów moralności chrześcijańskiej. Jednocześnie też nie wahał się Grzegorz ukazać działalności filantropijnej Bazylego przy pomocy języka technicznego, związanego z pojęciem tradycyjnego euergetyzmu. Biskup Cezarei stał się zatem rzeczywistym rozdawcą żywności (σιτοδότης), osobiście zajmował się jej rozdawaniem (σιτομετρία), dostarczał też doskonalszego dobrodziejstwa (εὐεργεσία) w postaci pokarmu słowa, który okazał się „rozdawaniem (διόδοσις) naprawdę niebieskim i wzniosłym”²⁰.

W swoim opisie działalności charytatywnej Bazylego Grzegorz akcentował nade wszystko wymiar dydaktyczny jego posługi. Jego zasługą w załagodzeniu skutków nędzy było nie tylko zmniejszenie cierpienia fizycznego, lecz także duchowego, związanego z głodem słowa. Przy czym kierował on swoje nauczanie zarówno do pozbawionych żywności biednych, jak i do współodpowiedzialnych za obecny kryzys bogaczy. Apele, z jakimi do nich wystąpił, groźby kar piekielnych, jakie im ukazał, zachęta, z jaką się pod ich adresem zwrócił, a zatem elementy jego retorycznej strategii, zapewniły mu, zdaniem Grzegorza, spektakularny sukces, który przejawiał się w tym, że udało mu się „słowem i upomnieniami otworzyć spichrze bogaczy”²¹.

2. Godność osoby ludzkiej i społeczne znaczenie bogactwa. Retoryczna strategia, jaką dla złagodzenia efektów suszy posłużył się Bazyli, obejmowała różnorodny zestaw argumentów, służących pobudzeniu mieszkańców Kapadocji do świadomego uczestnictwa w dziele filantropii chrześcijańskiej. Spośród rozmaitych kwestii poruszanych przez Bazylego we wspomnianych homiliach, dla celów tego krótkiego przeglądu wybrałam kilka, kluczowych dla wypracowanych przez niego postulatów społecznych, zagadnień. Po pierwsze, zatem, akcentował Bazyli godność osoby ludzkiej, stworzonej na Boży obraz i obdarzonej przez Stwórcę rozumem, dzięki któremu człowiek opanował sztuki i podjął trud filozofowania²². Po uwolnieniu go od wszelkiego przymusu, Bóg dał człowiekowi życie kierowane wolną wolą, która najbardziej odpowiada naturze rozumnej jego duszy, i z której, z kolei, rodzi się cno-

¹⁹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 36, PG 36, 545A, tłum. *Mowy wybrane*, s. 498.

²⁰ Tamże; por. P. Garnsey – C. Humfress, *The evolution of the late antique world*, Cambridge 2001, 122-123.

²¹ Por. *Oratio* 43, 35-36, PG 36, 544-545, tłum. *Mowy wybrane*, s. 497-498.

²² Por. Basilius, *Homilia dicta tempore famis* 5, PG 31, 316-320, tłum. Sinko, s. 95. Zarysu antropologii przyjmowanej przez Bazylego dostarczył P. Kochanek, *Nauczanie społeczne Bazylego Wielkiego. Zagadnienia wybrane*, RTK 36 (1989) z. 4, 119-131.

ta²³. W odpowiedzi na ewentualny zarzut stawiany Bogu, czemu nie uczynił człowieka bezgrzesznym, twierdził Bazyli:

„[każdy, kto] gani Stwórcę za to, że nie uczynił nas z natury niezdolnymi do grzechu, nie czyni nic innego, jak wyżej stawia naturę nierozumną od rozumnej, a nieruchomą i niezdolną do rozpędu od wolno wybierającej i czynnej”²⁴.

W obliczu zaistniałej klęski domagał się zaś od ludzi, których określał mianem „niewolników rozumnych”, bądź „wspólniewolników, podjęcia powszechnej pokuty i szerokiego udostępnienia zapasów, nie tylko w celu zaradzenia bieżącym trudnościom, lecz także z tego powodu, by człowiek nie okazał się dzikszym od stworzeń bezrozumnych²⁵. Zwierzęta bowiem wspólnie korzystają z darów ziemi, ustępują sobie w „zaspokajaniu koniecznych potrzeb; my zaś – jak mówił do swych słuchaczy – chowamy za pazuchę wspólną własność i sami posiadamy to, co należy do wielu”²⁶.

Kolejną kwestią, której Bazyli poświęcił dużo uwagi, to zagadnienie własności prywatnej, natury bogactwa, słusznego i niesłusznego jego wykorzystywania, dotyczące tak aktualnej sytuacji ekonomicznej, jak i, w skali ogólnej, problemu sprawiedliwości społecznej. W homilii *Na słowa Łukasza: „Zburzę swe spichlerze, a pobiuduję większe”* Bazyli podkreślał wyraźnie, że bogactwo zrodziło się z zagarnięcia pierwotnej własności wspólnej:

„Co jest twoje, powiedz mi? Skądś to wziął i przyniósł do domu? Jak gdyby ktoś zajmujący w teatrze miejsce na widowni, nie chciał tam wpuszczać przychodzących, uważając za własność to, co wspólnie stoi otworem dla powszechnego użytku: tak właśnie postępują bogacze”²⁷.

I gdyby – kontynuował – każdy w korzystaniu z dóbr naturalnych poprzestał na zaspokajaniu swych potrzeb, resztę pozostawiając potrzebującym, nie byłoby podziału na bogatych i biednych. Pozostawianie głodujących bez pomocy nie jest zatem niczym innym, jak odbieraniem im prawa korzystania ze

²³ Por. Basilius, *Quod Deus non est auctor malorum* 6, PG 31, 344, tłum. Sinko, s. 112.

²⁴ Tamże 7, PG 31, 345B, tłum. Sinko, s. 113-114.

²⁵ Por. Basilius, *Homilia dicta tempore famis* 4, PG 31, 313-316, tłum. Sinko, s. 92 ; tamże 2, tłum. Sinko, s. 90; *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 2, tłum. Sinko, s. 61.

²⁶ *Homilia dicta tempore famis* 8, PG 31, 325-328, tłum. Sinko, s. 99-100.

²⁷ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 7, PG 31, 276B, tłum. Sinko, s. 68-69; por. *Homilia dicta tempore famis* 8, PG 31, 325, tłum. Sinko, s. 99-100. Bazyli nie był pierwszym, który w chciwości doszukiwał się źródeł bogactwa i zniszczenia pierwotnej własności wspólnej. Wcześniej odwoływał się do tego toposu wspomniany niżej cesarz Julian, a zwłaszcza Seneka (zob. *Epistula* 90, tłum. W. Kornatowski: *Seneka, Listy moralne do Lucylusza*, Warszawa 1998, 422-437) oraz Wergiliusz (zob. *Georgica* I 125-128, tłum. Z. Abramowiczówna: *Wergiliusz, Bukoliki i Georgiki*, Wrocław 1953, 51-52), na którego zresztą filozof powoływał się w tym liście, por. Daley, *Building*, s. 436, przyp. 20 oraz s. 445.

wspólnego dobra. Na pytanie zaś, kto jest współczesnym chciwcem i łupieżcą, odpowiadał:

„Ten, kto nie poprzestaje na tym, co mu wystarcza. [...] Ten, co zabiera każdemu jego własność”²⁸.

Podobną myśl, tym razem połączoną z ewangelicznym nakazem miłości bliźniego, podjął Bazyli w homilii *Przeciw bogaczom*, którą otwiera refleksja poświęcona bogatemu młodzieńcowi pytającemu Jezusa o drogę do zbawienia²⁹. Zdaniem Bazylego młodzieniec nie dysponowałby bogactwem, gdyby rzeczywiście praktykował miłość bliźniego, która zakłada konieczność czerpania z własnego majątku dla poprawy sytuacji materialnej potrzebujących. Właściwe pojmowanie przykazania miłości oznacza, że nikt nie posiada więcej od bliźniego. Akumulacja bogactwa wpływa zatem z miłości wykazywanej nie do tłumu biednych, lecz jedynie do samego siebie. „O ile więc bardziej opływasz w bogactwa – konkludował autor - o tyle bardziej niedostaje ci miłości”³⁰.

Z obserwacji Bazylego wynika także, że z zamiłowania do bogactwa rodzi się szereg nieszczęść, takich jak wojna, nienawiść w rodzinach, morderstwo, kłamstwo, donosicielstwo, piractwo, fałszowanie dokumentów³¹. Ustawiczne dążenie do powiększania majątku prowadzi, co widać zwłaszcza na przykładzie okazałych posiadłości nowobogackich, do niewskazanego zbytku i wystawnego trybu życia, jaki mają zwyczaj prowadzić ci, którzy „tylko martwe rzeczy stroją, a dusze mają nieustrojone”³². Brak troski o duszę jest przy tym wyrazem „zbydlęcenia”³³. I tak, jak dusza posiadająca cnotę i obcuja z Bogiem liczyć może na wielorakie dobra i znajduje przyjemność w radości duchowej, tak dusza jej przeciwna, a więc oddana namiętnościom i dążąca do pozyskania dóbr ziemskich, zmierza do niechybnej katastrofy. Stąd wypływał apel Bazylego, by nie robić wszystkiego dla przyjemności, by oddać coś duszy, by, jeśli nie można inaczej, dokonać przynajmniej sprawiedliwego podziału między dobrami ziemskimi i duchowymi, tak, by człowiek obfitujący w dostatek w doczesnym życiu, nie okazał się nędzarzem w życiu przyszłym, gdy stanie na Sądzie przed obliczem Chrystusa³⁴.

Radykalizm, niektórych przynajmniej twierdzeń dotyczących własności prywatnej łagodził Bazyli w tych wypowiedziach, w jakich dostrzegał korzyści płynące z mądrego zarządzania dobrami materialnymi³⁵. Przypomniął też

²⁸ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 7, PG 31, 276C-277A, tłum. Sinko, s. 68-69.

²⁹ Por. Mt 19, 16.

³⁰ *Homilia in divites* 1, PG 31, 281B, tłum. Sinko, s. 73.

³¹ Por. tamże 7, PG 31, 297, tłum. Sinko, s. 82.

³² Tamże 4, PG 31, 289D-292A, tłum. Sinko, s. 78.

³³ Por. *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 6, PG 31, 273A, tłum. Sinko, s. 66.

³⁴ *Homilia dicta tempore famis* 8, PG 31, 325-328, tłum. Sinko, s. 100-101.

³⁵ Kwestię stosunku Bazylego do własności prywatnej i nadużyć społecznych podjął J. Gribomont (*Święty Bazyli ewangeliczny rewolucjonista*, RTK 27:1980, z. 4. 183-198), zdaniem

swym słuchaczom, że bogactwo, o czym już była mowa poprzednio, jak z jednej strony nie zostało im dane dla przyjemności, tak z drugiej strony nie jest ich osobistą własnością. Człowiek otrzymał je bowiem na władanie i dobre gospodarowanie³⁶. Chociaż bogactwo samo w sobie nie przedstawia żadnej wartości, zyskuje jednak na znaczeniu, gdy staje się środkiem służącym jako pomoc dla potrzebujących. To zaś oznacza, że powinno być ono wykorzystywane na zaspokajanie potrzeb całej społeczności. Między innymi zwracał się Bazyli do właścicieli ziemskich:

„Wy tak samo pozwolicie bogactwu rozdzielić się rozmaitymi drogami między mieszkania biedaków. Studnie, z których się czerpie, tryskają obficie, zaniedbane gniją; tak samo bogactwo nienaruszone jest bez pożytku, a ruszane i podawane dalej, staje się dobrem społecznym i przynosi owoce”³⁷.

Zamożni patrycjusze powinni zatem stale pamiętać o wyróżnieniu, jakie stało się ich udziałem, i o obowiązkach, do jakich powinni się poczuwać, tak wobec Stwórcy, który obdarzył ich majątkiem, jak i wobec swych rodaków. Świadomość zajmowanej pozycji społecznej oznacza, że bogacze staną się prawdziwymi sługami Boga i gospodarzami dla wszystkich potrzebujących ich wsparcia³⁸. Od swych wiernych domagał się Bazyli „uspołecznienia i braterskiego usposobienia” oraz, jak dodał w innym miejscu, „poczucia społecznego i łagodności”³⁹. Zachęcał ich także, by praktykowali rozmaite formy dobroczynności i podejmowali działalność filantropijną na szeroką skalę, wołając:

„Rozporządzaj bogactwem na różne sposoby, bądź ambitny i wspaniały w wydatkach na potrzebujących”⁴⁰.

Bogactwo zatem, jak zakładał Bazyli, może stać się realną pomocą w życiu, pod warunkiem jednak, że będzie ono „okupem duszy, a nie sposobnością do jej zguby”⁴¹. Mądre wykorzystanie zasobów materialnych znajduje swój

którego Bazyli, choć był „typowym przykładem spadkobiercy klas rządzących”, wychowanym w ich kulturze i odznaczającym się właściwym dla nich poczuciem odpowiedzialności za lokalną społeczność, odwrócił się jednak od „wąskich interesów tej klasy i został rzecznikiem mas, pokojowej rewolucji całego układu wartości”.

³⁶⁶ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 7, PG 31, 276, tłum. Sinko, s. 68-69; *Homilia in divites* 3, PG 31, 285-288, tłum. Sinko, s. 76. D. Waclawik (*Uświęcenie człowieka w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995, 98) zwraca uwagę na występujące u Bazylego rozróżnienie pojęć κτήσις – χρήσις, oznaczających „własność” oraz „użytkowanie”. Pierwsze z nich odnosić się ma do Boga, drugie zaś do człowieka. Ludzie, tymczasem, przywłaszczają sobie prawo do κτήσις, na skutek czego dochodzi do skrajnych kontrastów społecznych.

³⁷³⁷ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 5, PG 31, 272AB, tłum. Sinko, s. 65.

³⁸³⁸ Por. tamże 2, PG 31, 264-265, tłum. Sinko, s. 61.

³⁹³⁹ Por. *Homilia dicta tempore famis* 5, PG 31, 316BC/, tłum. Sinko, s. 94; *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 1, PG 31, 261BC, tłum. Sinko, s. 59.

⁴⁰⁴⁰ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 3, PG 31, 268A, tłum. Sinko, s. 63.

⁴¹ *Homilia in divites* 7, PG 31, 297C, tłum. Sinko, s. 82.

wyraz w praktykowaniu dobroczynności, do której każdy jest zobowiązany, tym bardziej, że każdy darczyńca słusznie spodziewać się może zapłaty za swą hojność. Akcentując perspektywę życia wiecznego, nawoływał Bazyli do dzielenia się dobrami materialnymi, dzięki czemu zamożni notable będą w stanie przygotować sobie „zaopatrzenie (ἐφοδία) na drogę do wiecznego używania”⁴². Właścicielom ziemskim, którzy w obliczu klęski suszy albo nie udostępniali ukrywanych skrzętnie zapasów zboża, albo sprzedawali je po zbyt wygórowanej cenie, radził, by „końcowy cel uprawy roli stał się dla nich początkiem posiewu niebieskiego”⁴³.

Jeszcze jeden argument, zdaniem Bazylego, przemawiał na rzecz konieczności praktykowania chrześcijańskiej filantropii. Potrzeba rozdawania zboża, dzielenia się własnymi zapasami żywności z potrzebującymi jest, jak przekonywał, nie tylko rzeczywistym wypełnieniem przykazania miłości bliźniego, lecz także okazją do zmazania grzechu pierwotnego:

„Jak bowiem Adam przez nieszczęsne jedzenie przekazał nam grzech, tak my usuwamy zasadzające się na nas jadlo, gdy zapobiegamy potrzebie i głodowi brata”⁴⁴.

3. Tradycyjne wartości euergetyzmu i filantropii. Nakaz powszechnej pokuty wraz z koniecznością udostępnienia zapasów żywności łączył Bazyli z zagadnieniem patronatu, ideałem miejskiego euergetyzmu i obrazem idealnego żywiciela. Częste odwołania do społecznej roli patrona, jakimi się posługiwał, nabierają szczególnego znaczenia poprzez fakt, że on sam, jak przekonuje S. Holman, „przemawia jak cywilny *tropheus*, przywódca społeczny, którego «naturalny» autorytet wyrastał ze społecznych konstrukcji jego czasów”⁴⁵. Na przyjętą przez niego rolę patrona i żywiciela wskazywał już zresztą Grzegorz z Nazjanu.

Bazyli świadom był faktu, że notable organizujący przedstawienia teatralne, walki zapaśników, polowania na dzikie zwierzęta przywiązują duże znaczenie do zaszczytów wynikających z tradycyjnego euergetyzmu i wyrażających się „okrzykami i oklaskami ludu”. Sława płynąca z tego rodzaju dobroczynności jest jednak, jak przekonywał, krótkotrwała i nie da się jej porównać do

⁴² *Homilia in divites* 4, PG 31, 289BC, tłum. Sinko, s. 77. W innym miejscu stwierdził Bazyli, że pieniądze nie zostały dane jako zaopatrzenie do złego; por. tamże 7, PG 31, 297C, tłum. Sinko, s. 82. Wiatyk, ἐφόδιον, pojawia się jeszcze w *Homilia dicta tempore famis* 5 (PG 31, 320A, tłum. Sinko, s. 96), gdzie wspominał autor Eliasza, który nie stracił życia przez głód i dla którego „dusza była wszystkim, a zaopatrzeniem na drogę życia nadzieja, którą pokładał w Bogu”.

⁴³ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 3, PG 31, 265C, tłum. Sinko, s. 62.

⁴⁴ *Homilia dicta tempore famis* 7, PG 31, 324C, tłum. Sinko, s. 99.

⁴⁵ S.R. Holman (*The Hungry*, s. 348-350) podkreśla, powołując się na twierdzenie Arystotelesa (*Rhetorica* 1, 1, 14; 1, 2, 4), zdaniem którego sofistę wyróżniał zwłaszcza cel moralny, że Bazyli „działał w ramach kulturowego kontekstu idealnego retora”. Władza moralna, jaką się posługiwał, powiązana zaś była z jego statusem społecznym i edukacją, jaką otrzymał.

sławy, jaką dobroczyńca będzie się cieszył w życiu przyszłym. Dla własnego dobra zamożni właściciele ziemscy powinni zatem zrezygnować z zaszczytów ziemskich, podzielić się gromadzonym bogactwem i zyskać chwalebny tytuł „ojca tysięcy synów”. Spełnianie dobrych uczynków w życiu doczesnym gwarantuje ten rodzaj sławy, którą każdy zaniesie przed oblicze Boga. Wówczas, jak przekonywał Bazyli:

„cały lud, otaczający cię przed obliczem wspólnego sędziego, będzie cię nazywał żywicielem (τροφέα) i dobrodziejem (εὐεργέτην) i nadawał ci wszelkie tytuły z racji ludzkości i dobroczynności”⁴⁶.

To do czego wzywał on swych słuchaczy, to rezygnacja z krótkotrwałej i w konsekwencji znikomej sławy, jaką dobroczyńca zyskuje na ziemi, na rzecz sławy prowadzącej do królestwa niebieskiego⁴⁷. Dodawał przy tym, że dobroczyńca nie tylko utrzyma, lecz także wzmocni tę szczególną pozycję, jaką zajmuje obecnie, w życiu przyszłym:

„Dlatego i na Sądzie ostatecznym, tam, gdzie Pan wzywa sprawiedliwych, miejsce w pierwszym rzędzie zajmuje ten, co chętnie dawał: żywiciel na czele nagrodzonych i ten, co dostarczył chleba, jest wezwany przed wszystkimi; dobry i szczodroblivy posłany jest przed innymi sprawiedliwymi na życie wieczne”⁴⁸.

Hojne rozdawanie zboża, do czego wzywał Bazyli swych słuchaczy, przyczyni się także do zakończenia obecnej suszy, zapobiegnie jej konsekwencjom, a zatem dar uczyniony przez dobroczyńców zyska nowy, szerszy wymiar. Apelując o podzielenie się majątkiem, wołał równocześnie: „zmuś ziemię do wydania plonu, zniszcz klęskę butnym i hucznym złotem”⁴⁹. W innym miejscu, z kolei, dodawał, że chleb podarowany głodnemu „staje się nasieniem na roli i wydaje plon obfity, jako zadatek na żywność, pośrednik miłosierdzia”⁵⁰. Jak zatem darem otrzymanym przez potrzebującego jest pożywienie, tak zyskiem darczyńców jest, jak podkreśla S.R. Holman, potwierdzenie ich „moralnej władzy nad rzeczywistością wyższą: samym środowiskiem, ciałem kosmicznym”⁵¹.

Wskazując na zaszczyty, jakie w przyszłym życiu staną się udziałem dobroczyńców, Bazyli, jak sugerował R. Van Dam, powoływał się na tradycję

⁴⁶ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 3, PG 31, 265D-268A, tłum. Sinko, s. 62.

⁴⁷ *Homilia in divites* 2, PG 31, 284, tłum. Sinko, s. 73.

⁴⁸ *Homilia dicta tempore famis* 7, PG 31, 324AB, tłum. Sinko, s. 99.

⁴⁹ Tamże 4, PG 31, 313D, tłum. Sinko, s. 93.

⁵⁰ Tamże 6, PG 31, 320D, tłum. Sinko, s. 97.

⁵¹ Analizując postulowane przez Bazylego dzielenie się zbożem w kategoriach antropologicznych, zwłaszcza w kategorii „ceremonialnej wymiany”, S.R. Holman (*The Hungry*, s. 358-360) akcentuje fakt, że, choć sam rytuał rozdawania zboża określał Bazyli przy pomocy obrazów biblijnych i ich chrześcijańskich interpretacji, odwoływał się przy tym do instytucji społecznej, jaką był właśnie klasyczny patron i *tropheus*, umożliwiający jego skuteczną realizację.

ny system wartości, któremu w kontekście zasad chrześcijańskich, starał się nadać nowe znaczenie. Akumulacja bogactwa, ukrywanie zapasów żywności miało być, jego zdaniem, nie tylko wyrazem zła moralnego, lecz także duchowej choroby, której skutkiem było odejście od, czy porzucenie, wspólnoty chrześcijańskiej. Praktykowanie dobroczynności, z kolei, miało być lekiem służącym ponownej integracji społecznej. Z punktu widzenia wartości tradycyjnych gromadzenie majątku prowadziło do zapewnienia pożądanej samowystarczalności, zaś przejawy hojności traktowano jako doskonałą okazję do podniesienia własnego prestiżu i wzmocnienia pozycji społecznej. Natomiast zgodnie z postulatami Bazylego filantropia powinna wpływać przede wszystkim z bezpośredniej troski o potrzebujących. Przyznanie publicznych zaszczytów, uznanie w oczach współobywateli miało być naturalną konsekwencją pomocy bliźnim, a nie, jak było do tej pory, celem samym w sobie⁵².

Apelując do właścicieli ziemskich i sprzedawców zboża o hojność, uspołecznienie i poczucie sprawiedliwości, Bazyli nie wahał się także odwołać do pojęcia tradycyjnej filantropii, praktykowanej przez pogan, by zawstydzić swych, mało skłonnych do praktykowania dobroczynności, słuchaczy chrześcijańskich. Dla Greków *φιλανθρωπία* oznaczała życzliwość, ludzkość, ludzkie uczucie. Ajschylos jako pierwszy wprowadził teocentryczną koncepcję pojęcia filantropii, w której to koncepcji bóg odnosi się z miłością do ludzi, jest filantropijny w stosunku do ludzkości. Skoro zaś ludzie powinni naśladować boga, filantropia stała się także koncepcją antropocentryczną. Jako powszechnie pożądana cnota filantropia mogła przybierać rozmaite formy, zaś samo jej pojęcie służyło do akcentowania różnych treści⁵³. Zdaniem cesarza Juliana, filantropia zakładała stosowanie umiarkowanej kary, wykorzystywanej zawsze w celu poprawy karanego, troskę o potrzebujących, wspólne czerpanie z dóbr naturalnych tego, co zrodziła ziemia, dzielenie się pieniędzmi z dobrymi i złymi, troskę o więźniów oraz gościnność w stosunku do żebraków i obcokrajowców. Winą za ubóstwo, jak przekonywał cesarz, nie należy obarczać bogów, lecz jego źródeł należy dopatrywać się w nienasyconej chciwości ludzi zamożnych⁵⁴. W swoim rozumieniu pojęcia filantropii Julian akcentował

⁵² Por. Van Dam, *Kingdom*, s. 47-49.

⁵³ Por. Aeschylus, *Prometheus vinctus* 123-124, tłum. S. Srebrny: Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, Kraków 1952, 172. Zdaniem D.J. Constantelosa (*The Hellenic background and nature of patristic philanthropy in the early Byzantine era*, w: *Wealth and poverty in early Church and society*, ed. S.R. Holman, Brookline Massachusetts 2008, 190-197), na którego rozważania, dotyczące treści związanych z klasycznym pojmowaniem pojęcia filantropii, powołuję się tutaj, idee Platona i Arystotelesa zrodziły przekonanie o „naturalności etycznego impulsu i o potrzebie troski o potrzebujących”. Z kolei stoicy i cynicy w pojęciu filantropii akcentowali zwłaszcza pokrewieństwo istniejące między ludźmi.

⁵⁴ Apelując o konieczność praktykowania filantropii, Julian odwoływał się przede wszystkim do tradycji stoickiej, a zwłaszcza do koncepcji naturalnego pokrewieństwa między ludźmi, oraz do przekonania, zgodnie z którym bogactwo rodzi się z ludzkiej chciwości, por. *Epistula ad sacerdotem*

nierozerwalny związek istniejący między aktywnie pielęgnowaną społeczną troską o potrzebujących a rzeczywistym zaangażowaniem religijnym⁵⁵⁵. Dla dużej części jego współwyznawców związek ten nie był jednak tak oczywisty, skoro ubogich nie dostrzegali nawet kapłani pogańscy. Ten fakt, jak sugerował cesarz, zrozumieli chrześcijanie, którzy poprzez praktykowanie dobroczynności wzmocnili swą pozycję i zwiększyli liczbę swych wiernych⁵⁶.

Bezpośrednie odwołanie do praktykowanej przez pogan filantropii poprzedził Bazyl nawiązaniem do złotego wieku, obrazem żyjących w pokoju i dzielących się pożywieniem zwierząt. Towarzyszył mu powtarzany przez stoików argument, według którego sam rozum powinien być dla słuchaczy odpowiednią motywacją do podzielenia się własnymi zasobami żywności⁵⁷. Następnie przeszedł Bazyl do ukazania działalności charytatywnej pogan jako praktyki godnej naśladowania:

„Wstydzmy się tego, co poganie opowiadają o miłosierdziu (φιλάνθρωπα διηγήματα)! U niektórych z nich prawo, ożywione miłością ludzi (νόμος φιλάνθρωπος), tworzy dla całego liczego ludu jeden stół i wspólne pożywanie, prawie jedno ognisko rodzinne”⁵⁸.

Chrześcijańscy słuchacze Bazylego powinni jednak pamiętać przede wszystkim o własnej tradycji. Ideał życia realizowany przez pierwszą gminę chrześcijańską, dla której wszystko było wspólne – „dusza, strój, wspólny stół, nierozdzielne braterstwo, miłość nieudawana, tworząca z wielu jedno ciało i różne dusze w jedną duszę składająca”⁵⁹, powinien służyć za ostateczny argument przemawiający na korzyść aktywnej pomocy potrzebującym. Do pochwały dobroczynności wykazywanej przez pogan dołączył zatem Bazyl przekonanie o wyższości nakazów chrześcijańskich i przykładów biblijnych, które swój doskonały wyraz znalazły w osobie Józefa, idealnego patrona i żywiciela. Idąc za jego wzorem zamożni właściciele ziemscy powinni podzielić się pożywieniem ze starcem, tak jak Józef nakarmił Jakuba, odstąpić od gniewu i pożywić nieprzyjaciela, jak Józef postąpił wobec swych braci, zapłakać nad młodym człowiekiem, obciążonym trudami, jak Józef nad Beniaminem. Gdyby natomiast zmagali się z pokusą chciwości, prowadzącą do porzucenia miłości bliź-

289a-292b, transl. W.C. Wright: *Letter to a Priest*, w: *The Works of the Emperor Julian*, II, s. 298-307; Daley, *Building*, s. 436.

⁵⁵ Por. B. Daley, *Buliding*, s. 435-437.

⁵⁶ Por. Julianus Imperator, *Epistula ad sacerdotem* 305c-d, ed. Wright, II, s. 336-339. Grzegorz z Nazjanzu w planach działalności dobroczynnej cesarza dostrzegał próbę naśladowania instytucji charytatywnych i filantropii chrześcijańskiej, zob. *Oratio* 4, 111, PG 35, 648C, tłum. *Mowy wybrane*, s. 107.

⁵⁷ Por. Daley, *Building*, s. 446-447.

⁵⁸ *Homilia dicta tempore famis* 8, PG 31, 325A, tłum. Sinko, s. 100.

⁵⁹ Tamże, PG 31, 325AB.

niego, powinni, naśladować Józefa, kuszonego przez żonę Potifara, zachować wierność Bożym przykazaniom, jak Józef Potifarowi⁶⁰.

Gromadzenie bogactwa, niechęć do dzielenia się nim z potrzebującymi jest, zdaniem Bazylego, nie tylko wyrazem społecznej niesprawiedliwości, odrzuceniem rozumu jako zasady regulującej postępowanie zamożnych i zapewniającej pewną równowagę społeczną, lecz przede wszystkim odejściem od nauczania Chrystusa, którego nie wahał się Bazyli ukazywać jako „filozoficznego mędrca”⁶¹. Wspominając młodzieńca, który po rozmowie z Jezusem odszedł zasmucony, stwierdził autor, że z powodu zamiłowania do bogactwa i troski o opinię tłumu wzgardził on zbawiennymi naukami otrzymanymi od „prawdziwego nauczyciela” (ὁ ἀληθινὸς διδάσκαλος)⁶². Nieco dalej dodawał, że zamożni słuchacze nie chcą przyjąć łaski od „wielkiego lekarza dusz” (ὁ μέγας τῶν ψυχῶν ἱατρός), który chce ich uczynić doskonałymi przez porzucenie rzeczy najbardziej doczesnych⁶³. W innym miejscu natomiast radził być posłusznym mędrcom (σοφός) i wierzyć dobremu doradcy (σύμβουλος), który „przez nas stał się ubogim, abyśmy Jego ubóstwem się wzbogacili”⁶⁴. Na koniec apelował także o zachowanie wdzięczności, bez względu na okoliczności, w jakich znaleźliby się kiedykolwiek jego słuchacze, wobec prawdziwego dobroczyńcy (εὐεργέτης)⁶⁵.

To do czego starał się Bazyli nakłonić zarówno właścicieli ziemskich, jak i sprzedawców zboża, to praktykowanie chrześcijańskiej dobroczynności (εὐποιία), wynikającej nade wszystko z ewangelicznego nakazu miłości bliźniego, i dążenie dzięki niej do zdobycia dobrej sławy (φιλοτιμία), z której owoców będzie można czerpać zarówno w życiu obecnym, jak i, w stopniu o wiele większym, w przyszłym⁶⁶. Gdyby jednak perswazyjne zabiegi Bazylego nie spotkały się z przychylnym przyjęciem ze strony mieszkańców Kapadocji, pozostał mu na koniec argument decydujący, którym była groźba Sądu Ostatecznego. Obraz sądu poprzedził Bazyli serią pytań retorycznych, nie tylko podważających celowość zabiegów podejmowanych w celu zwiększania zasobów materialnych, lecz także potępiających niewłaściwe ich wy-

⁶⁰ Por. tamże; Holman, *The Hungry*, s. 349-350.

⁶¹ Por. Daley, *Building*, s. 444.

⁶² *Homilia in divites* 1, PG 31, 280A, tłum. Sinko, s. 71.

⁶³ Tamże, PG 31, 281A, tłum. Sinko, s. 72; *Quod Deus non est auctor malorum* 3, 5 i 9, PG 31, 333B, 337CD i 349D, tłum. Sinko, s. 106, 109 i 117.

⁶⁴ *Homilia in divites* 9, PG 31, 304C, tłum. Sinko, s. 86.

⁶⁵ Bóg jako dobroczyńca, por. Basilius, *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 6, PG 31, 276A, tłum. Sinko, s. 67; *Homilia in divites* 9, PG 31, 304AC, tłum. Sinko, s. 85-86; *Homilia dicta tempore famis* 5, PG 31, 316C, tłum. Sinko, s. 94; *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 344C, tłum. Sinko, s. 113.

⁶⁶ Por. *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 3, PG 31, 265CD, tłum. Sinko, s. 62; *Homilia in divites* 8, PG 31, 301A, tłum. Sinko, s. 84.

korzystanie, akumulację bogactwa wynikającą tylko i wyłącznie z pobudek egoistycznych. W pewnym momencie autor zapytał wprost:

„Dlaczego postępujesz bezprawnie? Czemu gromadzisz rękoma nieurodzaj?”⁶⁷.

Następujący później obraz pozbawionego miłosierdzia bogacza stanowi jakby antytezę przywołanego wcześniej obrazu dobroczyńcy⁶⁸. Podczas gdy idealny patron, otoczony przez grono tych, których wspierał w życiu doczesnym, spotyka się z uznaniem i jako pierwszy dostępuje zbawienia, stojący przed obliczem Boga chciwiec słucha oskarżeń skrzywdzonych przez siebie współobywateli. Na sądzie tym, jak przekonywał Bazyli, nic, co miało znaczenie w życiu doczesnym, a zatem ani majątek, ani władza, ani zaszczyty, ani wpływy, ani umiejętności przekonywania, ani panujący obecnie system prawny, nie będą miały żadnego znaczenia:

„Cóż wtedy uczynisz? Jakich najmiesz obrońców? Jakich świadków stawisz? Jak przeciągniesz na swoją stronę sędziego, nie dającego się oszukać? Nie ma tam mówcy sądowego (ὁῖτωρ), nie ma przekonywujących słów, które by mogły podejść prawdę sędziego; nie towarzyszą ci pochlebcy, ani pieniądze, ani waga twej godności. Opuszczony przez przyjaciół, opuszczony przez pomocników, bez rzecznictwa, bez obrony, będziesz zostawiony we wstydzie, ponury, przygnębiony, osamotniony, pozbawiony wolności słowa (ἀπαρρησίαστος)”⁶⁹.

Angażując się w aktywną pomoc ofiarom suszy, apelując do mieszkańców Kapadocji o podobną postawę oraz, w skali ogólnej, o zmniejszenie skutków istniejących nierówności ekonomicznych, Bazyli nie zmierzał, jak się wydaje, do zmiany współczesnych sobie warunków społecznych. W jego wystąpieniach nie należy się jednak dopatrywać obrony panującego systemu społecznego, ani tym bardziej interesów klasy rządzącej. niesprawiedliwość i nierówność, jak zaznaczył I. Karayannopoulos, nie oznaczała dla niego naturalnego stanu rzeczy i w tym kontekście Bazyli ich nie akceptował. To co mógł zrobić jako przywódca kościelny i przewodnik duchowy, to nie tyle całkowicie je wyeliminować, ile wykorzystać je dla dobra ogółu wiernych⁷⁰. Jego

⁶⁷ *Homilia in divites* 6, PG 31, 296A, tłum. Sinko, s. 80-81.

⁶⁸ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 3, PG 31, 265, tłum. Sinko, s. 62.

⁶⁹ *Homilia in divites* 6, PG 31, 296B, tłum. Sinko, s. 81; por. Van Dam, *Kingdom*, s. 49.

Por. I. Karayannopoulos, *St Basil's social activity: principles and praxis*, w: *Basil of Caesarea*, t. I, s. 388-390. J.P. Fedwick (*The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979, 40-41) dodaje, że działania podjęte przez Bazylego podczas klęski suszy oraz późniejsze zaangażowanie w powstanie ośrodków miłosierdzia chrześcijańskiego jak z jednej stro-

postawa wynikała bowiem ze stale powtarzanej konieczności ukierunkowania, tak myśli, jak i działań, na właściwy cel ziemskiej egzystencji, a zatem na dostąpienie zbawienia i osiągnięcie życia wiecznego. Z tej perspektywy mógł Bazyli nawet w przejawach oczywistej niesprawiedliwości, jaką był ogromny kontrast między sferą bogactwa, a biedy, dostrzegać okazje do praktykowania cnót i troski o zbawienie.

Majątek dla zamożnych, zaś ubóstwo dla biednych służy bowiem, jak argumentował, doświadczeniu i wybadaniu dusz. Biednych upominał, by nie upadali na duchu, unikali rozpacz, pokładali nadzieję w Bogu, tak jak zachował ją Eliasza, Daniel, czy Mojżesz, i, by na wzór Hioba, wytrwali trochę w nieszczęściu⁷¹. Bogatym przypominał, że dobra materialne mogą stać się prawdziwą drogą prowadzącą do uświęcenia, pod warunkiem, że dysponujący nimi kierować się będą miłością bliźniego. Dostrzeganie potrzebujących i udzielanie im skutecznej pomocy traktował Bazyli jako obowiązek społeczności na wszystkich bogatych⁷². W pojęciu Bazylego, jak zauważył D. Waclawik, jałmużna „nie ogranicza się tylko do prywatnego datku”, lecz celem jej powinno być podejmowanie „działalności społecznej, zmierzającej do zlikwidowania biedy”⁷³. Zarówno bogatych, jak i biednych wzywał do zachowania postawy stałej wdzięczności wobec Boga. Uświadamiał biednym, że zawsze mogą oni spotkać biedniejszych od siebie, którym także z ich strony należy się pomoc⁷⁴. Bogatych nakłaniał, by zdali sobie sprawę, kim są, od kogo otrzymali majątek, i doceniali fakt, że to nie oni „naprzykrzają się cudzym duszom, ale inni oblegają ich”⁷⁵.

Zaangażowanie, jakim wykazał się Bazyli, organizując pomoc ofiarom suszy, wypływało przede wszystkim z rzeczywistego posłuszeństwa naka-

ny były „żywym protestem wobec inercji rządu”, tak z drugiej „były kamieniem milowym w zabezpieczeniu większej niezależności Kościoła od państwa”.

⁷¹ Por. *Homilia dicta tempore famis* 5-6, PG 31, 316-321, tłum. Sinko, s. 94-96. W innym miejscu dodawał Bazyli, że bieda jest dla ubogich próbą ich cierpliwości, zob. *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 7, PG 31, 276, tłum. Sinko, s. 68.

⁷² To, co szczególnie piętnował Bazyli, to fakt, że bogaci w ogóle nie dostrzegali biednych. „Ty spoglądasz na złoto, a na brata nie patrzysz – wołał – i poznajesz stempel monety i odróżniasz fałszywą od dobrej, ale brata w potrzebie nie poznajesz.” I pytał: „Jakże ci mam stawić przed oczy cierpienia biedaka?” (*Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 3-4, PG 31, 268BC, tłum. Sinko, s. 63). W innym miejscu zaś dodawał: „Jak długo żyłeś, oddając się przyjemnościom życia i opływając w zbytek, nie zmuszałeś się, by nawet popatrzyć na ubogich” (*Homilia in divites* 8, PG 31, 301A, tłum. Sinko, s. 84). Analizując zagadnienia poruszone przez Bazylego oraz jego starania, by nakłonić bogatych do zwrócenia uwagi na biednych, S.R. Holman (*The Hungry*, s. 361) zauważa, że cała *Homilia dicta tempore famis* jest „a particular example of the call to a theatrical gaze for the purpose of reordering civic into religious meaning”.

⁷³ Por. Waclawik, *Uświęcenie*, s. 98, przyp. 35.

⁷⁴ *Homilia dicta tempore famis* 6, PG 31, 320-321, tłum. Sinko, s. 96-97.

⁷⁵ *Homilia in illud: „Destruam horrea mea”* 2, PG 31, 264, tłum. Sinko, s. 61; tamże 6, PG 31, 276A, tłum. Sinko, s. 67-68.

zom ewangelicznym⁷⁶. Równocześnie też mogło być wyrazem przeświadczenia, jakie żywił on na temat roli i zadań kapłanów⁷⁷. W liście konsolacyjnym skierowanym do mieszkańców Neocezarei, wspominając sylwetkę zmarłego biskupa, Muzoniusza, którego postrzegał jako wzór przywódcy kościelnego, stwierdził:

„Zmarła teraz twoja najpiękniejsza ozdoba; kościół jest zamknięty, wasze zgromadzenia są posępne, święty synod tęskni za przywódcą, mistyczne słowa czekają na tłumacza, dzieci na ojca, starsi na towarzysza, urzędnicy na kierownika, lud na patrona (προστάτην), ci, którym brakuje na utrzymanie, żywiciela (τροφέα)”⁷⁸

Idealnym biskupem, zdaniem Bazylego, jest zatem ten, który nie tylko troszczy się o wiarę swoich wiernych, lecz staje się także obrońcą ich interesów i praw oraz opiekunem wszystkich potrzebujących⁷⁹.

Działalność dobroczynna, jaką podjął wówczas Bazyl, znalazła swój wyraz nie tylko w bezpośredniej służbie ofiarom suszy, lecz także, czego świadectwem pozostają wspomniane homilie, w próbach ponownego zdefiniowania tradycyjnego systemu zaszczytów związanych z pojęciami euergetyzmu i filantropii⁸⁰. Dla osiągnięcia tego celu sięgnął po najlepsze dostępne mu narzędzie, jakim dla każdego doskonale wykształconego przedstawiciela elity intelektualnej była retoryka. Posługując się sztuką perswazji, Bazyl przemawiał jednak przede wszystkim jako biskup chrześcijański, który, jak to ujął B. Daley, zmierzał do „promocji całkowicie chrześcijańskiej wersji klasycznego, filozoficznego życia: życia, którego istotę stanowi prawowita wiara i kult chrześcijański, które dąży do wzrostu w chrześcijańskiej kontemplacji, życia wspieranego przez niezbędne praktyki ascetyczne i nabycie chrześcijańskiej cnoty, życia cechującego się, na poziomie społecznym i publicznym, w sposób dramatycznie konkretny, chrześcijańską *philanthropia*, wykazywaną zwłaszcza poprzez troskę o ubogich”⁸¹. Posługując się obrazami i pojęciami, które wyrastały z tradycyjnej koncepcji filantropii i praktykowanego euergetyzmu, Bazyl nie tylko nie tracił z oczu perspektywy chrześcijańskiej, lecz w niej dostrzegał ideał rzeczywistego miłosierdzia, którego cel wykraczał daleko ponad wąsko zakrojoną, gdyż ograniczoną ramami życia doczesnego, klasycznie realizowaną dobroczynność. I obraz idealnego patrona – żywiciela i odwołanie do, pozytywnie tu ocenianej, filantropii praktykowanej przez pogan, i wresz-

⁷⁶ Por. J. Naumowicz, *Instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada”*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 126-127.

⁷⁷ Por. Karayannopoulos, *St Basil's*, s. 376.

⁷⁸ Basilius, *Epistula* 28, 2, PG 32, 308C, tłum. R.J. Deferrari, w: Basil, *Letters*, t. 1, Cambridge Mass. 2000, 164-166.

⁷⁹ Por. Fedwick, *The Church*, s. 51-53.

⁸⁰ Por. Van Dam, *Kingdom*, s. 49.

⁸¹ Por. Daley, *Building*, s. 438-439.

cie nawiązanie do dobrze znanego toposu chciwości, która zrodziła własność prywatną i bogactwo, zawsze służy Bazylemu do zaakcentowania treści chrześcijańskich i transformacji pojęć tradycyjnych, wzbogaconych duchem ewangelicznej miłości.

SOCIAL ASPECTS OF BASIL'S CHARITABLE ACTIVITY DURING THE FAMINE OF 369

(Summary)

During the famous famine of 369 Basil, a renown priest of Caesarea, was not hesitant to take up leadership and to successfully face a severe food shortage, which posed a major threat to the inhabitants of Cappadocia. His friend, Gregory of Nazianzus, was careful to point out that Basil's involvement in the crisis took up a form of gathering the poor, distribution of food to the needy and, far and foremost, alleviation of spiritual suffering caused by hunger of words. In dealing with the wealthy landowners who used to hide grain in their granaries and with the merchants profiteering from this food shortage all he could do was to rely on his rhetorical persuasiveness. In a few sermons (*Homilies* 6, 8, 9, and also, probably, 7) he issued an appeal to the rich notables to make their grain available to the poor. The vast range of his arguments involved several issues like, to mention only a few, a dignity of human person, private ownership, proper attitude to wealth as such, importance of traditional system of honors connected with the conception of civic euergetism and pagan philanthropy. Basil was eager to make his audience realize the fact that wealth was not given for pleasure but should be reasonably managed and serve as a tool to help the poor and to diminish the scale of social injustice. He also argued that the care of the poor was deeply rooted in the Christian teaching (commandment of love) and practice (observed especially in the first Christian community) and was the best way to gain eternal reward.

Ks. Piotr SZCZUR
(Lublin, KUL)

JAN CHRYZOSTOM A DUSZPASTERSTWO OSÓB NIE MÓWIĄCYCH PO GRECKU

Na mocy słów Chrystusa, „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19; por. Mk 16, 15), każdy chrześcijanin powinien być keryksem – głosicielem i nauczycielem Dobrej Nowiny. Keryks (katecheta) zaś powinien przekazywać w sposób jasny i zrozumiały prawdy wiary i zasady moralne, które poznał i przyjął¹. Istotny zatem jest język, w którym keryks głosi Dobrą Nowinę. Jest sprawą powszechnie znaną, że Jezus Chrystus na co dzień posługiwał się językiem aramejskim i w takim języku nauczał tłumy oraz rozmawiał ze swoimi uczniami². Jednakże ewangelіści przekazali Jego nauczanie w języku greckim – języku kultury cesarstwa rzymskiego³. W ten sposób, przez spisanie Ewangelii w języku greckim, poniekąd zainicjowali dysputę dotyczącą akomodacji lingwistycznej w procesie ewangelizacji oraz znaczenia tłumaczeń i przekładów w upowszechnianiu Dobrej Nowiny⁴. Ponadto kulturowy i terytorialny podział *Imperium Romanum* wyraźnie określił dwie podstawowe przestrzenie językowe, obejmujące cesarstwo: grecką na Wschodzie oraz łacińską na Zachodzie⁵, i niejako zmusił głosicieli Ewangelii do posługiwania się tymi językami. Takie jednak spojrzenie na sprawę bardzo upraszcza i spłyca problem, ponieważ wielu ludzi żyjących na Wschodzie nie rozumiało lub źle rozumiało język grecki, a wielu żyjących na Zachodzie cesarstwa nie rozumiało łaciny. Wydaje się, że taki stan rzeczy powodowały trzy czynniki: 1) słabe rozpowszechnienie greki i łaciny na terenach podbitych i włączonych do cesarstwa; 2) kosmopolityzm dużych miast, który ułatwiał pluralizm językowy; 3) trwanie mieszkańców wsi przy tradycyjnych językach i dialektach.

¹ Por. E. Materski, *Katecheta*, EK VIII 1014-1015.

² Por. E. Dekkers, *L'Église devant la Bible en langue vernaculaire. Ouverture de principe difficultés concrètes*, w: *The Bible and Medieval Culture*, red. W. Lourdaux – D. Verhelst, Louvain 1977, 1-2; *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 70-77.

³ Por. *Wstęp do Nowego Testamentu*, s. 70.

⁴ Zwraca na to uwagę A. Lang w swej dysertacji doktorskiej: *Pismo Święte w przekładach Eugeniusza Dąbrowskiego (1901-1970)*, Warszawa 2010, 21-59 (*Tłumaczenie Pisma Świętego a teorie przekładu*).

⁵ Szerzej na temat tekstów: *Vetus Latina i Vulgata* zob. L. Vaganay – C.B. Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris 1986, 50-55.

Problem ów stał się szczególnie ważny w IV wieku, gdy chrześcijaństwo zostało zaakceptowane przez cesarstwo jako *religio licita* (od 313 r.), a zwłaszcza gdy stało się ono z woli cesarza Teodozjusza I Wielkiego (379-395)⁶ religią państwową⁷, odkąd to chrześcijanie nie tylko nie byli już prześladowani z powodu wyznawania wiary w Chrystusa, lecz nawet byli zachęceni do gorliwego jej szerzenia, gdyż jedność religijna stała się istotnym czynnikiem budowania jedności politycznej i społecznej państwa⁸.

Jan Chryzostom, wielki kaznodzieja Kościoła Wschodniego, o którego doświadczeniach i praktykach pastoralnych będzie mowa w niniejszym opracowaniu, pochodził z Antiochii Syryjskiej⁹. Tam też w 386 r. otrzymał święcenia kapłańskie¹⁰ i działał jako kapłan do 397 roku. Pod koniec r. 397 został wyznaczony przez cesarza Arkadiusza na urząd biskupa Konstantynopola¹¹,

⁶ Szerzej na temat Teodozjusza Wielkiego zob. W. Ceran, *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003 (szczególne znaczenie ma prezentacja polityki religijnej Teodozjusza, tamże, s. 48-78).

⁷ Kluczowe znaczenie ma tu dekret *Cunctos populos* ogłoszony przez cesarza Teodozjusza Wielkiego dnia 28 II 380 r., por. *Codex Theodosianus* XVI 1, 2: Imperatores Gratianus Valentinianus et Theodosius, *Edictum ad populum Urbis Constantinopolitanae*, ed. T. Mommsen, SCH 497, Paris 2005, 114: „Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate credamus. Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. III Kal. mar Thessalonicae Gratiano A. et Theodosio A. I cons.”.

⁸ Szerzej na ten temat zob. K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.

⁹ Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 16.

¹⁰ Od końca 380 lub początku 381 r., Chryzostom był diakonem. Święceń udzielił mu biskup Melecjusz, por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCH 341, Paris 1988, 110; Kelly, *Złote usta*, s. 49; C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002, 60. Na prezbitera został wyświęcony na początku 386 r., lecz nie wcześniej niż 15 lutego. Odnośnie daty święceń zob. Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1: *Antiochien*, München 1929, 180; L. Brottier, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, SCH 433, Paris 1998, 11; Kelly, *Złote usta*, s. 49, 65; Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, s. 60-61.

¹¹ Według synaksarionu Konstantynopolańskiego (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinesi*, ed. H. Delehay, w: *Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, Bruxellis 1902, 312-313) Jan Chryzostom został biskupem 15 XII 397 r., zaś według Sokratesa 26 lutego 398 r. (HE VI 2, 11, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 313, Iun SCH 505, Paris 2006, 262-264: „Χειροτονηθεὶς οὖν πρὸς τὴν τῆς ἐπισκοπῆς ἱερῶσύνην ἐνθρονίζεται τῇ εἰκάδι ἔκτῃ τοῦ Φεβρουαρίου μηνὸς, ὑπατεία τῇ ἐξῆς, ἣν ἐπετέλουν ἐν μ ν τῇ Ῥώμῃ ὁ βασιλεὺς Ὀνώριος, ἐν δ τῇ Κωνσταντινουπόλει Εὐτυχιανὸς, ὁ τότε τῶν βασιλέων ὑπαρχος”).

gdzie działał do r. 404, kiedy to został skazany na wygnanie i musiał opuścić swą stolicę biskupią, do której już nigdy nie powrócił¹². Posługujący się językiem greckim Chryzostom, sprawując posługę w dwóch wielkich miastach wyjątkowo kosmopolitycznych – Antiochii i Konstantynopolu, niejednokrotnie stawał wobec problemu ewangelizacji osób nie mówiących po grecku. Odzwierciedlenie tego problemu można odnaleźć zarówno w jego kazaniach, których zachowało się ponad osiemset (uznawanych za autentyczne), jak i katechezach.

W niniejszych rozważaniach, zostaną poddane analizie wypowiedzi Jana Chryzostoma, które rzucają nieco światła na problem duszpasterstwa wiernych nie posługujących się językiem greckim. Wykażą one także – jak się wydaje – iż Jan Chryzostom był świadomy tego problemu oraz wskażą środki, jakie przedsięwziął, by mu zaradzić. W przedstawionych analizach zostanie uwzględniony nie tylko czas działalności Chryzostoma w Antiochii i Konstantynopolu, lecz także ostatni etap jego życia – okres wygnania, który wydaje się być istotnym dla prezentowanej problematyki. Oczywiście, w okresie tym Antiocheńczyk nie wygłaszał już kazań, ani katechez, jednakże pisał listy, w których wyraźnie obecny jest dylemat ewangelizacyjny związany z Kościołem gockim¹³.

W opracowaniu niniejszym nie chodzi o negowanie ograniczeń lingwistycznych Jana Chryzostoma, które mocno podkreślał E. Dekkers w opublikowanej 30 lat temu pracy pt.: *Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de saint Jean Chrysostome*¹⁴, ani o podjęcie polemiki z Dekkers'em,

Data podana przez Sokratesa jest powszechnie przyjmowana, por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 464-465, oraz Kelly, *Złote usta*, s. 117, gdzie autor, chociaż powołuje się na Sokratesa, wymienia datę 26 stycznia 391 r. (sic!)).

¹² Por. Kelly, *Złote usta*, s. 261-264.

¹³ Aspekt misjonarski posługi pasterskiej Jana Chryzostoma został omówiony w: Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 2: *Constantinopel*, München 1930, 326-333 (Chrysostomus und die Heidenmission); zob. też J. Dumortier, *Saint Jean Chrysostome et les missions*, „Les Missions Catholiques” NS 5 (1955) 358-366.

¹⁴ Por. *Ecclesia orans. Mélanges patristiques de A.G.H. Hamman*, ed. V. Saxer = „Augustianum” 20 (1980) 119-129. E. Dekkers, rozpatruje ograniczenia lingwistyczne Jana Chryzostoma w formie – można powiedzieć – „negatywnej”. Świadczy o tym sam tytuł jego pracy, który można przetłumaczyć: *Spoleczne i językowe granice duszpasterstwa liturgicznego św. Jana Chryzostoma*. Osąd Dekkera przedstawia się następująco: Jan Chryzostom zwraca się przede wszystkim do elity społeczno-kulturowej, a zatem posługującej się językiem greckim, kiedy zaś swe słowa kieruje do Syryjczyków, posługujących się językiem syryjskim (w Antiochii) lub Gotów posługujących się językiem gockim (w Konstantynopolu), to również mówi do pewnej elity, do słuchaczy bogatych, wykształconych i – podobnie jak on sam – doskonale zhellenizowanych, zaś dla innych jego język jest mało komunikatywny. W przedstawionych wnioskach Dekkera wyraźnie odczuwa się nutę krytyki Jana Chryzostoma, jednak jego osądy nie są całkowicie negatywne, co pokazuje następująca konkluzja (*Limites sociales et linguistiques*, s. 122-123): „Ainsi on a nettement l'impression que le prédicateur d'Antioche, l'évêque de Constantinople, s'est toujours adressé avant tout, sinon uniquement, à une élite sociale et culturelle, et de langue grecque. Pour les autres, il a une attitude charitable et affectueusement condescendante, mis peu communicative. [...] Ce serait un anachro-

lecz o przedstawienie rzeczywistych rozmiarów tych ograniczeń, które przecież praktycznie odnoszą się do każdego keryksa, i generalnie rzecz ujmując, każdego katechety i nauczyciela. Najbardziej interesujący wydaje się jednak fakt, iż Jan Chryzostom działający na przełomie IV i V wieku był ich całkowicie świadomy i szukał sposobów, by im zaradzić.

I. JAN CHRYZOSTOM – ANTIOCHEŃSKI KAPŁAN WOBEC WIERNYCH MÓWIĄCYCH PO SYRYJSKU

Antiochia stanowiła pewnego rodzaju tygiel kulturowy i narodowościowy, w którym wzajemnie przenikały się elementy greckie, macedońskie, syryjskie, fenickie, judaistyczne, arabskie, perskie, armeńskie, egipskie i inne pochodzenia wschodniego¹⁵. Wraz z rzymskim zjednoczeniem politycznym i ujednoliceniem kulturalnym przebiegającym pod znakiem kultury greckiej, środowisko Antiochii uległo pewnej unifikacji, jednak bez utraty swego oryginalnego charakteru. W tak ukształtowanej Antiochii z jednej strony daje się zauważyć jedność kultury helleńskiej, utrzymanej w stosunku do rzymskiego Zachodu, z drugiej zaś różnorodność etniczną z mocno zakorzenionymi elementami kultur narodowościowych¹⁶. Z tego względu na antiocheńskich zgromadzeniach liturgicznych pojawiali się nie tylko słuchacze przesiąknięci kulturą hellenistyczną i posługujący się na co dzień językiem greckim, lecz także chrześcijanie wierni swym tradycjom narodowościowym i lingwistycznym¹⁷.

Jan Chryzostom był świadomy tego problemu. Wiedział, że pewna grupa mieszkańców Antiochii posługuje się wyłącznie językiem syryjskim, oraz że na liturgii organizowanej w miejskich kościołach, jako goście z zewnątrz najczęściej pojawiali się nie mówiący po grecku syryjscy chrześcijanie z podantiocheńskich wiosek. Interesujące informacje na ten temat można znaleźć w 19. homilii z cyklu *Ad populum Antiochenum*¹⁸, wygłoszonej prawdopodobnie w niedzielę przed Wniebowstąpieniem Pańskim 387 roku¹⁹. Homilię

nisme de lui en faire un reproche. Mais on ne peut manquer de constater, sinon une déficience, du moins une limite²⁰.

¹⁵ Por. G. Haddad, *Aspects of social life in Antioch in the Hellenistic-Roman period*, Chicago 1949, 117; O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, OCA 201, Roma 1976, 30.

¹⁶ Por. E. Will, *Romano-orientali centri*, w: *Enciclopedia Universale dell'Arte*, t. 12, Firenze 1964, 51; Pasquato, *Gli spettacoli*, s. 31.

¹⁷ Szerzej na temat sytuacji społecznej i kulturowej (w tym lingwistycznej) na terenie Syrii w IV w., por. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, ThH 42, Paris 1977, 235-253 (Origine sociale et culture des moines); V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeńskiego (431)*, tłum. J. Dembska, przedmowa P. Miquel, red. nauk. M. Starowieyski, ŻM 22, Kraków 1999, 187-191.

¹⁸ Uczeni są zgodni, że homilie te wygłoszone były na początku 387 r., por. W. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom, provenance: reshaping the foundations*, OCA 273, Roma 2005, 260.

¹⁹ Por. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 260.

te Chryzostom rozpoczął od pochwały mieszkańców okolicznych wiosek, których życie znał i podziwiał, tłumnie przybyłych, by dołączyć w czasie liturgii do społeczności miejskiej, mimo, iż słabo rozumieli język, w którym sprawowano liturgię i mówiono w kościele:

„Dzisiejszy dzień bowiem uważam za bardzo wielkie święto z powodu obecności naszych braci, którzy dziś upiększyli nasze miasto i ozdobili nasz kościół. Ludność to, językiem syryjskim od nas oddalona, w wierze z nami zgodna; ludność żyjąca w spokoju, wiodąca żywot skromny i czcigodny”²⁰.

Po zauważeniu obecności syryjskich wieśniaków, złotousty kaznodzieja pochwalił życie mieszkańców okolicznych wsi, wolne od wszelkiego zbytku²¹ i zła, skromne oraz naznaczone ciężką pracą, związaną z nakazem Boga – Stwórcy, skierowanym do człowieka, aby uprawiał i doglądał ogrodu Eden (por. Rdz 2, 15):

„U tych mężów przecież nie ma widowisk bezecności, ani wyścigów konnych, ani niewiast nierządnych, ani reszty wrzawy miejskiej, lecz wszelki rodzaj rozpusty jest wypędzony, a wszędzie kwitnie wielka skromność. Przyczyną tego jest pracowite ich życie, a za szkołę cnoty i umiarkowania mają uprawę roli, zajęcie, które Bóg wprowadził w nasze życie przed wszystkimi innymi”²².

W homilii tej, w dość długim rozważaniu²³, kaznodzieja przeciwstawia też „głupocie” (ἄνοια)²⁴ miejskich filozofów pogańskich „mądrość” (σοφία) ich wiejskich sąsiadów²⁵. Chociaż wśród Syryjczyków nie można było

²⁰ Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 188, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 72.

²¹ Por. tamże 19, 1, PG 49, 190, Sinko, s. 75: „Nie ma u nich niewiast zbytkujących, nie ma ozdabiania szat, ani barwiczek i podkreśleń czernidłem, lecz wszelkie takie zepsucie obyczajów jest wygnane. [...] Nie ma u nich namaszczenia się wonnościami, podniecającego umysł, lecz ziemia, wydająca rośliny, mądrzej od wszelkiego perfumiarza dostarcza im różnorodkiej woni kwiatów. Dlatego razem z duszą i ciałą ich cieszą się czystym zdrowiem, ponieważ wypędzili od siebie wszelki zbytek i wygnali złe potoki pijaństwa, a jedzą tylko tyle, aby żyć”.

²² Tamże 19, 1, PG 49, 188-189, Sinko, s. 72-73.

²³ Por. tamże 19, 1, PG 49, 189-190.

²⁴ Grecki rzeczownik ἄνοια przyjmuje (*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, 193) następujące znaczenia: „nierozum, głupota, nierozsądek; pl. głupstwo, szaleństwo”; zob. też G.W.H., Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 147: „folly; distress of mind, despair”; H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1958, 145.

²⁵ Por. tamże 19, 1, PG 49, 189, Sinko, s. 74: „Umieją oni i o Bogu tak filozofować, jak Bóg przykazał. I gdybyś wziął któregoś z filozofów pogańskich i przyprowadził go teraz na środek (a raczej teraz nie można znaleźć żadnego), gdybyś więc wziął jednego z tych wieśniaków i otworzywszy księgi dawnych filozofów, przeszedł takowe, i to, co ci teraz odpowiadają, porównał z tym, co tamci wtedy filozofowali, i rzecz zbadał, zobaczyłbyś, jak wielka jest mądrość (σοφία) tych, a jak wielka głupota (ἄνοια) tamtych”; tamże 19, 2, PG 49, 190, Sinko, s. 75: „Niech się więc zawstydzą

spotkać filozofów z długimi brodami, okrytych charakterystycznymi dla nich płaszczami (*pallium*), a ich zwyczaje różniły się od zwyczajów zhellenizowanych Antiocheńczyków, to jednak ich życie było nacechowane mądrością i zdrowym rozsądkiem²⁶. Choć nie znali oni języka greckiego, to jednak ich umysły i dusze były pełne mądrości. Dlatego Chryzostom posuwa się nawet do nazwania ich „prawdziwymi filozofami”. Na ten temat mówi też w jednej z katechez chrzcielnych:

„Nie patrzmy na to, że [syryjscy wieśniacy] mają inną mowę, ale starajmy się zrozumieć mądrość ich dusz, pojmijmy głębię ich myśli, choć ją wyraża barbarzyński język”²⁷ [...]. Zwracając uwagę na ich strój i język, nie pomijajmy ich cnoty. Uczmy się od nich anielskiego życia i mądrości. Odrzucili oni bowiem wielki zbytek i wygody miasta, pożywają to, co jest niezbędne dla podtrzymania życia, spędzając czas na śpiewaniu hymnów i modlitw, naśladowując w ten sposób życie samych aniołów”²⁸.

Interesujące jest, że razem z syryjskimi wieśniakami do Antiochii przybyli ich duszpasterze, mieszkający razem ze swymi wiernymi na wsiach w pobliżu Antiochii, którzy dzielili swój czas pomiędzy nauczanie wiernych, a uprawę roli. Chryzostom wyraża zadowolenie z ich przybycia i wygłasza pochwałę na ich cześć, podziwiając ich życie wypełnione pracą fizyczną. Podkreśla przy tym, że ich życiowa filozofia daleka jest od stylu życia mieszkańców Antiochii:

„A każdego z tych tu obecnych mógłbyś widzieć bądź to zaprzęgającego woły oracza, prowadzącego pług i tnącego głęboką bruzdę, bądź wstępującego na ambonę (ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβαίνοντα βῆμα)²⁹ i przeorującego dusze

poganie, niech się zasłonią i ukryją wraz ze swoimi filozofami i ich mądrością marniejszą od wszelkiej głupoty!”

²⁶ Por. tamże 19, 1, PG 49, 189, Sinko, s. 73: „Oni to przede wszystkim uprawiają najlepszą filozofię, pokazując swą cnotę nie w ubraniu, lecz w przekonaniu. Toteż filozofowie pogańscy w niczym nie są lepsi od aktorów na scenie i w igraszkach mimów, którzy nie mogą pokazać nic więcej oprócz płaszcza, brody i reszty ubrania; ci zaś przeciwnie, gruntownie pożegnali się ze wszystkim, z kijem, brodą i resztą rekwizytów i ozdobili swoją duszę naukami prawdziwej filozofii, i to nie tylko naukami, lecz także samymi czynami. I jeżeli zapytasz kogoś z tych ludzi, żyjących na roli i zmęczonych motyką i pługiem, o dogmaty, nad którymi świeccy filozofowie wiele się natrudzili i wiele zużyli słów, a nie potrafili powiedzieć nic zdrowego, on ci na wszystko odpowie dokładnie z wielką mądrością”.

²⁷ Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 2, ed. A. Wenger, Sch 50bis, Paris 1970, 248, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, U źródeł katechumenatu I (= ŻrKat 1), Lublin 1993, 109-110.

²⁸ Tamże 8, 4, Sch 50bis, 249-250, ŻrKat 1, 110.

²⁹ Zwrot: ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβαίνοντα βῆμα, T. Sinko (tamże) przetłumaczył: „wstępującego na święte wzniesienie”. W przekładzie tym konieczne było dokonanie korekty, gdyż sformułowanie „święte wzniesienie” jest niejasne i wieloznaczne. Z kontekstu wypowiedzi wynika, że chodzi tu po prostu o „ambonę”. Grecki rzeczownik βῆμα przyjmuje (Abramowiczówna, t. 1, s. 432) następujące znaczenia: „1. krok, stąpanie, chód; 2. stopa, jako miara długości; 3. stopień, szczebel, siedzenie;

podwładnych; bądź to wycinającego sierpem ciernie z ziemi, bądź słowem oczyszczającego dusze z grzechów. Nie wstydzą się bowiem pracy, jak nasi mieszkańcy miasta, lecz wstydzą się lenistwa”³⁰.

Wydać się jednak, że Syryjczycy pojawiający się na liturgii sprawowanej w antiocheńskich kościołach nie byli witani z wielkim entuzjazmem przez wiernych posługujących się językiem greckim. Na podstawie wypowiedzi Jana Chryzostoma można przypuszczać, że byli przez nich traktowani jako nieokrzestani prostacy. Pogardę budził też ich sposób ubierania się. Z tego względu kaznodzieja apelował do greckojęzycznych chrześcijan Antiochii:

„Nie pogardzajmy więc nimi [tj. syryjskimi wieśniakami] na podstawie ubrania, lecz podziwiamy ich sposób myślenia! Bo cóż za pożytek z zewnętrznej przyrodziewy, gdy dusza jest ubrana nędzniej od wszelkiego żebraka? Męża należy chwalić i podziwiać nie z powodu szat, a raczej także nie z powodu ciała, ale z powodu duszy. Zdejmij szatę z ich duszy, a zobaczysz jej piękność i bogactwo ze słów, z przekonań i z całego ustroju obyczajów”³¹.

Podobnie w czasie obchodów święta męczenników, których groby (*martyria*)³², znajdujące się w pobliżu Antiochii, przyciągały tłumy ze wszystkich stron, kaznodzieja uznał za słuszne z góry uciąć uprzedzenia słuchaczy, posługujących się językiem greckim, wobec ludności miejscowej mówiącej po syryjsku:

„Nie zwracaj uwagi na ich barbarzyński język, lecz ma ich dusze [pełne] filozofii. Jaką korzyścią jest dla mnie mówienie tym samym językiem, skoro

4. wzniesienie, trybuna”; por. Lampe, s. 295: „A. step, going; hence 1. gait; 2. *met.* way of life; 3. pace; as *measure of length*; B. platform; 1. rostrum; 2. tribunal of *magistrate*; 3. hence, *met.* legal business; judicial authority of a *bishop*; C. eccl. 1. tribune, chancel, sanctuary of *church* (i.e. raised platform whereon stood altar and seats of *bishop* and other clergy, for whom access to it was exclusively reserved); of sanctuaries of *martyrs*; likened to place of Christ's session with apostles because of arrangement of *presbyters' seats* on either side of *bishop's chair*; hence; 2. the clergy; of pagan ‘clergy’ instituted by *Julian*; 3. pulpit, placed in middle of church or nearer altar, from which Gospel and Epistle were read and sermons preached; D. (Manich.) focal object of ceremony at which passion of Moses was commemorated, and theme of Judgement emphasized, before judgement-seat containing picture of Moses and Manich. scriptures”; Liddell-Scott, s. 314: „I. 1. step, pace; footfall; gait; 2. step, as a measure of length; 3. metaph. step, ‘moment’; II. 1. step, seat; 2. a. raised place or tribune to speak from in a public assembly; etc; b. tribunal of a magistrate; 3. base, pedestal”. Szerzej na ten temat zob. J. Dauvillier, *L’ambon ou bēma dans les textes de l’Église chaldéenne et de l’Église syrienne au Moyen Âge*, „Cahiers Archéologiques” 6 (1952) 11-30; R.G. Coquin, *Le «bēma» des églises syriennes*, „L’Orient Syrien” 10 (1965) 443-474.

³⁰ Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 189, Sinko, s. 73.

³¹ Tamże 19, 1, PG 49, 190, Sinko, s. 75.

³² Por. K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, 260-261 (Martyrion); B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Martyrion*, EK XI 1476-1477.

myśli są podzielone? Jaką stratą jest dla mnie mówienie innym językiem, gdy jest jedność w wierze?”³³

Zacytowane powyżej wypowiedzi Antiocheńczyka są wyraźną pochwałą mądrości wieśniaków, którzy przez zhellenizowanych mieszkańców Antiochii powszechnie uznawani byli za ludzi prymitywnych. Wydaje się, że pochwała Syryjczyków nie jest tylko zwykłym wyróżnieniem i dowartościowaniem „dobrych prostaków”, których moralność przewyższała obyczaje ludzi cywilizowanych, lecz przede wszystkim jest echem pozytywnych doświadczeń Jana Chryzostoma, zdobytych w środowisku syryjskich mnichów, zamieszkujących podantiocheńskie pustelnie, gdyż u jednego z nich nasz autor spędził cztery lata, przed objęciem posługi w Kościele antiocheńskim³⁴. Obecność mieszkańców wsi stanowiła dla Chryzostoma okazję do ukazania mieszkańcom miasta wyższości tego, co wewnętrzne i duchowe, nad tym, co zewnętrzne i przyziemne; tego, co niewidzialne, nad tym, co widzialne. Serdeczna pochwała Syryjczyków wskazuje też na istniejące w środowisku miejskim uprzedzenia społeczno-kulturowe wobec mieszkańców wsi³⁵. Przytoczone teksty wskazują też na fakt, że Jan Chryzostom, pomimo iż posiadał helleńskie wykształcenie³⁶ i przesiąknięty był kulturą grecką, to jednak był dość krytyczny w stosunku do wartości przekazywanych przez kulturę hellenistyczną i niejako przeciwstawił ją „filozofii” prostych Syryjczyków.

Na uwagę zasługuje fakt, iż złotousty kaznodzieja pozytywnie wypowiadał się o ludziach nie mówiących po grecku, nie tylko wówczas, gdy miał bezpośredni kontakt z nimi, lecz również w sytuacjach, gdy nie byli oni obecni w kościele w czasie wygłaszania kazania. Przykładem mogą być refleksje Jana Chryzostoma zawarte w komentarzu do jednego z Psalmów³⁷, gdzie nic nie

³³ Joannes Chrysostomus, *De sanctis martyribus* 1, PG 50, 646, przekład własny.

³⁴ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, 18-21, Sch 341, 108-110.

³⁵ Większość z cytowanych powyżej wypowiedzi Jana Chryzostoma przywołuje również E. Dekkers (*Limites sociales et linguistiques*, s. 120-121), jednak wykorzystuje je jako podstawę do wyrażania ostrego osądu duszpasterstwa Antiocheńczyka: „Le prédicateur se sert d’eux [des paysans – P.Sz.] comme d’un tremplin pour inculquer à ses ouailles citadines l’austérité des moeurs dont le paysan est supposé donner l’exemple [...]. Le prédicateur s’intéresse surtout aux citadins grecs auxquels il parle et dont il se sait compris; les campagnards syriens auront sans doute remarqué à ses gestes, à sa physionomie, à quelques paroles qu’ils auraient pu comprendre, l’attention et la sympathie qu’il leur témoigne, mais ils devront se contenter de ces miettes tombées de la table”. Jednakże te odczucia przypisywane Chryzostomowi, wydają się być przesadzone, a nawet naciągane.

³⁶ Chryzostom był uczniem największego retora swej epoki – Libaniosa, który – według Sozomena (HE VIII 2, 2, GCS NF 4, Berlin 1995, 350) – chciał uczynić go swoim następcą, gdyby nie został chrześcijaninem.

³⁷ Do dziś trwa dyskusja na temat gatunku Chryzostomowych *Objaśnień Psalmów* (*Expositiones in Psalmos*, PG 55, 39-154, 167-498). Niektórzy uczeni uważają, że są to homilie, inni, że są to komentarze. Wydaje się jednak bardzo prawdopodobne, że pierwotnie były one wygłoszone jako homilie, a następnie zostały przeredagowane i skompletowane jako systematyczny wykład egzegetyczny, i w takiej formie przetrwały do naszych czasów, por. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques*

wskazuje na to, by wśród słuchaczy znajdowali się obcokrajowcy, nie znający języka greckiego, lub by objaśnienie to było skierowane do odbiorców nie mówiących po grecku:

„Nawet jeśli jest to Scyta czy Sarmata, a mimo to dokładnie zna prawdy wiary i wierzy w to samo, w co ty wierzysz, niech będzie ci bliższy nawet od tego, który jest zrodzony z tej samej matki, co ty. Odróżniamy barbarzyńcę od tego, który nim nie jest, na podstawie następujących kryteriów: nie ze względu na język, ani na pochodzenie, lecz ze względu na treść jego myśli i [zawartość] duszy”³⁸.

II. JAN CHRYZOSTOM – BISKUP KONSTANTYNOPOLA WOBEC WSPÓLNOTY GOTÓW W STOLICY CESARSTWA

Jan Chryzostom jako biskup Konstantynopola musiał podjąć niezmierny trud duszpasterzowania wśród ludności gockiej. Objęcie Gotów opieką duszpasterską było zadaniem dość trudnym, gdyż między mówiącym po grecku biskupem, a Gotami posługującymi się swym językiem rodzimym istniała duża bariera językowa, a ponadto część Gotów wyznawało chrześcijaństwo w formie ariańskiej³⁹. Nie zwracając uwagi na te trudności, biskup Jan przekazał Gotom jeden z kościołów Konstantynopola⁴⁰, wyznaczył przebiterów, diakonów⁴¹ i lektorów znających język gocki, aby pełnili służbę Bożą w tym

du Psautier (III-V^e siècles), t. 1: *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, OCA 219, Roma 1982, 129-130; Kelly, *Złote usta*, s. 100. Szerzej na ten temat zob. R.C. Hill, *Chrysostom's Commentary on the Psalms: Homilies or tracts?*, w: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, red. P. Allen – R. Canning – L. Cross – B.J. Caiger, t. 1, Brisbane 1998, 301-317.

³⁸ Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* 143, 3, PG 55, 461, przekład własny.

³⁹ W niniejszym opracowaniu pod pojęciem „arianizm” rozumie się wyznanie dominujące w tym czasie wśród Gotów; nie wskazuje się na konkretny odłam arianizmu, gdyż trudno byłoby nazywać wszystkich Gotów homejczykami lub anomejczykami, por. M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, 105-106; Kelly, *Złote usta*, s. 155; M. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, 246, przyp. 4.

⁴⁰ Najprawdopodobniej był to kościół pod wezwaniem Pawła Wyznawcy – biskupa Konstantynopola w latach 337-339, 341-342, 346-351, który z powodu ortodoksji został usunięty z urzędu i wygnany do Kukuzy i tam zamordowany, por. M. Simonetti, *Paolo di Costantinopoli*, NDPAC III 3852-3853. Kościół ten został wzniesiony przez biskupa Macedoniusza († 360), a następnie, po sprowadzeniu do Konstantynopola przez cesarza Teodozjusza Wielkiego jego relikwii (ok. 381), poświęcony Pawłowi Wyznawcy, zob. Dekkers, *Limites sociales et linguistiques*, s. 121; Kelly, *Złote usta*, s. 152 i 155.

⁴¹ Wydaje się, że liczba ortodoksyjnych przebiterów i diakonów gockich obecnych w Konstantynopolu nie była zbyt duża, gdyż Jan Chryzostom sprowadzał ich z Galacji od biskupa Leonejusza z Ancyry, por. Theodoretus, HE V 31[32], 2, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, GCS NF 5, Berlin 1998, 331.

kościół⁴² oraz założył katolicki klasztor gocki⁴³, przez co ustanowił „ośrodek” duszpasterstwa Gotów⁴⁴. Działania Chryzostoma zmierzające do objęcia opieką pasterską Gotów przebywających w Konstantynopolu⁴⁵, opisał Teodoret z Cyru w swej *Historii Kościoła*:

„Widząc rzeszę Scytów⁴⁶, schwytaną w sieć arian, sam zastanawiał się nad tym jakim sposobem ich «wyłowić». Wysłał im naprzeciw mówiących tym samym językiem prezbiterów, diakonów i odczytujących im boskie pisma [tj. lektorów], wyznaczył jeden kościół, i dzięki nim schwycił wielu wprowadzonych w błąd. On sam często udawał się tam, by porozmawiać przez tłumacza, który znał oba języki; zaś tych, którzy potrafili rozmawiać, przygotowywał do tej roli. Nieustannie czyniąc to w mieście, przywrócił życie wielu wprowadzonym w błąd, ukazując im prawdę nauki apostołów⁴⁷”.

Z przytoczonego powyżej tekstu wynika, że Jan Chryzostom dość często przybywał do kościoła Gotów i za pomocą tłumacza wygłaszał do nich homilie. W zbiorze pism Jana Chryzostoma zachowała się tylko jedna homilia wygłoszona w kościele Gotów⁴⁸ między kwietniem 402 a latem 403 roku⁴⁹. Z tytułu

⁴² Najprawdopodobniej sprawowali oni liturgię i wygłaszali homilie zarówno w języku gockim jak i greckim. Taki stan rzeczy zdaje się potwierdzać informacja Sozomena, że niejaki Selinas – ariański biskup Gotów „umiał wygłaszać w kościele kazania nie tylko w ich ojczystym [tj. Gotów] języku, ale i po grecku”, por. Sozomenus, HE VII 17, 12, GCS NF 4, 326, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 491.

⁴³ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 207, PG 52, 726-727. Klasztor ten został założony obok kościoła gockiego. Por. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 259-260.

⁴⁴ M. Salamon (*Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 258) analizując sytuację kościelno-polityczną w Konstantynopolu po objęciu przez Chryzostoma tronu biskupiego, dochodzi do wniosku, że fundacja ta powstała ok. 398 r.

⁴⁵ Por. Stachura, *Heretycy*, s. 106. Misją katolicką objęci byli Goci zamieszkali nie tylko w Konstantynopolu, lecz także poza granicami cesarstwa, zwłaszcza na Krymie.

⁴⁶ Na temat utożsamiania Gotów ze Scytami, jako ludami zajmującymi tereny na północ od Morza Czarnego, zob. P.J. Heather, *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991, 44-45.

⁴⁷ Theodoretus, HE V 30[31], 1-2, GCS NF 5, 330, przekład własny. Do zacytowanego powyżej tekstu Teodoreta nawiązuje również Dekkers (*Limites sociales et linguistiques*, s. 121-122), jednak zauważa, że Teodoret bezpodstawnie przenosi zwyczaje panujące w „górkich miasteczkach” jego diecezji, na rzeczywistość „wielkich metropolii”, w których wszyscy powinni znać język elit.

⁴⁸ Por. *Homilia habita postquam presbyter Gothus* (CPG 4441, 9), PG 63, 499-510. Wielu uczonych uważa, że głównym celem tej homilii było pozyskanie dla katolicyzmu Gotów wyznających arianizm, por. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 466; G. Albert, *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.*, Paderborn 1984, 174-175; Kelly, *Złote usta*, s. 155.

⁴⁹ Większość uczonych datuje tę homilię na okres wielkanocny 399 r., por. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 269; Dekkers (*Limites sociales et linguistiques*, s. 121) jest zdania, że homilia ta została wygłoszona ok. święta Epifanii. Jednak wyraźne aluzje do pogromu Gotów, który miał miejsce w Konstantynopolu 12 VII 400 r., wskazują, że wygłoszenie homilii należy umieścić po tym wydarzeniu. M. Salamon po dokładnej analizie jej treści i umieszczeniu jej w kontekście

homilii wynika, że Chryzostom, pomimo iż był biskupem Konstantynopola, pozwolił, aby gocki prezbiter wygłosił w swoim języku homilię jako pierwszy. Wydaje się, że postępując w ten sposób złotousty kaznodzieja z jednej strony chciał uzmysłwić mieszkańcom Konstantynopola posługującym się językiem greckim, że w głoszeniu Ewangelii żaden język nie ma wyłączności ani pierwszeństwa, z drugiej zaś chciał podkreślić radość, jaką powinien odczuwać każdy chrześcijanin widząc, że Ewangelia Chrystusa rozprzestrzenia się w różnych językach, nawet powszechnie uznawanych za barbarzyńskie.

Niektóre partie wypowiedzi Chryzostoma potwierdzają, że wśród wiernych, obecnych wówczas w kościele, znajdowali się też Grecy, gdyż np. kaznodzieja wyjaśnia słuchaczom, dlaczego wyróżnił barbarzyńców i przemawiał do nich w obecności Greków⁵⁰:

„Niech nikt nie sądzi, że jest to hańbą dla Kościoła, że barbarzyńcy są obecni wśród nas i że jesteśmy gotowi, aby do nich mówić: jest to bowiem ornament Kościoła i ozdoba, dowód mocy zawartej w wierze”⁵¹.

M. Salamon jest zdania, że „przyływ wrogości wobec Gotów po buncie Gainasa, przyczynił się do ponownego narastania rezerwy wobec ich Kościoła”⁵². W tym kontekście zrozumiałe stają się słowa Chryzostoma, który w ten sposób chciał zarówno wyróżnić Gotów, jak i złagodzić niechęć do nich ze strony Greków⁵³, a także – na co zwraca uwagę M. Salamon – ustrzec

historycznym, słusznie zaproponował datę późniejszą, zob. M. Salamon, *Kilka uwag w sprawie chronologii homilii św. Jana Chryzostoma wygłoszonej w kościele gockim*, w: *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa Prof. W. Cerana*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Łódź 2007, 517-523; Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 256.

⁵⁰ Dekkers (*Limites sociales et linguistiques*, s. 122) jest zdania, że kazanie to Chryzostom wygłosił do Greków, a tylko niektóre jego partie dostosował nieco do żołnierzy gockich obecnych w kościele: „[...] l'évêque prêche pour les Grecs et leur tient une harangue fort bien adaptée à leurs besoins et très peu aux militaires goths dans l'assemblée”.

⁵¹ Joannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 1, PG 63, 501, przekład własny.

⁵² Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 258.

⁵³ Por. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 259: „Mówca [tj. Jan Chryzostom] był z pewnością świadomy tego, jak niechętnie, a nawet wrogo nastawieni byli jego rodacy do Gotów”. Wydaje się, że echo tej wrogości można odnaleźć w homilii *In illud: Pater meus usque modo operatur* (CPG 4441, 10). W homilii tej jest mowa o tym, że pewien biskup przybył z Galacji zrezygnował z wygłoszenia homilii po negatywnej reakcji ludu (Greków) obecnego w Wielkim Kościele Konstantynopola. Można domniemywać, że był to jakiś biskup gocki (przecież z Galacji – jak już wspomniano – Jan Chryzostom sprowadzał duchownych, którzy obsługiwali gocki kościół św. Pawła; por. przypis nr 40), który przybył do stolicy. Chryzostom usiłował załagodzić sytuację i odrzucenie tego biskupa przypisał zbytniemu przywiązaniu słuchaczy do niego, a nie niechęci względem Gotów. Jednocześnie wyraził przekonanie, że nie chce podejrzewać u swych wiernych takich uprzedzeń: „Następnie, gdy bratu naszemu przybyłemu z Galacji, któremu zarówno ze względu na prawo Kościoła nakazujące tak przyjąć obcokrajowca, jak i ze względu na uhonorowanie czci-godnej siwizny, ustąpiliśmy miejsca, aby wygłosił kazanie, odeszliście wydając okrzyki, strasznie

ich przed ewentualnym włączeniem się do pogańskich kultów rzymskich⁵⁴. Odnosząc się zaś do nauczania Gotów w ich ojczystym języku, złotousty kaznodzieja zwraca uwagę Grekom, aby w tym fakcie nie widzieli „hańby dla Kościoła”, lecz przede wszystkim dostrzegli jego sukces i triumf, gdyż dobra nowina przekroczyła – i to znacznie – granice językowe i kulturowe, których filozofia grecka nigdy nie była w stanie pokonać. W tym kontekście złotousty kaznodzieja odnosi się z ironią do filozofów helleńskich, i mówi, że „nawet we śnie tego sobie nie wyobrażali ci spośród Hellenów, którzy zapuszczają brodę, a na placu przepędzają laską ludzi wchodzących im w drogę i potrząsają kędziorami włosów na głowie ukazując oblicze bardziej podobne do lwa niż do człowieka”⁵⁵. Ta krytyka „mędrców” greckich – podobnie jak w 19. homilii *Ad populum Antiochenum* – miała podkreślić wyższość „prostego” chrześcijaństwa nad „uczonym” pogaństwem oraz sukces jaki odniósł Kościół przekraczając granice ekumeny.

Włączenie do Kościoła barbarzyńskiego ludu gockiego i umożliwienie mu sprawowania liturgii w języku narodowym było dla Chryzostoma okazją do krytyki Hellenów, uznających swój język za najważniejszy. W tym kontekście Chryzostom rozszerza pojęcie barbarzyńców i do ich grona zalicza Abrahama i Mojżesza⁵⁶. Przypomina też swoim słuchaczom, że pierwszymi ludźmi, którzy oddali hołd nowonarodzonemu Chrystusowi, byli barbarzyńcy – królowie-magowie, którzy udali się do Judei⁵⁷. W ewangelicznych mędrcach, których Chryzostom uznaje za barbarzyńców i wyznawców szczególnie bezbożnej religii⁵⁸, widzi on figurę barbarzyńskich Gotów. Mówiąc o „bezbożności” mędrców Antiocheńczyk najprawdopodobniej miał na myśli nie pogaństwo Gotów, lecz herezję ariańską. Magowie pozostawili w odległej ojczyźnie swe rodziny, przyjaciół oraz krewnych i przybyli z północy na południe⁵⁹, by oddać po-

cierpiąc, jakbyście już od dłuższego czasu byli dręczeni przez głód i tak tęsknili za naszą mową” (Joannes Chrysostomus, *In illud: Pater meus usque modo operatur* 1, PG 63, 511-512, przekład własny).

⁵⁴ Por. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 259.

⁵⁵ Joannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 1, PG 63, 501, tłum. M. Salamon w: tenże, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 248.

⁵⁶ Por. tamże 2, PG 63, 502.

⁵⁷ Por. tamże 5, PG 63, 507.

⁵⁸ Por. tamże 3, PG 63, 504, tłum. M. Salamon w: tenże, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 252: „[...] barbarzyńcy, lecz nie zwykli barbarzyńcy, a magowie reprezentujący bezbożność w szczególnie twardej postaci”.

⁵⁹ W Ewangelii według św. Mateusza (2, 1) jest mowa o tym, że mędrcy przybyli ze Wschodu. Chryzostom mówi, że magowie wędrując z Persji do Palestyny szli z północy na południe (*Homilia habita postquam presbyter Gothus* 5, PG 63, 508), a przecież Persja położona jest na wschód od Palestyny. Wydaje się jednak, że Antiocheńczyk miał na myśli szlak handlowy prowadzący z Mezopotamii do Palestyny, który na odcinku Syryjskim (który najprawdopodobniej znał) prowadził z północy na południe.

kłon prawdziwemu Bogu – Jezusowi, przez co porzucili dawną bezbożność⁶⁰. Magowie byli prowadzeni przez gwiazdę, jednak gdy przybyli do „miasta królewskiego” (tj. Jerozolimy), gwiazda znikła im z oczu. Wówczas zaczęli kierować się pouczeniami, jakie otrzymali w stolicy (por. Mt 2, 4-9). Gdy ruszyli w drogę gwiazda ponownie ukazała się im i zaprowadziła ich prosto do nowonarodzonego Dziecięcia (por. Mt 2, 9)⁶¹. Podobnie uczynili Goci: opuścili swą ojczyznę i przybyli z północy na południe – do „miasta królewskiego” (tj. do Konstantynopola), a pouczeni w stolicy prawdziwą nauką porzucili arianizm i przyjęli wiarę nicejską.

Chryzostom podkreśla, że wędrówka mędrców za gwiazdą opierała się na ich wiedzy astrologicznej, którą zdobyli w swej ojczyźnie. Wprawdzie wiedza ta, nie była dobrem samym w sobie, jednak odegrała kluczową rolę w doprowadzeniu magów do Chrystusa. Wydaje się, że przez te dywagacje złotousty kaznodzieja chciał nawiązać do tradycji ludu gockiego i odnieść się do niej pozytywnie. Wprawdzie tradycja ta – podobnie jak tradycja magów – nie stanowiła dobra samego w sobie, jednak jej kultywowanie – zwłaszcza gdy prowadziło do porzucenia barbarzyńskiej „bezbożności” i przyjęcia prawdziwej wiary – mogło mieć sens i pozytywną wartość. Przez te stwierdzenia nasz autor wyraża swą przychylność i pozytywne nastawienie wobec całego ludu gockiego, choć ma pewne zastrzeżenia do jego błędnej wiary. Goci, wraz ze swą tradycją, niosą balast herezji, lecz tradycja ta nie jest całkiem zła, gdyż pomaga dojść do prawdziwej wiary.

Wydaje się, że Goci wyznania nicejskiego już od pewnego czasu przebywali w Konstantynopolu, jednak nie stanowili odrębnej wspólnoty, która izolowałaby się od Gotów wyznania ariańskiego. Z tego też względu, działania Jana Chryzostoma miały podwójny wymiar: z jednej strony usiłował zatrzymać ortodoksyjnych Gotów w Kościele katolickim i zabezpieczyć ich przed przechodzeniem na arianizm⁶²; z drugiej zaś pragnął pozyskać Gotów wyznania ariańskiego dla wyznania nicejskiego. Z pragnień Chryzostoma wyrażonych w homilii można wyciągnąć wniosek, że na liturgii sprawowanej w kościele św. Pawła byli też obecni Goci wyznania ariańskiego⁶³, a ta sytuacja stwarzała okazję i możliwość nawrócenia ich na wiarę nicejską.

⁶⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 4-5, PG 63, 506-507.

⁶¹ Por. tamże 5-6, PG 63, 507-508.

⁶² Na ten aspekt duszpasterstwa Chryzostoma wśród Gotów zwraca uwagę M. Salamon (*Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 256-257).

⁶³ W starożytności znane było zjawisko odwiedzania kościołów katolickich przez innowierców, por. Sozomenus, HE VIII 5, 1 i 3, GCS NF 4, 357, Kazikowski, s. 531-532: „Jan tymczasem wspaniale zarządzając Kościołem Konstantynopola przyciągał na swą stronę wielu spośród pogan, jak i spośród wyznawców herezji. Garnął się do niego przy każdej sposobności tłum ludzi, już to pragnąc z pożytkiem go posłuchać, już to chcąc go wypróbować. [...] Uważam za dobry moment, abym utrwalił na kartach tego dzieła cudowne wydarzenie, jakie miało miejsce za jego kadencji.

W tym kontekście rozumiała staję się wyrozumiałość Jana Chryzostoma względem Gotów⁶⁴, a zwłaszcza ich konfesji, gdyż w niewielu miejscach homilii nawiązuje do spraw dogmatycznych dotyczących ortodoksji i herezji⁶⁵, unikając w ten sposób polemiki w sprawach wiary⁶⁶. Wydaje się, że tak postępując chciał zachować neutralność w spornych kwestiach teologicznych oraz nie chciał zrazić Gotów wyznania ariańskiego do Kościoła nicejskiego. Niektóre wypowiedzi złotoustego kaznodziei wyrażają nawet zachętę do umiarkowania i powściągliwości w polemice dogmatycznej:

„[...] w jaki zaś sposób, nie dochodzi i nie domagaj się zdania sprawy, bo tam, gdzie Bóg działa, potrzeba tylko wiary i zgody na wyznanie [wiary]”⁶⁷.

Dlatego w homilii Chryzostom nie atakuje Gotów jako wyznawców arianizmu, lecz z wielką troską i uwagą dobiera takie metafory i porównania, które są w tej kwestii neutralne lub nawet przychylne względem ariańskich Gotów.

Z pewnością nie wszyscy Goci obecni w Kościele znali grekę. Gdyby tak nie było, to biskup nie zdecydowałby się na odczytanie lekcji i wygłoszenie homilii w ich ojczystym języku. Czy jednak kazał przełożyć tłumaczowi swą dość długą, improwizowaną i błyskotliwą mowę?⁶⁸ Dekkers twierdzi, że jest to mało prawdopodobne, gdyż wymagałoby to od tłumacza wyjątkowych umiejętności⁶⁹. Należy jednak zauważyć, że Teodoret z Cyru stwierdza, iż taki właśnie był zwyczaj Chryzostoma, gdy przemawiał do Gotów⁷⁰. Ponadto przekazy wczesnochrześcijańskie potwierdzają, że symultaniczne tłumaczenie homilii lub katechez było praktyką stosowaną w Kościele. Przekłady te na ogół były dość luźne, a tłumacz nie musiał przekładać dosłownie wszystkiego, co powiedział kaznodzieja, czy katecheta – pewne partie mógł opuścić, a inne streścić lub sparafrazować⁷¹.

Otóż pewien wyznawca herezji Makedoniosa [...] trafił raz na kazanie Jana, gdy ten pouczał, jak należy pojmować wiarę w Boga; za czym został gorliwym zwolennikiem jego nauki”.

⁶⁴ Por. Kelly, *Złote usta*, s. 156.

⁶⁵ Por. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 246.

⁶⁶ Por. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops. Army, Church, and State in the age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, 167.

⁶⁷ Joannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 3, PG 63, 504, tłum. M. Salamon w: tenże, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 247, przypis nr 8.

⁶⁸ Por. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, s. 169-170.

⁶⁹ Por. Dekkers, *Limites sociales et linguistiques*, s. 121.

⁷⁰ Por. Theodoretus, HE V 30[31], 2, GCS NF 5, 330.

⁷¹ Potwierdzają to zachowane fragmenty syryjskiego przekładu *Katechez* Cyryla Jerozolimskiego. Tłumaczenie dość luźno trzyma się oryginału, a tłumacz pozwala sobie na dokonywanie cięć w tekście (por. CPG 3585, 2). Ponadto w manuskrypcie znajduje się następujący tytuł: „Cyryla arcybiskupa Jerozolimy katecheza XVIII, do φοιτηόμενοι w Jerozolimie, podczas pierwszego tygodnia postu, wygłoszona do Syryjczyków przez tłumacza”, por. W.J. Swaans, *À propos des «Catéchèses mystagogiques» attribuées à saint Cyrille de Jerusalem*, „Le Muséon” 55 (1942) 25.

III. URZĄD I POSŁUGA TŁUMACZA

Warto się też zastanowić nad technicznym problemem lingwistycznym, związanym z komunikacją Jana Chryzostoma, z mówiącymi po syryjsku mieszkańcami wsi. W tym miejscu należy przypomnieć, że złotousty kaznodzieja przez cztery lata przebywał u pewnego pustelnika⁷², prawdopodobnie posługującego się językiem syryjskim. Należy przypuszczać, że w jakiś sposób komunikował się z nim. Dlaczego więc nie zwracał się w języku syryjskim do wieśniaków przybyłych do Antiochii na uroczystości kościelne? Odpowiadając na to pytanie należy zauważyć, że rozmowy między pustelnikami były dość ograniczone. Z tego też powodu można przypuszczać, że Jan Chryzostom mógł znać kilka słów, czy nawet był w stanie skonstruować kilka zdań w języku syryjskim, by w ten sposób komunikować się z syryjskim mnichem, który – swoją drogą – mógł również posiadać pewne podstawy języka greckiego. Zatem Antiocheńczyk mógł posiadać pewien zasób słów syryjskich, które umożliwiały mu prostą komunikację, jednak nie pozwalały na wygłoszenie kazania po syryjsku. Wydaje się, że w obliczu tego problemu, Jan Chryzostom korzystał z pomocy tłumacza, co było rozwiązaniem powszechnie stosowanym i wykorzystywanym w jego czasach, zarówno w administracji cesarskiej⁷³, jak i w Kościele, gdzie tłumacze stanowili ważną grupę, gdyż byli oficjalnymi przedstawicielami Kościoła, pełniącymi specjalną posługę i urząd.

Na temat posługi tłumaczy w Kościele wyraźnie mówią źródła, nawiązujące do funkcjonowania Kościołów lokalnych. Przykładowo, do Kościoła egipskiego odnosi się *Euchologium* Serapiona, w którym zawarta jest między innymi *Modlitwa za biskupa i za Kościół*, w której, obok biskupa, prezbiterów, diakonów, subdiakonów, lektorów, mnichów i dziewic, małżonków – mężczyzn i kobiet oraz dzieci, wymienieni są tłumacze:

„Prosimy też za subdiakonów, lektorów i tłumaczy (τῶν ἐρμηνέων) – daj wytnienie wszystkim pełniącym posługę w Kościele i wszystkim «okaż miłość» (por. 1Tm 1, 16. 18) i miłosierdzie i daj postępowanie”⁷⁴.

Natomiast do życia Kościoła jerozolimskiego odnosi się *Itinerarium Egerii*, w którym również jest mowa o funkcjonowaniu tłumaczy w tym Kościele, w czasach jej pielgrzymowania do Ziemi Świętej (lata 381-384)⁷⁵:

⁷² Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, 18-21, SCh 341, 108-110.

⁷³ Por. Dekkers, *Limites sociales et linguistiques*, s. 127. Przykładowo, w Dioscurias – niewielkim miasteczku na wybrzeżu Morza Czarnego, nie było ich mniej niż 130, por. Plinius, *Naturalis Historia* VI 4, 15, ed. T.E. Page – E. Capps – L.A. Post – E.H. Warmington: Pliny, *Natural History*, t. 2: *Libri III-VII*, Cambridge 1947, 344; szerzej zob. H. Zilliacus, *Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich*, Helsingfors 1935.

⁷⁴ Serapion Thmuitanus, *Euchologium* 11, 4, ed. F.X. Funk, tłum. A. Caba, w: *Konstytucje Apostolskie*, Synody i Kolekcje Praw 2, ŻMT 42, Kraków 2007, 305-306.

⁷⁵ Por. P. Iwaszkiewicz, *Niestrudzona wędrowniczka (wprowadzenie)*, w: *Do Ziemi Świętej*.

„A ponieważ w tej prowincji część ludu zna grekę i syryjski⁷⁶, część zaś tylko grecki, a inna część tylko syryjski, biskup – choć zna syryjski – mówi tylko po grecku, nigdy zaś po syryjsku. Stąd zawsze obecny jest kapłan, który to, co biskup powie po grecku, tłumaczy na syryjski, żeby wszyscy mogli zrozumieć, co się wyklada. Kiedy czyta się lekcje, które trzeba czytać po grecku, zawsze jest ktoś, kto tłumaczy je na syryjski po to, by cały lud był zawsze pouczany. Również i ci, którzy mówią po łacinie, to jest nie znają ani greckiego, ani syryjskiego nie powinni się martwić, bo i oni też są nauczani, gdyż są tu bracia i siostry znający grekę i łacinę, którzy im [wszystko] tłumaczą na łacinę”⁷⁷.

Z przytoczonego powyżej tekstu wynika, że tłumaczenie na język syryjski (aramejski) było dokonywane przez oficjalnego tłumacza, który posiadał dokładnie określone zadania i realizował je w ramach liturgii. Natomiast tłumaczenie na język łaciński było wykonywane na zasadzie wolontariatu, przez znających grekę i łacinę „braci i siostry”.

Zachowały się też fragmenty syro-palestyńskiego tłumaczenia katechez chrzcielnych Cyryla Jerozolimskiego, pochodzące prawdopodobnie z jego czasów⁷⁸. Zawarty w manuskrypcie tytuł: „Cyryla arcybiskupa Jerozolimy katecheza XVIII do φοιτηζόμενοι w Jerozolimie, wygłoszona do Syryjczyków przez tłumacza w pierwszym tygodniu postu”⁷⁹, również potwierdza funkcjonowanie tłumaczy w Kościele jerozolimskim. Tłumaczenie to dość luźno trzyma się oryginału, a tłumacz pozwala sobie na liczne pominięcia, czy streszczenia tekstu.

Interesującym dokumentem poświadczającym funkcjonowanie w Kościele tłumaczy jest też syryjski rytuał opisujący przyjęcie biskupa w mieście episkopalnym⁸⁰. Dokument ten pochodzi prawdopodobnie z Mezopotamii i jest datowany na VI wiek. Szczegółowo opisuje on całą celebrację eucharystyczną, aż do anafory. Oprawa Boskiej Liturgii była grecka. Biskup i archidiakon mówili po

Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.), wybór, wstęp, wprowadzenia i opracowanie P. Iwaszkiewicz, przedmowa M. Starowieyski, OŻ 13, Kraków 1996, 132-133.

⁷⁶ W oryginale łacińskim jest użyte słowo *siriste* (Egeria, *Itinerarium* 47, 3, ed. P. Maraval, SCH 296, Paris 1982, 314. Zapewne chodzi tu o język aramejski, a nie syryjski.

⁷⁷ Egeria, *Itinerarium* 47, 3-4, SCH 296, 314, tłum. P. Iwaszkiewicz, OŻ 13, 226-227.

⁷⁸ Wydanie katechez (CPG 3585, 2): H. Duensing, *Aus den Katechesen des Cyrill von Jerusalem*, w: *Christlich palästinisch-aramäische Texte und Fragmente nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta*, hrsg. H. Duensing, Göttingen 1906, 41-50 (wprowadzenie), 51-62 (tekst syryjski); uzupełnienie: H. Duensing, *Nachlese christlich-palästinisch-aramäischer Fragmente*, w: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1955. Philologisch-Historische Klasse*, Göttingen 1955, 150-152.

⁷⁹ Cyt. za Swaans, *À propos des „Catéchèses Mystagogiques”*, s. 25.

⁸⁰ Dokument ten został opublikowany przez I. Rahmaniego, por. *Vetusta Documenta Liturgica*, *Studia Syriaca* 3, Charfet 1908, 1-4; zob. też L. van Rompay, *Graeco-Syriaca. Enkele beschouwingen over het lot van een linguïstische minderheid in de Christelijke Oudheid*, Leiden 1978.

grecku, jednak byli również obecni diakoni i lektorzy syryjscy. Czytania zawsze były dublowane: po lekturze w języku greckim, ta sama perykopa była odczytywana w języku syryjskim przez lektora lub diakona syryjskiego. Czasami powtarzano werset psalmu, zarówno po grecku, jak i po syryjsku. Niektóre rubryki, jak np. wezwanie diakona, aby katechumeni wyszli z kościoła, były powtarzane po syryjsku przez diakona syryjskiego (jednak tłumaczenie nie było dosłowne). Niestety, biskup nie głosił homilii, co pozbawia nas możliwości zaobserwowania, w jaki sposób przebiegało tłumaczenie improwizowanej mowy⁸¹.

Obecność tłumaczy przy nauczaniu Jana Chryzostoma w Antiochii zdaje się potwierdzać VIII *Katecheza przedchrzcielna*, w której uczestniczyli „liczni przybysze z pobliskiej okolicy”⁸², czyli syryjscy wieśniacy. Złotousty kaznodzieja zapowiada, że musi obficie zastawić stół duchowy, aby w ten sposób odwdziżyć się Syryjczykom za ich trud przybycia do miasta, zaś mówiąc o nich używa trzeciej osoby liczby mnogiej, co świadczyłoby, że zwraca się do mówiących po grecku, a jego słowa są na bieżąco tłumaczone na język syryjski. Wydaje się, że jest to znak realizmu pasterza, który ma świadomość potrzeby posłużenia się tłumaczem, aby głoszone słowo dotarło do tej części jego audytorium, która nie znała greki⁸³. Ponadto, mówiąc o prezbiterach przybyłych razem z mieszkańcami podantiocheńskich wsi, wyraża się w następujący sposób:

„Można zobaczyć, jak każdy z nich stoi przy świętym ołtarzu (παρὰ τὸ βῆμα ἐστῶτα τὸ ἱερόν) i czyta Boże prawa, uczy podwładnych, już to uprawia rolę, lemieszem orząc glebę, rzucając ziarno w jej łono, już to bierze do ręki plug i składa ziarno Bożych nauk w duszach uczniów”⁸⁴.

W przytoczonym tekście można dostrzec ślady aluzji Chryzostoma do tłumacza, który znajdował się blisko βῆμα (termin określający bardziej ambonę, niż sam ołtarz – jak przełożył to ks. W. Kania)⁸⁵ i odczytywał fragmenty Pisma Świętego w języku, którym posługiwali się mieszkańcy wsi⁸⁶.

Oddzielnym zagadnieniem, choć związanym z problemem komunikacji, jest funkcjonowanie w Syrii (w tym w okolicach Antiochii) klasztorów,

⁸¹ W niniejszym opracowaniu oparto się na francuskim przekładzie i komentarzu G. Khouris-Sarkis w: tenże, *Réception d'un évêque syrien au VI^e siècle*, „L'Orient Syrien” 2 (1957) 137-184.

⁸² Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 1, SCh 50bis, 247, ŻrKat 1, 109.

⁸³ Podobną praktykę spotykamy u Augustyna, który chcąc przemówić do mieszkańców Mappali nie znających łaciny, a posługujących się językiem punickim, korzystał z pomocy tłumacza, por. Augustinus, *Epistula* 66, 2, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/2, Vindobonae 1898, 236, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy*, Pelplin 1991, 381: „Jeżeli ludzie z Mappali dobrowolnie przyszedli do Twej społeczności, niech nas wysłuchają obu, a wypowiedzi nasze niech zostaną spisane: my podpiszemy nasze słowa i dla nich przetłumaczymy na język punicki, a ludzie z Mappali wolni od strachu przed władzą niech dobrowolnie wybiorą to, co zechcą”.

⁸⁴ Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 3, SCh 50bis, 249, ŻrKat 1, 110.

⁸⁵ Por. uwagi zamieszczone w przypisie nr 29 niniejszego opracowania.

⁸⁶ Por. podobny fragment w *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 189: „ἐπὶ τὸ ἱερόν ἀναβαίνοντα βῆμα”.

w których przebywali mnisi posługujący się na co dzień różnymi językami⁸⁷. Interesujący przykład funkcjonowania takiego klasztoru znajduje się w *Historia religiosa* Teodoreta z Cyru, w opisie monasteru Publiusza:

„Kiedy mówiący jednym językiem tak się ćwiczyli i współzawodniczyli oraz po grecku chwalili Boga, również tych, którzy posługiwali się językiem miejscowym, ogarnęło pragnienie prowadzenia takiego właśnie sposobu życia. Zbiegło się do niego [tj. do Publiusza] wielu i prosili go, aby ich przyjął do swej trzody i dopuścił do swoich świętych nauk. Publiusz zgodził się, pamiętając o poleceniu, jakie Pan dał świętym apostołom: «Idźcie i nauczajcie wszystkie narody» (Mt 28, 19). Obok istniejącego już domu zbudował inny i w nim polecił im żyć. Wzniósł też świątynię Bożą, w której mieli się zbierać jedni i drudzy z początkiem i końcem dnia, aby hymnem porannym i wieczornym wspólnie oddać chwałę Bogu; podzieleni na dwa chóry we własnym języku na zmianę podejmowali śpiew»⁸⁸.

Z przytoczonego powyżej tekstu jasno wynika, że w klasztorze kierowanym przez Publiusza znajdowali się mnisi zarówno greckojęzyczni, jak i syryjskojęzyczni. Gromadzili się oni w kościele rano i wieczorem. Podzieleni na dwa chóry śpiewali na przemian hymny uwielbienia, przy czym jeden chór śpiewał po grecku, a drugi po syryjsku.

Aleksander Akemeta (zm. ok. 430)⁸⁹ zastosował w swym klasztorze, do którego wstępowali mnisi posługujący się różnymi językami, jeszcze bardziej wyszukane rozwiązanie. Wszystkich mnichów podzielił, ze względu na języki, którymi się posługiwali, na cztery grupy: grecką, syryjską, egipską i łacińską. Następnie te cztery grupy językowe podzielił na osiem chórów i polecił im na przemian śpiewać oficjum⁹⁰. W ten sposób wprowadził „nieprzerwaną doksologię”.

⁸⁷ Por. O. Hendriks, *Les premiers monastères internationaux syriens*, „L'Orient Syrien” 3 (1958) 165-184. E. Dekkers jest zdania (*Limites sociales et linguistiques*, s. 124), że Jan Chryzostom nigdy nie poznał klasztorów tego typu, gdyż w jego pismach powstałych w Antiochii nie ma żadnej wzmianki na ten temat: „[...] si les monastères bilingues ou franchement syriens n'étaient pas rares en Antiochène, il [Jean Chrysostome] ne semble pas qu'il les ait connus: en parcourant ses oeuvres antiochiennes, on n'en trouve guère d'échos”.

⁸⁸ Theodoretus, *Historia religiosa* 5, 5, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SCh 234, Paris 1977, 334-336, tłum. K. Augustyniak: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994, 132-133. Inne przykłady podaje Hendriks, zob. *Les premiers monastères*, s. 165-184.

⁸⁹ Szerzej na temat Aleksandra Akemety zob. A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East*, t. 2: *Early monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 197, Subsidia 17, Louvain 1960, 185-192; Z. Starnawski, *Aleksander*, EK I 324-325; J.M. Sauget, *Alessandro l'Acemeta*, NDPAC I 197-199.

⁹⁰ Por. *Vita et institutum piissimi patris nostri Alexandri* 27, ed. E. de Stoop, PO 6, Turnhout 1980, 678.

Przedstawione powyżej przykłady związane z praktyką duszpasterską Jana Chryzostoma, pozwalają wyróżnić dwie metody nauczania wiernych, nie znających języka greckiego: pierwsza polegała na kierowaniu do obcokrajowców słowa w języku greckim za pośrednictwem tłumaczy, którzy w sposób symultaniczny przekładali wygłaszane kazanie lub katechezę; druga polegała na powierzeniu nauczania duchownym lub katechetom pochodzącym z obcych krajów, aby mogli zwrócić się do konkretnej wspólnoty bezpośrednio w jej własnym języku. Korespondencja Jana Chryzostoma z okresu wygnania dowodzi, że posługa pasterska wśród społeczności, nie posługujących się językiem greckim, była dla niego sprawą istotną. Pomimo, iż przebywał na wygnaniu, którego ostateczny finał z pewnością przeczuwał, ciągle był zatroskany o duszpasterstwo i przyszłość wspólnoty gockiej, o czym w szczególności świadczą jego listy z 404 r. z Kukuzy: jeden z nich skierowany do diakona Teodula⁹¹, drugi zaś wysłany do gockich mnichów⁹². Warto też zwrócić uwagę na jeszcze jedną metodę, zastosowaną przez Chryzostoma w duszpasterstwie Gotów, mianowicie na akomodację kulturową, którą zastosował w cytowanej na początku homilii, wygłoszonej w gockim kościele, starając się szukać punktów stycznych między historią biblijną, a historią i aktualną sytuacją ludu gockiego.

Z doświadczeń duszpasterskich Jana Chryzostoma przebiega lekcja realizmu, z której można wyciągnąć wniosek, że niezależnie od zapału misjonarskiego i sytuacji komunikacyjnej, keryksem (katechetą) nie może być każdy, kto chce. Keryks powinien odznaczać się nie tylko religijną gorliwością, znajomością nauki Kościoła i języka ludu, który chce objąć ewangelizacją, lecz także znajomością mentalności, kultury i rzeczywistości egzystencjalnej odbiorców głoszonego słowa.

JOHN CHRYSOSTOM AND PASTORAL CARE FOR NON- GREEK- SPEAKING PEOPLE

(Summary)

This study offers some examples of John Chrysostom's pastoral care for non-Greek- speaking peasants who lived around Antioch and spoke Syrian, and also the Goths present in Constantinople who spoke Gothic. The analysis of written sourc-

⁹¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 206, PG 52, 726, tłum. W. Kania, PSP 13, 298: „Choć sroży się zima i wzniosła się do szczytu, nie ustają w trudzie ci, co usiłują zniszczyć kościoły w Gocji, rozbiegając się wszędzie. Nie ustawajcie więc i spełniajcie swe obowiązki. Choćby wasza pilność nie dokonała niczego – w co nie wierzę – to i tak dla was dzięki waszym dobrym chęciom postanowił Bóg miłosierny pełną nagrodę. Nie dopuść więc, kochany, do zmęczenia, gdy się starasz i troskasz, i dołóż wszelkiej pilności, aby nie powstały tam bunt i zamieszki”. List ten został napisany w Kukuzy w 404 r.

⁹² Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 207, PG 52, 726-727.

es allowed us to distinguish two main points in teaching the non- Greek- speaking congregation. The first one was based on directing the Word to foreigners in Greek but with a help from interpreters who simultaneously interpreted a homily or catechesis. The second one was based on delegating the teaching to priests or catechists of foreign origin so they could directly address a particular community in their own language. The study also brings to attention the cultural accommodation used by Chrysostom in his homily to Goths.

From John Chrysostom's pastoral experience it can be concluded that, apart from missionary fervour and communication context, not just anyone who was willing could be a keryx. He should show not only a religious zeal, know the Church teachings and the language of people, who he wants to evangelize, but also he should be familiar with mentality, culture and existential reality of recipients of the Word preached.

Ks. Mariusz SZRAM
(Lublin, KUL)

CZTERY ODREBNE RODZAJE CZY CZTERY NIEROZŁĄCZNE ELEMENTY MODLITWY? KONCEPCJA MODLITWY INTEGRALNEJ W UJĘCIU ORYGENESA

Traktat Orygenesa *O modlitwie* (ok. 234 r.)¹ jest wprawdzie dziełem obszerniejszym i bardziej systematycznym, niż utwór pod tym samym tytułem, napisany wcześniej (w ostatnich latach II wieku) przez Tertuliana², nie stanowi jednak opracowania podręcznikowego we współczesnym znaczeniu tego słowa. Podobnie jak cała twórczość Aleksandryczyka, określana mianem teologii poszukującej i hipotetycznej³, jest on próbą zebrania i wstępnego uporządkowania wiedzy na temat modlitwy, dokonaną na podstawie danych biblijnych, komentowanych przy pomocy metody alegorycznej. Zresztą sam temat modlitwy, z racji bezpośredniego związku ze sferą transcendencji, wymykał się precyzyjnym sformułowaniom i przekraczał możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Orygenes, z właściwą sobie pokorą, wyznaje we wstępnej części swojego dziełka:

„[...] rozwodzę się [...] nad rzeczami dla ludzi niemożliwymi, a które dzięki łasce Bożej stają się możliwe, skoro zamierzam wam mówić o modlitwie. Otóż uważam, że do rzeczy niemożliwych ze względu na naszą słabość (τῶν ἀδυνάτων ὅσον ἐπὶ τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν) należy też podanie jasnej i godnej Boga nauki o modlitwie (τὸν περὶ τῆς εὐχῆς ἀκριβῶς καὶ θεοπρεπῶς πάντα λόγον) [...]”⁴.

Spowodowane wspomnianymi wyżej ograniczeniami pewne niekonsekwencje w Orygenesowym wykładzie o modlitwie dotyczą głównie kwestii struktury modlitwy i jej form.

¹ Por. Origenes, *De oratione*, GCS 3, Leipzig 1899, 297-403, tłum. W. Kania, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 99-240.

² Por. Tertullianus, *De oratione*, CCL 1, Turnhout 1954, 256-274, tłum. H. Pietras, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na słowo*, 31-57.

³ Por. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 179-215; L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Myśl Teologiczna 1, Kraków 1994, 50; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin 1997, 7-10.

⁴ Origenes, *De oratione* 2, 1, GCS 3, 298-299, tłum. Kania, s. 103.

1. Dwie klasyfikacje form modlitwy. W swoim traktacie Orygenes dokonuje dwukrotnie klasyfikacji form modlitwy, nie rozstrzygając definitywnie, czy chodzi o różne rodzaje modlitw, czy też o wzajemnie uzupełniające się elementy składające się na jeden akt modlitewny. Podstawą tego podziału jest fragment 1. Listu św. Pawła do Tymoteusza: „Zachęcam przede wszystkim, aby odprowadzono prośby, wezwania, błagania i dziękczynienia za wszystkich ludzi” (1Tm 2, 1). Przywołując po raz pierwszy tę wypowiedź Pawłową, Aleksandryjczyk zdaje się uznawać wspomniane w niej formy (πράγματα) modlitwy za oddzielne jej rodzaje i charakteryzuje je jako: prośbę (δέησις) za siebie samego w sytuacji braku czegoś potrzebnego, wezwanie (προσευχή) w utrapieniu, połączone z wysławianiem (δοξολογία) Boga, błaganie (ἔντευξις) za innych ludzi i dziękczynienie (εὐχαριστία) za otrzymane dobrodziejstwa:

„Jako że w pierwszym Liście do Tymoteusza Apostoł posługuje się czterema słowami, charakteryzującymi cztery formy modlitwy, dobrze będzie po przytoczeniu jego wypowiedzi zobaczyć, czy właściwie rozumiemy znaczenie każdego z czterech wyrażen. Mówi on: «Zachęcam przede wszystkim, aby odprowadzono prośby, wezwania, błagania i dziękczynienia za wszystkich ludzi» itd. «Prośba» (δέησις) jest to sądzę modlitwa kogoś, kto błaga o to, czego mu brakuje; «wezwanie» (προσευχή), to modlitwa połączona z wysławianiem Boga gorętszą duszą i dla uzyskania ukrytych dóbr; «błaganie» (ἔντευξις) jest ufną prośbą za drugich; «dziękczynienie» (εὐχαριστία) jest uznaniem dobrodziejstw połączonym z modlitwą wyrażającą wdzięczność za otrzymane od Boga dary czy też zaznaczeniem wielkości dobroczyny⁵”.

W podziale tym nie ma wyraźnie oddzielonej modlitwy uwielbienia, ponieważ nie występuje ona w tekście Pawłowym, stanowiącym punkt wyjścia klasyfikacji. Wskazuje na nią jednak wzmianka o wysławianiu Boga, które powinno towarzyszyć wezwaniom skierowanym do Boga i zapewnić im skuteczność. Cała powyższa systematyzacja wskazuje na dominującą rolę modlitwy błagalnej: trzy pierwsze rodzaje modlitwy są tylko jej uszczegółowionymi wariantami

⁵ Por. tamże 14, 2, GCS 3, 330-331: „Ἐπεὶ δὲ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ τέσσαρα ὀνόματα κατὰ τεσσάρων πραγμάτων, γειτνιώντων τῷ περὶ τῆς εὐχῆς λόγῳ, ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Τιμόθεον εἴρηται, χρησίμων ἔσται παραθέμενον αὐτοῦ τὴν λέξιν ἰδεῖν <εἰ> ἕκαστον τῶν τεσσάρων, κυρίως ἂν νοούμενον, ἐκλάβοιμεν καλῶς. Λέγει δὲ οὕτως: «παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δέσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων» καὶ τὰ ἐξῆς. Ἦγοῦμαι τοίνυν δέησιν μὲν εἶναι τὴν ἐλλείποντός τι μεθ' ἱκεσίας περὶ τοῦ ἐκείνου τυχεῖν ἀναπεμπομένην εὐχὴν, τὴν δὲ προσευχὴν τὴν μετὰ δοξολογίας περὶ μεζόνων μεγαλοφύστερον ἀναπεμπομένην ὑπὸ τοῦ, ἐντεύξιν δὲ τὴν ὑπὸ παρρησίαν τινὰ πλείονα ἔχοντος περὶ τιναν ἀξίωσιν πρὸς θεόν, εὐχαριστίαν δὲ τὴν ἐπὶ τῷ τετευχέναι ἀγαθῶν ἀπὸ θεοῦ μετ' εὐχῶν ἀνθρομολόγησιν, ἀντειλημμένου τοῦ ἀνθομολογουμένου τοῦ μεγέθους ἢ τῷ εὐεργετηθέντι μεγέθους φαινομένου τῆς εἰς αὐτὸν γεγενημένης εὐεργεσίας”, Kania, s. 144-145.

mi. Wiąże się to z charakterem traktatu Orygenesa, którego myślą przewodnią jest uzasadnienie sensowności praktykowania modlitwy prośby, skoro Bóg jest wszechwiedzący i zna z góry ludzkie potrzeby⁶.

W końcowej części traktatu *O modlitwie* Aleksandryjczyk powraca do tematu form modlitwy. Tym razem nie przedstawia ich jako oddzielnych rodzajów modlitwy, ale widzi w nich kolejne części lub elementy strukturalne (τόποι), wchodzące – jego zdaniem – w skład każdej poprawnej modlitwy chrześcijańskiej. Podział ten jest o tyle istotny, że funkcjonuje do dzisiaj zarówno w teologii życia duchowego, jak i w praktyce modlitewnej, oznaczając podstawowe rodzaje modlitw, które mogą funkcjonować oddzielnie, ale także łączyć się w jeden modlitewny akt⁷. Według Orygenesa, odwołującego się do danych biblijnych, każda modlitwa powinna składać się z czterech stałych elementów. Stanowią je kolejno: uwielbienie Boga (δοξολογία), dziękczynienie powszechne i osobiste (εὐχαριστία κοινὴ καὶ ἰδίᾳ), błaganie (ἐξομολόγησις καὶ αἵτησις) o duchowe uleczenie i o odpuszczenie grzechów, oraz prośba o wzniosłe, duchowe dary (περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων αἵτησις) dla krewnych i przyjaciół:

„Uważam też za wskazane zwrócić uwagę na składowe części modlitwy i tak ukończyć rozprawę. Myślę, że istnieją cztery części modlitwy, które znalazłem w Pismach i każdy według nich może utworzyć modlitwę. A oto one: Na wstępie modlitwy należy według swych sił wielbić Boga przez Chrystusa, który razem z Nim jest uwielbiony, w Duchu Świętym razem z Nim wychwalanym. Następnie winien każdy składać dzięki, zarówno powszechne, dziękując za dobrodziejstwa wyświadczone wszystkim ludziom oraz za otrzymane od Boga osobiście. Po dziękczynieniu trzeba oskarżyć się z żalem przed Bogiem za winy i błagać najpierw o uleczenie i uwolnienie od złych skłonności do grzechu, a następnie o odpuszczenie popełnionych grzechów. Po wyznaniu grzechów, uważam, że czwarte miejsce zajmuje prośba «o wielkie i niebieskie dary» zarówno dla siebie, jak i dla drugich, dla krewnych i przyjaciół. Kończymy modlitwę uwielbieniem Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym”⁸.

⁶ Por. tamże 5, GCS 3, 308-311, Kania, s. 114-119.

⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2626-2644; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, 277; M. Szram, *Modlitwa przebłagalna w ujęciu Orygenesa i Jana Kasjana*, w: *Lex orandi – lex credendi w okresie patrystycznym*, red. B. Częsz, Teologia patrystyczna 4, Poznań 2007, 108-109.

⁸ Por. tamże 33, 1, GCS 3, 401: „Δοκεῖ δέ μοι ἔτι περὶ τῶν τόπων τῆς εὐχῆς διαλαβόντα οὕτω καταπαῦσαι τὸν λόγον. Τέσσαρες δὴ μοι τόποι ὑπογραπτέοι φαίνονται, οὓς εἶδρον διεσκεδασμένους ἐν ταῖς γραφαῖς, καὶ σωματοποιητέον ἐκάστω κατὰ τούτους εὐχὴν. Εἰσὶ δὲ οἱ τόποι οὗτοι κατὰ δύναμιν δοξολογίας ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ τῷ προοιμίῳ τῆς εὐχῆς λεκτέον τοῦ θεοῦ διὰ Χριστοῦ συνδοξολογουμένου ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι συννυμνουμένων καὶ μετὰ τοῦτο τακτέον ἐκάστω εὐχαριστίας τε κοινᾶς, <τὰς> πρὸς πολλοὺς εὐεργεσίας προσάγοντα ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας, καὶ ὧν ἰδίᾳ τέτευχεν ἀπὸ θεοῦ μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν φαίνεται μοι

Przedstawiając powyższy podział Aleksandryczyk sugeruje, że żaden z tych elementów w praktyce nie występuje w czystej postaci jako odrębny rodzaj modlitwy, ale pojawiają się one z różnym nasileniem w każdym akcie modlitewnym jako następujące po sobie części.

Należy zastanowić się – i ta kwestia została postawiona w tytule artykułu – czy wskazane wyżej różnice w rozumieniu Pawłowej klasyfikacji form modlitwy sprawiają, że oba podziały przedstawione przez Orygenesą pozostają w jakiejś wzajemnej sprzeczności, i czy – w związku z tym – jesteśmy zmuszeni wybrać jedno stanowisko kosztem drugiego, na przykład ostatni podział z tego względu, że stanowi on konkluzję traktatu. Wydaje mi się, że – biorąc pod uwagę hipotetyczny sposób wypowiedzania się Orygenesą – nie należy tych wypowiedzi sobie przeciwstawiać, ponieważ Pismo Święte również zawiera tylko pozorne sprzeczności. Z drugiej strony, nie można też na siłę ujednolicać różnych sformułowań Aleksandryczyka, ponieważ stanowią one wieloaspektowe podejście do problemu, ukazujące jego złożoność i bogactwo, często bez podawania ostatecznego rozstrzygnięcia. Przyjrzymy się obecnie, w jaki sposób Aleksandryczyk charakteryzuje poszczególne formy modlitwy: czy dostrzega w nich więcej odrębności czy cech wspólnych; czy traktuje je autonomicznie czy integralnie.

2. Prośby za siebie i bliźnich jako przejaw zależności od Boga. Orygenes z jednej strony podkreśla w swoim traktacie, że prośba stanowi istotny element rozmowy z Bogiem, z drugiej – przestrzega przed ograniczaniem modlitwy wyłącznie do błagania, świadczyłoby to bowiem o interesowności modlącego się i utylitarnym traktowaniu Boga. Komentując po raz pierwszy Pawłowy tekst 1Tm 2, 1, nadaje terminom *δέησις*, *προσευχή* i *ἐντευχίς* charakter błagalny, podkreślając w ten sposób, że w ujęciu biblijnym istotą modlitwy są prośby zanoszone do Boga przez ludzi z racji ich ograniczeń, wynikających ze statusu stworzeń⁹. Ścisły związek modlitwy z postawą błagalną podkreśla Orygenes zwracając uwagę, że grecki termin *προσευχή*, oznaczający w powyższej klasyfikacji Pawłowej „wezwanie”, a w potocznym języku „prośbę”, ma także znaczenie „modlitwy” w ogólności¹⁰. Natomiast omawiając strukturę modlitwy pod koniec traktatu *O modlitwie* stwierdza, jak wspominałem wy-

πικρόν τινα δεῖν γινόμενον τῶν ιδίων ἁμαρτημάτων κατήγορον ἐπὶ θεοῦ αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τῶ ἁμαρτάνειν ἐπιφερούσης ἕξως δεῦτερον <δὲ> ἄφεσιν τῶν παρεληλυθόντων· μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν τέταρτόν μοι συνάπτειν φαίνεται δεῖν τὴν περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων αἵτησιν, ιδίων τε καὶ καθολικῶν, καὶ περὶ τε οἰκείων καὶ φιλότατων· καὶ ἐπὶ πᾶσι τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι καταπαυστέον”, Kania, s. 237-238.

⁹ Por. tamże 14, 2, GCS 3, 331, Kania, s. 145.

¹⁰ Por. tamże 4, 1-2, GCS 3, 307-308, Kania, s. 113-114.

żej, że prośba musi być poprzedzona i niejako „obudowana” kilkoma innymi postawami: uwielbienia, dziękczynienia i prześlągania¹¹:

Orygenes kładzie silny akcent na przedmiot modlitwy błągalnej: prośby modlitewne nie mogą dotyczyć wszystkiego, czego człowiek zapagnie. Istnieją pewne kryteria ich formułowania oraz hierarchia dóbr, o które należy Boga prosić. W pierwszym z przytoczonych wyżej tekstów Orygenes mówi o uzyskiwaniu „ukrytych dóbr” i o modlitwie „o to, czego brakuje” proszącemu i jego bliźnim, w drugim zaleca prośbę „o wielkie i niebieskie dary”¹². Aleksandryjczyk jest przedstawicielem radykalnego stanowiska, dotyczącego prośb modlitewnych związanych z dobrami doczesnymi¹³. Ascetyczne usposobienie Orygenesza znajduje wyraz w zakazie modlitwy o ziemskie dobra doczesne, których – jego zdaniem – Bóg udziela w wystarczającym zakresie, niezależnie od prośby ze strony człowieka. Przywiązanie chrześcijanina do tych dóbr i prośba o nie świadczyłyby o złej hierarchii wartości oraz niewystarczającym poznaniu i umiłowaniu Boga i spraw duchowych.

3. Dziękczynienie jako wyraz wdzięczności Bogu za otrzymane dobrodziejstwa. W pierwszym z komentarzy do Pawłowego zdania 1Tm 2, 1 Orygenes omawia dziękczynienie, jako ostatni rodzaj modlitwy, kierując się porządkiem zaproponowanym przez Apostoła¹⁴. Natomiast w tekście kończącym traktat umieszcza dziękczynienie na miejscu drugim: po wstępnym uwielbieniu Boga, a przed zanoszeniem do Niego prośb¹⁵. W obu wypowiedziach akcentuje jednak tę samą rolę postawy dziękczynnej: okazanie wdzięczności Bogu za Jego wszechniejsze dary ma skłonić Go do dalszej hojności w przyszłości. W pierwszym z porównywanych tekstów autor traktatu zwraca jeszcze uwagę, że dziękczynienie można kierować do zwykłych ludzi, zwłaszcza świętych, ale głównym jego adresatem powinien być „Chrystus, który z woli Ojca wyświadczył nam tyle dobrodziejstw”¹⁶. To najważniejsze dziękczynie-

¹¹ Tamże 33, 1, GCS 3, 401, Kania, s. 237-238; por. wyżej przyp. 8.

¹² Por. szczegółowe omówienie tematu przedmiotu modlitwy błągalnej w myśli patrystycznej: M. Szram, *Przedmiot modlitwy prośby w świetle wczesnochrześcijańskich traktatów o modlitwie*, w: *Homo orans*, t. 8: *Modlitwa błągalna*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski – K. Burski, Lublin 2007, 47-55.

¹³ Por. *De oratione* 16, 2, GCS 3, 336-337, Kania, s. 153-154: „Každy więc, kto prosi Boga o rzeczy ziemskie i małe, jest Mu nieposłuszny, bo On każe prosić o rzeczy niebieskie i wielkie [...] musimy wyznać, iż dobra materialne są tylko dodatkiem do dóbr wielkich, niebieskich i duchowych, danym świętym dla ich pożytku”; tamże, 17, 1-2, GCS 3, 338-340, Kania, s. 156-157: „Wszystkie bowiem dobra ziemskie i cielesne, jakiegolwiek by były, w porównaniu ze zbawiennymi i świętymi darami Boga wszechrzeczy, należy uważać za słabe i przemijające cienie. [...] Należy więc prosić o prawdziwie wielkie, niebieskie dobra, a troskę o cienie idące za doskonałymi rzeczami pozostawić Bogu. On bowiem wie dobrze, co dla śmiertelnego ciała jest potrzebne, zanim go poprosimy”.

¹⁴ Por. tamże 14, 2; zob. wyżej przyp. 5.

¹⁵ Por. tamże 33, 1; zob. wyżej przyp. 8.

¹⁶ Tamże 14, 6, GCS 3, 333, Kania, s. 149.

nie (εὐχαριστία), kierowane przez ludzi za pośrednictwem Chrystusa do Boga Ojca, definiuje Orygenes jako „uznanie dobrodziejstw połączone z modlitwą wyrażającą wdzięczność za otrzymane od Boga dary czy też z zaznaczeniem wielkości dobroczyńcy”¹⁷.

Powyższa definicja łączy trzy postawy, składające się na zjawisko dziękczynienia Bogu: świadomą akceptację dobroczynnego działania Boga w stosunku do człowieka, wyrażenie wdzięczności za otrzymane dary w akcie modlitwy oraz oddanie chwały Bogu. Modlitwa dziękczynienia – nawet gdy jest przedstawiana jako odrębny rodzaj modlitwy – nie jest więc oderwana od innych form modlitewnych, ale przechodzi – zdaniem Orygenesesa – w sposób naturalny w modlitwę uwielbienia¹⁸. Według Orygenesesa, dziękczynienie wiąże się jeszcze z innymi postawami modlitewnymi. Aleksandryjski teolog wspomina o nich, omawiając znaczenie dwóch terminów najczęściej używanych w ówczesnej grece na określenie modlitwy: εὐχή i προσευχή¹⁹. W podstawowym znaczeniu określają one ogólnie rozumianą modlitwę, zwłaszcza wezwanie i prośbę. Można jednak rozumieć je także, jako „jakikolwiek przyrzeczenie zrobienia czegoś na mocy ślubu w dowód wdzięczności Bogu”²⁰. Dziękczynienie, ujęte bardzo praktycznie jako czyn wdzięczności, zostało tu połączone z modlitwą błagalną i przedstawione jako obietnica, która zostanie zrealizowana po spełnieniu prośby przez Boga. Prośba i dziękczynienie są więc, zdaniem Orygenesesa, nieodłączne. Kto Boga prosi, obiecuje równocześnie złożenie ofiary dziękczynnej. Jako biblijny przykład takiej modlitwy, łączącej prośbę z obietnicą konkretnego dziękczynienia, Aleksandryczyk przytacza modlitwę Jakuba, uciekającego przed gniewem brata Ezawa do Mezopotamii, w której Jakub błaga Boga o opiekę w drodze, obiecując w zamian wzniesienie domu Bożego i składanie w ofierze dziesięciny²¹.

Ścisły związek między dziękczynieniem a innymi rodzajami modlitwy jest jednym z kluczowych wątków traktatu Orygenesesa, podjętym za św. Pawłem. W tekście kończącym dziełko Aleksandryczyk dochodzi do wniosku, że modlitwa, w której zabraknie któregoś z czterech elementów, jest niepełna. We wzajemnym przenikaniu się poszczególnych rodzajów modlitwy oraz w przekonaniu, że uprzedzające prośbę lub towarzyszące jej dziękczynienie zapewnia błaganiom większą skuteczność, Orygenes upatrywał podstaw do nadania charakteru dziękczynnego typowej modlitwie błagalnej, jaką jest Modlitwa Pańska. Aleksandryczyk nie porusza wprawdzie nigdzie „expressis verbis” zagadnienia dziękczynnego charakteru Modlitwy Pańskiej, poprzedza jednak szczegółowy komentarz do niej stwierdzeniami o ścisłej łączności wszelkich

¹⁷ Tamże 14, 2, GCS 3, 331, Kania, s. 145.

¹⁸ Por. tamże 14, 5, GCS 3, 332-333, Kania, s. 148.

¹⁹ Por. tamże 3, 2, GCS 3, 304-305, Kania, s. 110; tamże 4, 1-2, GCS 3, 307-308, Kania, s. 113-114.

²⁰ Tamże 3, 2, GCS 3, 304, Kania, s. 110.

²¹ Por. tamże 3, 1, GCS 3, 304, Kania, s. 109-110.

prośb, kierowanych przez Chrystusa do Ojca z dziękczynieniem za otrzymane już wcześniej od Boga dobrodziejstwa²².

4. Błaganie o litość za odstępstwa od Boga. Z postawy żalu i zadośćuczynienia za grzechy Orygenes czyni konieczny warunek wstępny nie tylko do modlitwy przebłagania, ale do każdego aktu modlitewnego. Stwierdza z naciskiem w swoim traktacie, że „nie można wyobrazić sobie modlitwy bez oczyszczenia serca (χωρίς καθαρεύσεως)”²³. Pokutny charakter modlitwy ma podkreślać, zdaniem Aleksandryczyka, zewnętrzna postawa modlącego się, a więc konieczne jest:

„przy modlitwie uklęknąć (γονυκλισία), zwłaszcza gdy mamy oskarżyć się przed Bogiem z grzechów, błagać (ἱκετεύειν) o uleczenie (ἰάσις) z nich i o ich odpuszczenie (ἄφεσις). Jest to bowiem znakiem pokory i uniżenia”²⁴.

Mimo podkreślania fundamentalnego znaczenia postawy nawrócenia w przystępowaniu do modlitwy, Orygenes nie wymienia modlitwy przebłagalnej wśród czterech podstawowych rodzajów modlitwy lub elementów aktu modlitewnego, omawianych za św. Pawłem²⁵. Jest to najprawdopodobniej uwarunkowane pragnieniem pozostania wiernym sformułowaniu Apostoła, który nie wspomina takiej formy modlitwy (por. 1Tm 2, 1), a nie pominięciem samej istoty zagadnienia. Takie przypuszczenie potwierdza fakt, że w omówieniu modlitw prośby i wspólnego błagania Aleksandryczyk wspomina o możliwym przebłagalnym ich charakterze, czyni więc z przebłagania szczegółową postać dwóch wspomnianych form modlitwy. Definiując najpierw modlitwę prośby (δέησις) jako „modlitwę kogoś, kto błaga o to, czego mu brakuje”, zalicza do niej prośbę o odpuszczenie grzechów i zwolnienie od kary za nie²⁶. Analogicznie przy prezentacji modlitwy błagalnej (ἐντεύξις) określa ją jako „ufną prośbę za drugich”, a więc w domyśle także za tych, którzy są grzesznikami, wskazując w ten sposób na wspólnotowy, eklezjalny wymiar tego rodzaju błagań²⁷.

Gdy w końcowej części swojego traktatu Orygenes, nie związany już wypowiedzią św. Pawła, ale wciąż w nawiązaniu do różnych cytatów biblijnych, usiłuje ustalić istotne elementy strukturalne każdego aktu modlitewnego oraz

²² Por. tamże 14, 6, GCS 3, 333, Kania, s. 148-149; tamże 15, 2, GCS 3, 334-335, Kania, s. 150-151; zob. więcej na temat dziękczynnego charakteru modlitwy „Ojcze nasz”: M. Szram, „Ojcze nasz” modlitwą dziękczynną? *Stanowisko teologów wczesnochrześcijańskich*, w: *Homo orans*, t. 6: *Modlitwa dziękczynienia*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski – K. Burski, Lublin 2005, 65-71.

²³ *De oratione* 8, 1, GCS 3, 316-317, Kania, s. 125.

²⁴ Tamże 31, 3, GCS 3, 396, Kania, s. 232.

²⁵ Por. tamże 14, 2; zob. wyżej przyp. 5.

²⁶ Por. tamże 14, 2-3, GCS 3, 396, Kania, s. 145-146.

²⁷ Por. tamże 14, 2, 5, GCS 3, 396 i 398-399, Kania, s. 145 i 147-148.

kolejność ich następowania po sobie, wylicza wśród nich przebłaganie (αἵτεσις), połączone z wyznaniem grzechów (ἐξομολόγησις). Definiuje je jako:

„oskarżenie się (κατηγορεῖν) z żalem przed Bogiem za winy i błaganie (αἵτεσις) najpierw o uleczenie (ἴασις) i uwolnienie (ἀπαλλάγειν) od złych skłonności do grzechu, a następnie o odpuszczenie (ἄφεσις) popełnionych grzechów”²⁸.

Na tę postać modlitwy składają się więc – w przekonaniu Aleksandryjczyka – następujące postawy osoby modlącej się, nawiązujące do warunków dobrej pokuty, o których w połowie II w. pisał Hermas w *Pasterzu*²⁹. Szczere rozpoznanie win, połączone z żalem za nie, oraz uniżona prośba o odpuszczenie grzechów popełnionych w przeszłości i oddalenie skłonności do grzeszenia w przyszłości. Rozumiane w ten sposób przebłaganie umieszcza Orygenes po uwielbieniu i dziękczynieniu, a przed prośbą i powtórным końcowym uwielbieniem³⁰. Mimo że zalecana kolejność pojawiania się poszczególnych postaw modlitewnych jest kategoryczna, Aleksandryjczyk nie podaje jej uzasadnienia. Wynika ona prawdopodobnie z przekonania, że modlitwa powinna zaczynać się od zwrócenia uwagi na jej wyjątkowego Adresata i najpierw Jemu oddać hołd. Dopiero wtedy można przejść do prośb, czyli wezwań związanych ze sprawami ludzkimi. Właściwe prośby powinny być zanoszone czystym sercem i w odpowiednich, wzniosłych intencjach, co wymaga najpierw oczyszczenia duchowego, którego może dokonać tylko sam Bóg na prośbę człowieka modlącego się o przebłaganie win.

Komentując modlitwę „Ojcze nasz” Aleksandryjczyk skupia się przede wszystkim na warunkach, jakie powinien spełnić modlący się, aby modlitwa przebłagania była skuteczna. W duchu nauki ewangelicznej zdecydowanie podkreśla:

„niech nie prosi o przebaczenie grzechów (ἀφέσεως ἁμαρτεμάτων [...] τὸν εὐχόμενον), kto nie odpuścił z serca bratu, który względem niego zawinił i chce uzyskać przebaczenie (por. Mt 6, 12; Mt 18, 35; Mk 11, 25)”³¹.

Zgodnie z przywołanymi przez Orygenes przykłady z Ewangelii (Mt 18, 23-35, Łk 17, 3) ludzkie przebaczenie winowajcom powinno być radykalne i bezwarunkowe. Obejmuje ono wspomniane wyżej odpuszczenie z serca (ἄφεσις ἀπὸ τῆς καρδίας), nazywane także oczyszczeniem (ὑσιώτης, καθάρσις) serca lub duszy³², oraz zapomnienie o doznanych krzywdach (ἀμνησικακία)³³.

²⁸ Tamże 33, 1, GCS 3, 401, Kania, s. 237; por. wyżej przyp. 8.

²⁹ Por. Hermas, *Pastor*: Mandatum IV 30, SCh 53bis, 156-158. Więcej o Orygenesowym rozumieniu modlitwy przebłagalnej, zob. Szram, *Modlitwa przebłagalna*, s. 100-103 i 106.

³⁰ Por. *De oratione* 33, 1, GCS 3, 401, Kania, s. 237.

³¹ Tamże 8, 1, GCS 3, 317, Kania, s. 125-126.

³² Por. tamże 8, 1, GCS 3, 316-317, Kania, s. 125; tamże 9, 1, GCS 3, 317-318, Kania, s. 127.

³³ Por. tamże 9, 3, GCS 3, 319, Kania, s. 129.

Tę ostatnią postawę określa Orygenes mianem największego aktu cnoty lub największego zwycięstwa (κατόρθωμα)³⁴.

5. Uwielbienie jako spoiwo całej modlitwy. Komentując w swoim traktacie po raz pierwszy fragment 1. Listu św. Pawła do Tymoteusza (1 Tym 2, 1)³⁵, Orygenes zauważa, że nie ma w nim wyraźnie oddzielonej i nazwanej modlitwy uwielbienia. Mimo pominięcia w tej klasyfikacji uwielbienia jako oddzielnego rodzaju modlitwy, Orygenes zdaje sobie sprawę z istnienia i wagi takiej formy zwracania się do Boga. Komentując wymienione cztery rodzaje modlitw, dołącza do dwóch spośród nich, element uwielbienia jako konieczny i nieodłączny. Wezwanie (προσευχή) to, zdaniem Aleksandryjczyka, modlitwa w trudnej sytuacji „[...] połączona z wysławianiem (δοξολογία) Boga gorętszą duszą i dla uzyskania ukrytych dóbr [...]”³⁶. Orygenes ilustruje swą definicję przykładami modlitw starotestamentalnych postaci (Tobiasz, Habakuk, Jonasz), rozpoczynających wezwanie o pomoc od wychwalania sprawiedliwości, miłosierdzia i wszechmocy Boga³⁷. Aspekt adoracji Boga łączy Aleksandryjczyk – jak już wspominałem – również z modlitwą dziękczynienia (εὐχαριστία), którą definiuje jako:

„[...] uznanie dobrodziejstw połączone z modlitwą wyrażającą wdzięczność (ἀνθομολόγησις) za otrzymane od Boga dary czy też zaznaczenie wielkości dobroczyńcy [...]”³⁸.

Nasz autor zdaje się nawet utożsamiać dziękczynienie z uwielbieniem, gdy pisze:

„[...] przykładem dziękczynienia jest mowa naszego Pana: «Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztrochnymi, a objawiłeś je prostaczkom» (Łk 10, 21). Słowo «wysławiam» znaczy tu to samo co «dziękuję» (τὸ γὰρ «ἐξομολογούμεαι» ἴσον ἐστὶ τῷ «εὐχαριστῶ»)»³⁹.

Podobne połączenie uwielbienia Boga z elementem modlitwy dziękczynnej występuje w Orygenesowym komentarzu do pierwszego wezwania modlitwy „Ojcze nasz” – „Święć się imię Twoje”. Posługując się cytatami z Psalmów Aleksandryjczyk wyjaśnia, że „święcenie się” imienia Bożego to nic innego jak wywyższanie Go za wybawienie od wrogów (por. Ps 33, 4; 29, 2)⁴⁰.

³⁴ Por. tamże 9, 3, GCS 3, 319, Kania, s. 129; zob. S. Kaczmarek, *Darowanie win. Orygenesowa egzegeza przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23-25) i wezwania Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 12; Łk 11, 4) wraz z jej uzupełnieniem (Mt 6, 14-15)*, Kraków 2005, 147-149.

³⁵ Por. *De oratione* 14, GCS 3, 330-333, Kania, s. 144-149.

³⁶ Tamże 14, 2, GCS 3, 331, Kania, s. 145; por. wyżej przyp. 5.

³⁷ Por. tamże 14, 4, GCS 3, 331-332, Kania, s. 146.

³⁸ Tamże 14, 2, GCS 3, 331, Kania, s. 145; zob. wyżej przyp. 5.

³⁹ Tamże 14, 5, GCS 3, 333, Kania, s. 148.

⁴⁰ Por. tamże 24, 4, GCS 3, 355, Kania, s. 178. Późniejsi autorzy greccy epoki patrystycznej,

Tak ściśle złączenie przez Orygenesu uwielbienia Boga z modlitwą błagalną i dziękczynną pozbawia je cechy bezinteresowności, uważanej w późniejszej teologii za charakterystyczną dla tego rodzaju modlitwy. Według przedstawionego wyżej stanowiska Aleksandryjczyka, należy wielbić Boga, gdyż sprzyja to wysłuchaniu zanoszonych do Niego próśb lub stanowi najodpowiedniejszy sposób okazania wdzięczności za otrzymaną łaskę. Milczy natomiast Orygenes na temat bezinteresownego oddawania chwały Bogu na modlitwie. W takim ujęciu uwielbienie spełnia przede wszystkim rolę środka zapewniającego skuteczność modlitwie błagalnej i jest znakiem manifestującym zależność słabego człowieka od wszechmocnego Boga⁴¹.

Gdy w zakończeniu traktatu Orygenes powraca do kwestii struktury modlitwy i stwierdza, że powinna ona składać się z czterech części, wymienia uwielbienie Boga (δοξολογία) jako istotny element każdego aktu modlitewnego, spinający go swoistą klamrą:

„Na wstępie modlitwy należy według swych sił wielbić Boga przez Chrystusa, który razem z Nim jest uwielbiony, w Duchu Świętym razem z Nim wychwalanym. [...] Kończymy modlitwę uwielbieniem Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym”⁴².

Uwielbienie ma zatem nie tylko towarzyszyć nieodłącznie błaganu czy dziękczynieniu, ale stanowi ono konieczny składnik każdej modlitwy, uświadamiający modlącemu się, do kogo się zwraca i z kim rozmawia. Nawiązując do Psalmu 103 Aleksandryjczyk podkreśla, w odróżnieniu od wcześniejszych swoich wypowiedzi, bezinteresowny charakter modlitwy uwielbiającej, mającej na celu przede wszystkim oddanie chwały Bogu nie tyle za to, że wspólnie stworzył świat, ale za Jego własną wspaniałość, której piękno świata jest tylko wyrazem i odbiciem.

Wspomniana przez Orygenesu w zakończeniu traktatu *O modlitwie* rozpoczynająca i kończąca każdą rozmowę z Bogiem doksologia pochwalna, musi mieć wymiar trynitarny:

komentując pierwsze wezwanie Modlitwy Pańskiej, także zwracają uwagę na zawarty w nim aspekt uwielbienia Boga, ale nie wiążą go z dziękczynieniem za otrzymane dary, zob. Gregorius Nyssenus, *Homiliae de oratione dominica* 3, 3; Joannes Chrysostomus, *In Matthaum hom.* 19, 4; por. M. Szram, *Chrześcijańska modlitwa uwielbienia Boga w ujęciu Orygenesu*, w: *Homo orans*, t. 5: *Modlitwa uwielbienia*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski – K. Burski, Lublin 2004, 11.

⁴¹ Również Ambroży dostrzega związek między wstępnym uwielbieniem Boga i skutecznością modlitw błagalnych, por. Ambrosius, *De sacramentis* VI 5, 22. Wypowiedź Ambrożego jest uwarunkowana kontekstem duszpasterskim. Biskup Mediolanu narzeka, że ludzie skupiają się w modlitwie na prośbach, zapominając o oddaniu najpierw czci Bogu. Ambrożemu chodzi więc nie tyle o stwierdzenie interesowności modlitewnego uwielbienia Boga, co o nadanie właściwej rangi modlitwie prośby, zob. A. Tomkiel, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, tłum. Z. Zwolska, Warszawa 1995, 20-21; Szram, *Chrześcijańska modlitwa uwielbienia Boga*, s. 12.

⁴² *De oratione* 33, 1, GCS 3, 401, Kania, s. 237-238; por. wyżej przyp. 8.

„[...] należy według swych sił wielbić Boga przez Chrystusa, który razem z Nim jest uwielbiony, w Duchu Świętym razem z Nim wychwalanym”⁴³.

Ścisły związek modlitwy chrześcijańskiej, szczególnie modlitwy wielbiącej Boga, ze wszystkimi trzema Osobami Trójcy, podkreśla Aleksandryczyk kilkakrotnie w swoim dziełku⁴⁴. Zgodnie z danymi biblijnymi każda Osoba Boska pełni podczas modlitwy właściwą sobie rolę. Duch wsłuchujący się w Boga Ojca, którego głębię przenika (por. 1Kor 2, 10), musi nauczyć człowieka modlitwy, sam modląc się najpierw w jego umyśle (por. Rz 8, 26)⁴⁵. Syn jest pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem (por. J 16, 23), uczy ludzi kierować modlitwą do Ojca w niebie (por. Łk 11, 1; Mt 6, 9); jest Arcykapłanem, który modli się razem z ludźmi do Ojca i przedstawia Mu ich prośby (por. Hbr 2, 17; 7, 21)⁴⁶. Ojciec jest jedynym i ostatecznym adresatem wszystkich modlitw⁴⁷.

Na podstawie analizy poglądów Orygenesa, zawartych w traktacie *O modlitwie*, dochodzę do wniosku, że obie zaproponowane przez niego w tym dziele klasyfikacje form modlitwy nie wykluczają się wzajemnie, ale dopełniają. Aleksandryczyk przyznaje, że są cztery różne rodzaje modlitwy, które mogą niekiedy – w zależności od stanu duchowego osoby modlącej się i jej wewnętrznych potrzeb – pojawiać się niezależnie od siebie lub dominować podczas aktu modlitewnego. Jest jednak równocześnie przekonany, że pełna i doskonała postać tego aktu powinna mieć postać integralną, czyli obejmować wszystkie wspomniane rodzaje, które stają się wówczas wzajemnie dopełniającymi się elementami strukturalnymi lub częściami rozmowy z Bogiem, obejmującej całego człowieka: wszystkie jego potrzeby oraz wszystkie aspekty jego relacji ze Stwórcą i Zbawcą. Do ujęcia Orygenesa nawiązał w V wieku Jan Kasjan. W *Rozmowach Ojców* zastanawiał się, czy należy łączyć cztery rodzaje modlitwy, o których wspomina św. Paweł (por. 1Tm 2, 1), w jednym akcie modlitwnym, czy też traktować każdy z nich oddzielnie i odmawiać je po kolei. Rozstrzygnięcie powyższej kwestii uzależniał od poziomu rozwoju życia duchowego osoby modlącej się⁴⁸.

⁴³ Tamże 33, 1, GCS 3, 401, Kania, s. 237; por. wyżej przyp. 8.

⁴⁴ Por. tamże 2, 4, GCS 3, 301-302, Kania, s. 107; tamże 14, 5, GCS 3, 332, Kania, s. 147; tamże 15, 2-3, GCS 3, 334-335, Kania, s. 150-151.

⁴⁵ Por. tamże 2, 4, GCS 3, 301-302, Kania, s. 107.

⁴⁶ Por. tamże 15, 1-2, GCS 3, 333-335, Kania, s. 149-151.

⁴⁷ Por. tamże 15, 1, GCS 3, 333-334, Kania, s. 149-150. Kwestię tę omawiam szerzej w: Szram, *Chrześcijańska modlitwa uwielbienia Boga*, s. 13-16.

⁴⁸ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* IX 9, SCh 54, 49.

QUATRE GENRES INDÉPENDENTS OU QUATRE ÉLÉMENTS
INDISPENSABLES DE LA PRIÈRE? LA CONCEPTION DE LA PRIÈRE
INTÉGRALE SELON ORIGÈNE

(Résumé)

L'analyse de la nature et de la structure de la prière dans le traité *De oratione* d'Origène (vers 234), présentée dans cet article, démontre que cette oeuvre peut être considérée comme une synthèse de théorie de la prière, mais qu'elle n'est pas une conception définitive et précise de celle-ci. En suivant fidèlement l'enseignement de saint Paul (1Tm 2, 1), Origène distingue quatre genres de prière: supplication, action de grâce, imploration du pardon et louange; mais en même temps il est convaincu qu'en pratique ils ne doivent être séparés, car ils forment un acte intégral de la prière. Par exemple, l'imploration du pardon pour lui ne peut constituer à elle seule une prière autonome, mais doit être une condition nécessaire de préparation à chaque prière. De même, Origène considère l'adoration de Dieu comme un élément indispensable de chaque prière. La conception d'Origène a été reprise en Occident au V^e siècle par Jean Cassien et elle est devenue une base pour le développement postérieur de la théologie de la prière.

Ks. Antoni TRONINA
(Lublin, KUL)

„DAN – MŁODY LEW” (PWT 33, 22). JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKA TRADYCJA O ANTYCHRYŚCIE

Termin „antychryst” (gr. ἀντίχριστος) pojawia się dopiero w listach św. Jana (1J 2, 18. 22; 4, 3; 2J 7). Samą rzeczywistość przeciwnika Chrystusa spotykamy natomiast u św. Pawła, który mówi o „niegodziwcę, synu zatracenia” (2Tes 2,3)¹. Apokalipsa wreszcie przedstawia tę samą naukę za pomocą obrazu dwu „Bestii” (Ap 13, 1-18). Nauka zawarta w tych tekstach Nowego Testamentu wskazuje na trzy aspekty działalności „antychrysta”. Będzie on działał pod wpływem „szatana” (2Tes 2, 9) i korzystał z władzy „Smoka” (Ap 13, 2. 4). Po drugie, będzie występował przeciwko Bogu i wszystkiemu, co święte, stawiając się w miejsce Boga (2Tes 2, 4) i bezczeszcząc Jego świątynię (Ap 13, 6). Po trzecie, będzie on zaprzeczeniem działalności Chrystusa jako wysłannika Bożego. Jego przewrotność wyrazi się w oszukańczym naśladowaniu dzieł Chrystusa: będzie miał swoją paruzję, czas (gr. καιρός) wyznaczony przez Boga, by mógł dokonywać znaków nadprzyrodzonych i cudów. Tej władzy będzie jednak używał dla zguby ludzi, głosząc kłamliwe orędzie (2 Tes 2, 8-12). Także Bestie apokaliptyczne sprzeciwiają się Barankowi; druga Bestia ma „rogi jak Baranek, czyni wielkie znaki i zwodzi mieszkańców ziemi” (Ap 13, 11-14). Według Listów św. Jana, „antychrystem” jest ten, kto „nie uznaje Ojca i Syna” (1J 2, 22) i kto neguje, „że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim” (2J 7)².

Zrozumiałe, że tradycja chrześcijańska stara się rozwinąć te szczupłe dane Nowego Testamentu. W krótkim czasie powstała bogata literatura dotycząca problematyki fałszywych nauk, pojawiających się zarówno w Kościołach Wschodu, jak i Zachodu³. Tutaj dotkniemy tylko małego wycinka tej problematyki, ograniczając się do nauki judeochrześcijan o *antychryście* z pokolenia

¹ Obydwa określenia omawia szeroko M. Bednarz (Św. Paweł, *1-2 List do Tesaloniczan* NKB. NT XIII, Częstochowa 2007, 502-506).

² Por. szerzej B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique*, Gembloux – Paris 1932.

³ Por. P. Wesołowski, *Geneza i istota postaci Antychrysta we wczesnochrześcijańskiej literaturze łacińskiej*, „Seminare” 40 (2004) 423-439.

Dan. Zaczniemy od pytania, dlaczego właśnie w tym pokoleniu synów Jakuba upatrywano pojawienie się osobistego przeciwnika Mesjasza?

Początek Pięcioksięgu Mojżesza po opisie upadku rajskiego przekazuje zapowiedź zbawczego dzieła Mesjasza, tzw. *Protoewangelie*. Po słowach wyroku na węża (hebr. *nāḥāš*), Bóg zwraca się do niego ze słowami niosącymi otuchę przyszłym pokoleniom ludzkości: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono ugodzi cię w głowę, a ty ugodzisz je w piętę” (Rdz 3, 15). Słowa te już w tradycji targumicznej odnoszone są do walki Mesjasza z szatanem⁴. Choć nie mówią one wprost o Mesjaszu, to jednak w świetle późniejszego objawienia nabierają coraz głębszego sensu mesjańskiego.

W zakończeniu Księgi Rodzaju pojawia się tekst, który wyraźnie nawiązuje do owej *Protoewangelii*, spinając klamrą całą treść pierwszego tomu Pięcioksięgu. Chodzi o błogosławieństwa, jakie wypowiada umierający Jakub nad swymi dwunastoma synami. Centralną pozycję zajmuje w nich obietnica dana Judzie, który jest „młodym lwem” (Rdz 49, 8-12); wynika z niej, że to właśnie potomek Judy będzie obiecany królem mesjańskim. Takie znaczenie nadaje temu tekstowi już najstarsza tradycja, poświadczona tekstami z Qumran⁵. Nieco dalej w wyroczni pojawia się pokolenie Dana. Jego rolę w dziejach narodu określa, podobnie jak w przypadku innych pokoleń, etymologia imienia:

„Dan będzie lud swój sędził (*dān jādīn ‘ammō*)
jako jedno z plemion Izraela.
I będzie Dan jak wąż (*nāḥāš*) przy drodze,
jak żmija przy ścieżce,
kąsająca pęciny konia,
tak, że jeździec spadnie do tyłu” (Rdz 49, 16-17).

Wyrocznia ta, podobnie jak błogosławieństwo dla Judy, nawiązuje swym słownictwem do *Protoewangelii* Rdz 3, 15. Intrygująca jest przy tym modlitwa dołączona do tekstu tej jednej wyroczni: „Oczekuję, o Jahwe, Twego wybawienia” (*ješû‘ā*, w. 18). Patriarcha Jakub zdaje się tu wzdragać na dźwięk tych słów, które Bóg sam wypowiada jego ustami, toteż prosi o uchYLENIE zawartej w nich groźby. Żydowska tradycja (*midrasz*) odnosi to proroctwo do Samsona, który pochodził z pokolenia Dana: „Z niego będzie sędzia tak

⁴ Spośród licznych komentarzy do tych słów zob. M. Filipiak, *Protoewangelia w starotestamentowej teologii nadziei*, w: *U boku Syna*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, 37-44; R. Krawczyk, *Protoewangelia Rdz 3,15: próba interpretacji mesjańskiej*, w: *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa ks. T. Jelonka*, red. R. Bogacz – W. Chrostowski, Warszawa 2007, 305-314.

⁵ Chodzi o tzw. *Błogosławieństwa Patriarchów*, zawarte w mocno uszkodzonym zwoju z czwartej groty, por. J. Molka, *Mesjańska interpretacja tekstu Rdz 49, 10 w qumrańskim zwoju 4 Q PBless (Błogosławieństwa Patriarchów 4Q252, frag. 1, kol. 5, 1-7)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 28 (2000) 25-35.

wspaniały, jak przywódcy z plemienia Judy”⁶. Według tej tradycji, obecnej już w liturgicznej wersji aramejskiej (*Targum Neofiti*), Jakub zwraca się tu wprost do Samsona, który miał przynieść zwycięstwo (*ješû ‘a*) swemu ludowi⁷. W ten sposób Jakub miałby zrównać Dana z Judą, gdyż ojcem Samsona jest Dan, ale jego matka pochodziła z Judy⁸.

Zanim przejdziemy do omówienia świadectw interpretacji tekstu biblijnego, trzeba zwrócić uwagę na drugą wyrocznię dotyczącą Dana. Znajduje się ona w kontekście ostatnich błogosławieństw, jakich Mojżesz udzielił przed śmiercią dwunastu pokoleniom Izraela (Pwt 33,6-29). W tej wersji kolejność imion patriarchów nie jest chronologiczna (od najstarszego do najmłodszego), jak było w Księdze Rodzaju. Na tej drugiej liście kolejność pokoleń jest raczej geograficzna, od południa do północy⁹; Dan zajmuje tu więc miejsce na końcu listy, wraz z Neftalim i Aszerem, zamieszkującymi Galileę. Stolicą Dana było Laisz, na północnej granicy Izraela, u źródeł Jordanu (Sdz 18,7); pierwotna nazwa miasta oznacza w języku hebrajskim „lwa”, co nie jest bez znaczenia w interpretacji losów Dana. Otóż w wyroczni Pwt 33,22 Dan nazwany jest „młodym lwem” (hebr. *gûr ‘arjēh*), czyli tym samym epitetem, który w Rdz 49,9 otrzymał Juda. Dało to podstawę do różnych interpretacji roli Dana w dziejach zbawienia.

Te wszystkie wyjaśnienia midraszowe są jednak późną próbą zatarcia złego wrażenia, jakie wyrocznia o Danie sprawiała gminie żydowskiej. Starsza tradycja, obecna w *Testamentach XII Patriarchów*, przedstawia Dana w złym świetle. Na wzór testamentu Jakuba (Rdz 49) i Mojżesza (Pwt 33), apokryf przedstawia ostatnie słowa każdego z protoplastów pokoleń izraelskich, aby ułożyć z nich kodeks postępowania moralnego. *Testament Dana* jest małym traktatem na temat kłamstwa i gniewu. Patriarcha wyznaje swym dzieciom w obliczu śmierci, jakie przywary zaciemniły jego postępowanie. Bardziej niż bracia, chciał on zabić Józefa bojąc się, że miłość ojca zwróci się ku młodszemu bratu¹⁰. Na koniec zostawia więc swemu potomstwu objawienie dotyczące czasów ostatecznych:

„Odstąpicie od Pana, znieważycie Lewiego i wystąpicie przeciw Judzie, ale ich nie przezwycięzycie [...]. Dowiedziałem się z Księgi Henocha Sprawiedliwego, że władcą waszym jest Szatan i że wszystkie duchy rozwią-

⁶ Por. *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, red. S. Pecaric, tłum. E. Gordon, Kraków 2001, 312.

⁷ Tak midrasz *Genesis Rabba* 98, 13; zob. I. Avishur, *Dan*, w: *Encyclopedia Judaica*, V, Jerusalem 2007², 407.

⁸ Tamże; por. midrasz *Numeri Rabba* 10, 5; 13, 9.

⁹ Por. U. Szwarz, *Przesłanie Rdz 49 i Pwt 33*, Lublin 1997, 113-209: autorka szuka logicznej struktury tekstu.

¹⁰ Por. *Testamentum XII Patriarchum. Testamentum Dani* 1, 4-7, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 1999, 65-66.

złości i pychy zwrócić się ku Lewiemu, aby skłonić jego synów do pełnienia zła w obliczu Pana. Również moi synowie przyłączą się do synów Lewiego i będą uczestniczyć we wszystkich ich grzechach. Synowie Judy staną się chciwi wydzierając – jak lwy – cudzą własność. Dlatego wraz z nimi pójdziecie w niewolę [...]. Z pokolenia Lewiego i Judy powstanie dla was zbawienie Pana. On sam poprowadzi walkę przeciw Beliarowi i zwycięską pomstę uczyni waszym ocaleniem” (5, 4-10)¹¹.

Odwołanie do Księgi Henocha jest tu zbyt ogólne, aby w niej szukać źródeł przekonania o pochodzeniu Antychrysta z rodu Dana. Przekonanie to oparte jest raczej na fakcie idolatrii pokolenia Dana (Sdz 18, 11-31) oraz na proroctwie Jeremiasza (Jr 8, 16-17) o sądzie nad Danem¹². Prorok zapowiada mianowicie karę na bałwochwalców, używając przy tym słownictwa wyroczni o Danie z Rdz 49, 16n. Apokryficzny *Testament Dana* stosuje tu zatem metodę *midraszu*, która polega na łączeniu tekstów o podobnym słownictwie. Aluzja do grzechów synów Lewiego pozwala datować to dziełko na czasy dynastii hasmonejskiej, kiedy to kapłaństwo Izraela uległo daleko posuniętej korupcji¹³. Mesjańska interpretacja terminu „zwycięstwo” (*ješû ‘â*) każe tłumaczyć go jako „zbawienie” i odnieść do dwóch pomazańców, mianowicie z „pokolenia Lewiego i Judy”. Mesjańskie teksty z Qumran potwierdzają, że takie oczekiwania były rozpowszechnione u progu ery Nowego Testamentu¹⁴.

Pisarze wczesnochrześcijańscy pochodzenia żydowskiego przejęli midraszową metodę interpretacji Biblii, jak też tradycję o pochodzeniu antychrysta z rodu Dana. Najstarszym przykładem posłużenia się tą tradycją jest traktat biskupa Hipolita, mylnie zwanego Rzymskim¹⁵. Dziełko to (*Περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου*) powstało na Wschodzie, zapewne w Palestynie, ok. 200 roku¹⁶. Jego autor musiał być judeochrześcjaninem, skoro doskonale znał metody egzegezy żydowskiej. Jako uczeń św. Ireneusza, podejmuje jego spostrzeżenie, że brak imienia Dana w wykazie pokoleń Izraela w Apokalipsie (7, 4-8) spowodowany jest łączeniem tego pokolenia z antychrystem¹⁷. Po omówieniu świadectw biblijnych o Mesjaszu i skomentowaniu błogosławieństwa danego Judzie (Rdz 49, 8-12), pisze dalej:

¹¹ Tamże 5, 4-10, s. 66-67.

¹² Por. J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York 1985, 809.

¹³ Por. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, 52.

¹⁴ Zob. A. Tronina, *IQS 9, 11: „...aż do przyjścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela”*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane Ks. Prof. J. Łachowi*, Warszawa 1997, 401-408.

¹⁵ Por. F. Drączkowski, *Hipolit św.*, EK VI 916-918.

¹⁶ Por. Hippolytus, *De Christo et Antichristo* (CPG 1872), ed. A. Achelis, GCS 1, Leipzig 1897, 3-47 lub E. Norelli: *L'Anticristo*, Firenze 1987, tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 17, Kraków 2002, 113-143.

¹⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 30, 2, Sch 153, 376-378.

„Skoro więc Pisma zapowiedziały Chrystusa jako lwa i młode lwiątko, podobnie też określono antychrysta. Oto bowiem Mojżesz mówi tak: «Dan, szczenię lwa, wyskoczy z Baszanu» (Pwt 33, 22). Zastanów się jednak uważnie, aby cię ktoś nie wprowadził w błąd utrzymując, że w tym zdaniu jest mowa o Zbawicielu. Autor mówi: «Dan, szczenię lwa»; mówiąc więc o pokoleniu Dana wskazuje wyraźnie, z którego pokolenia ma się wywodzić antychryst. Jak bowiem Zbawiciel urodził się z pokolenia Judy, tak antychryst urodzi się z pokolenia Dana. Jakub zaś powiada, że tak jest istotnie: «Niech Dan będzie wężem siedzącym na drodze, kąsając końskie kopyta» (Rdz 49, 17). Czyż więc nie jest tym wężem, który jest pierwszym oszustem, o którym mówi Księga Rodzaju, a który zwiódł Ewę i oszukał Adama?»¹⁸.

W dalszym ciągu swego wywodu Hipolit odwołuje się do znanej nam już interpretacji żydowskiej Rdz 49,18. Odnosiła ona wyrocznie o Danie do biblijnego sędziego Samsona, który pochodził z pokolenia Dana. Nasz autor dowodzi, że przytoczona zapowiedź tylko częściowo wypełniła się w osobie Samsona, „całkowicie zaś wypełni się w antychryście”¹⁹. Na potwierdzenie swej tezy odwołuje się z kolei do prorocтва Jeremiasza: „Od Dana usłyszemy rzenie koni, od dźwięku rzenia jego konnicy zadrżała cała ziemia” (8, 16). Otóż to prorocтво łączy się z poprzednim nie tylko wzmianką o koniach, ale i kąsających je wężach (w. 17). W interpretacji Hipolita jeździec na koniu to oczywiście Chrystus (Ap 19, 11), zaś „wąż” (*nāḥāš*) jest emblematem szatana (Rdz 3, 1). Tytuł „szczenię lwa” odnosi się zarówno do Chrystusa z pokolenia Judy (Rdz 49, 9), jak i do antychrysta z pokolenia Dana (Pwt 33, 22), który będzie się starał upodobnić do Niego. Późniejsza legenda żydowska rozwija motyw upodobnienia anty-mesjasza Armilusa do królewskiego Mesjasza²⁰.

Nauka Hipolita o antychryście z rodu Dana znajdzie naśladowców w twórcach wczesnośredniowiecznych apokryfów. Należy do nich również przypisywane Hipolitowi dziełko *De consummatione mundi*²¹. Jego autor powtarza niemal dosłownie cytowane wyżej wywody Hipolita, przy czym wyraźnie utożsamia antychrysta z diablem:

„Zwodzić ten we wszystkim stara się naśladować Syna Bożego. Lwem jest Chrystus, lwem jest antychryst. Chrystus jest Królem mieszkańców ziemi, antychryst narodzi się na ziemi podobny do króla. Zbawiciel został ukazany jako Baranek, tamten również ukaże się pod postacią baranka, będąc jednak wewnętrznie wilkiem. Zbawiciel został obrzezany, tamten również urodzi się pod prawem obrzezania. Chrystus posłał apostołów

¹⁸ Hippolytus, *De Christo et Antichristo*, 1-2, ŻMT 17, 118-119.

¹⁹ Tamże 15, 1, ŻMT 17, 119.

²⁰ Por. J. Klatzkin, *Armilus*, w: *Encyclopedia Judaica*, II 474-475.

²¹ Por. Ps.-Hippolytus, *De consummatione mundi* (CPG 1910), PG 10, 902-952, lub ed. H. Achelis, GCS 1, 289-309, lub ed. A.M. Di Nola, *Apocalissi apocriph*, Milano 1993, 155.

do wszystkich narodów, tamten również pośle fałszywych apostołów. Jak Chrystus zgromadził rozproszone owce, tamten zgromadzi naród żydowski. Chrystus dał wierzącym w Niego udział w bezcennym i ożywiającym krzyżu; także tamten udzieli własnego znaku. Pan objawił się w ludzkiej postaci; podobnie uczyni i tamten [...]”²².

Trudno określić, z jakiego czasu i miejsca pochodzi ten utwór; możemy natomiast dokładnie datować jego włączenie w nurt literatury apokaliptycznej, zarówno syryjskiej, jak i greckiej. Syryjska *Apokalipsa Pseudo-Methodego* powstała w początkach VIII wieku (ok. 700-710)²³; wkrótce potem pojawiły się jej przekłady na języki łaciński i grecki, a następnie na inne języki świata chrześcijańskiego.

Ostatni rozdział tej apokalipsy zdradza znajomość dzieła Hipolita i dodaje do zawartych tam informacji szczegóły znane z późniejszych apokryfów. Wystarczy tu przytoczyć tylko fragment dotyczący pochodzenia antychrysta:

„Bowiem ów syn zatracenia wkroczy do Jeruzalem, zasiądzie w świątyni Bożej i sam uczyni się bogiem. A przecież będzie to człowiek, który z ludzkiego nasienia przyjmie ciało i urodzi się z mężatki z pokolenia Dana. Ten to syn zatracenia zwiedzie wszystkich, jeśli to możliwe, trującą swą (złej) skłonnością. Ponieważ w nim zamieszkają wszystkie demony, w nim też dopełni się cała ich działalność”²⁴.

Ostatnie świadectwo pochodzi z greckiej *Apokalipsy Daniela*, ułożonej w Konstantynopolu, sto lat po wspomnianym utworze syryjskim²⁵ i obficie z niego korzystającej. Również w tym utworze pojawia się demoniczna postać Antychrysta z pokolenia Dana:

„I inne wielkie berło powstanie z Judei. A jego imię to Dan. Wtedy Żydzi, nieprzejednany ród hebrajski, którzy są rozproszeni po miastach i krajach, zostaną zgromadzeni razem. I będą oni tam razem zgromadzeni. Wejdą oni do Jerozolimy, do ich króla. I będą oni gnębić ród chrześcijański na całej ziemi. Biada, biada dobrym ludziom”²⁶.

²² Tamże 19 (20), PG 10, 921, lub. ed. A.M. Di Nola, s. 155.

²³ Uzasadnienie tej daty zob. M. Starowieyski, w: *Apokryfy syryjskie. Historia i Przysłowia Achikara. Grota Skarbów. Apokalipsa Pseudo-Methodego*, tłum. A. Tronina, oprac. A. Tronina – M. Starowieyski, Kraków 2011, 205-206.

²⁴ *Apocalypsis Ps.-Methodii* 14, 10-12, tamże, s. 238.

²⁵ Por. *Apocalypsis Danielis graeca* (CapVT 253), ed. K. Berger, *Die griechische Daniel-Diegesse. Eine altchristliche Apokalypse. Text – Übersetzung – Kommentar* (Studia Post-Biblica 27), Leiden 1976, tłum. M. Parchem: *Apokalipsa Daniela*, w: *Pisma apokaliptyczne i Testamenty*, red. M. Parchem, Kraków 2010, 281-301. Data jej powstania wiąże się ściśle z koronacją w Rzymie Karola Wielkiego (r. 800), co przekreśliło roszczenia władców bizantyjskich do imperium rzymskiego, zob. Parchem, jw., s. 283-285.

²⁶ Tamże 8, 1-7, tłum. Parchem, tamże, s. 296-297.

Dalszy fragment apokryfu jest trudny do zrozumienia. Przedstawia on dziwną ideę poczęcia i zrodzenia „antychrysta” z dziewicy, która stała się brzemienna przez dotknięcie demonicznej ryby. Następuje teraz opis monstrualnego wyglądu „antychrysta” i jego fałszywych cudów, zwodzących lud chrześcijański. Zdemaskują go dopiero „trzej mężowie, dwóch z nieba, jeden zaś z ziemi”²⁷. Zostaną oni jednak zabici przez „antychrysta”, aby się spełniły prorocтва (por. Ap 11, 7-8). Całość kończy się Sądem ostatecznym i zwycięstwem Chrystusa²⁸.

Przedstawione tu skróto w wątki tradycji o antychryście z pokolenia Dana pokazują obecność judeochrześcijan w pierwotnym Kościele. Ich nauczanie, zawarte zwłaszcza w piśmiennictwie apokryficznym, było wprawdzie zwalczane przez Ojców Kościoła, wywierało jednak silny wpływ na religijność ludową. Z radością dedykuję ten przyczynek ks. profesorowi Edwardowi Stańkowi, który w swych licznych publikacjach karmi nas zdrową nauką Pisma Świętego i Tradycji Kościoła.

„DAN – UN GIOVANE LEONE” (DT 33, 22).

L’ANTICRISTO NELLA TRADIZIONE GIUDEO-CRISTIANA

(Riassunto)

L’autore presenta un corrente poco noto della tradizione antica sull’Anticristo, quello connesso col nome di Dan. Questa tradizione viene certamente dai giudeo-cristiani sempre attivi nella Chiesa primitiva. Il loro insegnamento, contenuto soprattutto nei libri apocrifi, anzi combattuto dai Padri, ha formato profondamente la religione popolare fino al medioevo.

²⁷ Tamże. Są to Henoch z Eliaszem (tak Ireneusz, *Adversus haereses* V 5) oraz św. Jan Ewangelista, por. W. Bousset, *The Antichrist Legend*, tłum. A.H. Keane, London 1896, 203-211.

²⁸ Por. *Apocalypsis Danielis*, 14, 13-16.

Ks. Piotr TURZYŃSKI
(Instytut Teologiczny w Radomiu, UKSW)

CIERPIENIE JAKO DROGA W UJĘCIU ŚW. AUGUSTYNA

W *Wyznaniach*, stanowiących jedną z najważniejszych ksiąg chrześcijaństwa, św. Augustyn dokonuje swoistej spowiedzi, w której jednak dominantą jest uwielbienie Boga z miłosierdziem, kierującego ludzkim życiem i historią. Nie sposób jest nie zauważyć w *Wyznaniach* wielkich pragnień autora, ale zarazem wielkiego cierpienia. Psychoanaliza, zastosowana do augustyńskich przeżyć, pokazuje jak bardzo mocno zapisały się cierpienia w jego pamięci i jak były żywe, determinując w mniejszym lub większym stopniu spojrzenie na całą ludzką kondycję¹. Cierpienie stanie się zresztą dosyć częstym przedmiotem myśli i rozważań Hipponaty. W swojej początkowo nieuświadomionej tęsknocie za Bogiem i poszukiwaniu szczęścia, Augustyn pierwotnie odczuwa tylko dramat cierpienia i buntuje się przeciw niemu, później, po nawróceniu, zobaczy inne perspektywy i inaczej spojrzy na towarzyszący człowiekowi ból egzystencji. W życiu i myśli Doktora Łaski dokona się przemiana w podejściu do cierpienia. Obecność tematu cierpienia w refleksji świętego Augustyna nie dziwi również i z tego powodu, że męka i krzyż Syna Bożego stoją w centrum chrześcijaństwa.

I. DOŚWIADCZENIE CIERPIENIA

Augustyn był człowiekiem o niezwykle wrażliwej naturze, dlatego tym bardziej doświadczenie cierpienia nie było mu obce. Wspomina, że jako mały chłopiec znośił wiele przykrości w związku z nauką retoryki, o czym sam pisze:

„Boże mój, ile ja się tam nacierpiałem, ile zniosłem poniewierania, gdy nakazywano mi posłuszeństwo wobec wychowawców, którzy zachęcali mnie do kariery, jaką otworzy przede mną retoryka. Miało to zapewnić cześć u ludzi i fałszywe bogactwo. 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, któ-

¹ Por. F. Troncarelli, *Il ricordo della sofferenza. „Le Confessioni” di sant’Agostino e la psicoanalisi*, Roma – Milano 1993.

rzy żyli przede mną, przeszło już tę samą ciernistą ścieżkę. Teraz ją musiałem przewędrować ja; nie dosyć jeszcze było trudu i udręki ludzkiej”².

Wspomnienie cielesnych kar ze szkoły pozostało wyraźne w jego pamięci: „Baty były dla mnie prawdziwą, ciężką niedolą”³. Podobnie zapisały się w jego pamięci momenty związane z chorobą. Była ona tak wielka, że obawa śmierci kazała mu prosić o chrzest, którego jednak nie otrzymał, co wypomina rodzicom w *Wyznaniach*⁴.

U Augustyna cierpienie jest również związane z młodzieńczym niepokojem i nieuświadomionym jeszcze pragnieniem szczęścia, które będzie się starał zaspokoić na różnych drogach. W efekcie tych młodzieńczych napięć i głębokich poszukiwań coraz dalej odchodzi on od Boga. Warto zauważyć, że im dalej odchodzi, tym bardziej cierpi, jest bardziej niespokojny i bardziej rozdarty. Czyniąc później refleksję nad swoją historią, sam zauważa, że kto nie kocha Boga, łatwo dopuszcza się zła, a tym samym cierpi jeszcze bardziej. Kto nie kocha Boga ponad wszystko, zaczyna kochać stworzenia w sposób nieuporządkowany i przesadny⁵. Człowiek bowiem, tracąc wolność na służbie wartości naturalnych i ziemskich z pominięciem wartości absolutnych, cierpi. O tym właśnie na podstawie własnych doświadczeń pisze Augustyn w dziele *O wolnej woli*:

„Każdy traci to, czego nie chciał dobrze używać, choć mógł”⁶.

Brak autentycznej relacji z Bogiem sprawia, że największą troską Augustyna stało się mocne angażowanie w związki z ludźmi⁷. Byłyby one dobre, gdyby młody Augustyn nie oczekiwał od ludzi tego, czego otrzymać nie mógł. Sądził, że znajdzie szczęście w przyjaźni. Jednak po śmierci przyjaciela rozpacza, stracił wraz z nim sens i szczęście, czuje się oszukany przez życie, o czym pisał:

„Wtedy ból zamroczył moje serce⁸ [...]. Wszystko, co przedtem było nam obu wspólne teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę”⁹.

Bezsilność wobec faktu śmierci i niemożność jej odwrócenia była powodem łez i cierpienia:

² *Confessiones* I 9, 14, CSEL 33, 12-13, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1999, 35.

³ Tamże, CSEL 33, 13, Kubiak, s. 36.

⁴ Por. tamże I 11, CSEL 33, 15, Kubiak, s. 39.

⁵ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, 122.

⁶ *De libero arbitrio* III 18, 52, PL 32, 1296, tłum. J. Domański: *O wolnej woli*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 627.

⁷ Por. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993, 181.

⁸ *Confessiones* IV 4, 9, CSEL 33, 70, Kubiak, s. 92.

⁹ Tamże, Kubiak, s. 93.

„Nie miałem przecież nadziei, że mu przywrócę życie, i nie to było motywem moich łez. Po prostu cierpiełem, po prostu płakałem”¹⁰.

Utrata przyjaciela uświadomiła Augustynowi niebezpieczeństwo przywiązania do tego, co śmiertelne:

„Nieszczęśliwy byłem, jak nieszczęśliwy jest każdy człowiek spętany przywiązaniem do rzeczy śmiertelnych, przeżywający straszne rozdarcie, gdy te rzeczy traci”¹¹.

Cierpienie rodzi się również, gdy w młodości, w czasie studiów w Kartaginie, oddaje się uciechom świata. Dotyka go lęk, zazdrość, gniew, chęć prowadzenia sporów, staje się podejrziwy. Zapisał:

„Dusza moja chorowała, okryła się wrzodami i rozpaczliwie pragnęła ocierać się w świecie zewnętrznym o coraz to nowe wrażenia”¹².

Równocześnie zaczyna szukać prawdy i mądrości, a błądzi po omacku:

„Nie w Bogu, lecz w stworzeniach, w sobie, i w innych szukałem radości, wzniosłości i prawdy. Tak zapadałem w cierpieniu, w pomyłki, w błędy”¹³.

Jest przekonany, że zstępował do piekieł i trawi go gorączka rozpacz, bowiem szukał mądrości i nie znał prawdy¹⁴. W takiej kondycji poznaje prawdziwość twierdzenia św. Pawła: „nieszczęsny ja człowiek, bo nie czynię dobra, którego chcę, lecz zło którego nie chcę. Któż mnie wyzwoli z ciała śmierci” (Rz 7, 19-24). Wewnętrzne rozdarcie jest wielkie, gdyż obok tęsknoty za prawdą odnajduje w sobie także tęsknotę za miłością. Augustyn kocha w sposób niewłaściwy, kocha egoistycznie. Nie kocha naprawdę, lecz kocha samo kochanie¹⁵. Napięcie między tymi głębokimi tęsknotami, a tym co może zaoferować świat, staje się źródłem olbrzymiego cierpienia jego duszy, o czym wyznaje z bólem:

„próbowałem przedzierać się ku Tobie, a Ty mnie odpychałeś, bym zakosztował śmierci. Albowiem pysznym się sprzeciwiasz”¹⁶.

Pycha prowadziła go najpierw do manicheizmu, potem do rezygnacji i zwątpienia:

„Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym we mnie uderzywszy blaskiem, aż zadrzałem z miłości i grozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie”¹⁷.

¹⁰ Tamże IV 5, CSEL 33, 71, Kubiak, s. 94.

¹¹ Tamże IV 6, CSEL 33, 72, Kubiak, s. 94.

¹² Tamże III 1, CSEL 33, 44, Kubiak, s. 65.

¹³ Tamże I 20, CSEL 33, 29, Kubiak, s. 50.

¹⁴ Por. tamże III 6.

¹⁵ Por. tamże III 1.

¹⁶ Tamże IV 15, CSEL 33, 84, Kubiak, s. 107.

¹⁷ Tamże VII 10, CSEL 33, 157, Kubiak, s. 185.

Augustyn rozbudza w sobie pragnienie Boga i boi się z drugiej strony zostać przyjemności człowieka cielesnego. Ciągłe odkładał moment całkowitego oddania się Bogu, chociaż za Nim tęsknił. Zdaje sobie sprawę ze zła, które tkwi w nim samym. Jeszcze posiada ono nad nim władzę większą niż dobro, do którego się jeszcze nie przyzwyczaił. W takim stanie duszy, wypełniony cierpieniem, Augustyn prosił o Bożą interwencję: „o jedno błagam Twoją dobroć najwyższą: nawróć mnie do siebie”¹⁸. Rośnie w nim przekonanie, że do brze jest przyłączyć do Boga:

„Cóż może być nędzniejszego od nędzarza, który nad własną nędzą się nie lituje? Nie płacze nad sobą umarłym z braku miłości do Ciebie”¹⁹.

Zupełnie wyraźnie uznaje cierpienia jako oczyszczenie z win popełnionych. Z perspektywy swojego nawrócenia tak podsumował Augustyn czas, w którym szukał Boga:

„Dokądkolwiek człowiek chciałby pójść – jeśli nie zwróci się do Ciebie, wszędzie go dopada i przygważdża cierpienie, choćby nawet chwycił się rzeczy pięknych, ale takich, które są poza Tobą i poza jego duszą. A przecież one w ogóle by nie istniały, gdyby nie pochodziły od Ciebie”²⁰.

Ciężka choroba w dzieciństwie, trud zdobywania wiedzy, śmierć przyjaciela, poszukiwania miłości i związek z kobietą, nadzieje związane z manichejczykami, pierwsze błędy, rozczarowania i zranienia, to wydarzenia z młodości, które zmuszały Augustyna do stawiania pytań o ludzką kondycję, a tym samym do poszukiwania odpowiedzi na problem cierpienia. Ta refleksja nad cierpieniem pozwala mu odkryć swoją małość i zarazem głębokie ludzkie tęsknoty, wśród których jest ta największa – tęsknota za Bogiem. W ten sposób cierpienie staje się drogą do poszukiwania prawdy oraz wewnętrznego pokoju, a tym samym prowadzi do odkrycia Boga.

Nie zabrakło cierpień także po nawróceniu. Augustyn chorował na płuca²¹ i skarżył się na ból zębów²². Jednak nieporównanie bardziej bolesnym momentem była śmierć matki. Potem z wdzięcznością pisał o matce, że bardziej cierpiała rodząc go do życia duchowego niż wtedy, gdy wydała go na świat²³. Śmierć Moniki przeżywał zupełnie inaczej niż śmierć przyjaciela w młodości. Śmierć przyjaciela odbiera mu sens życia i zamyka w sobie, śmierć matki zasmuca, ale nie odbiera sensu, otwierając na nadzieję spotkania w Bogu. Sam tak wspomina to wydarzenie:

¹⁸ *Soliloquia* I 6, NBA 3/1, 363, tłum. W. Seńko: Św. Augustyn, *Soliloquia*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, s. 244.

¹⁹ *Confessiones* I 13, CSEL 33, 18, Kubiak, s. 41.

²⁰ Tamże IV, 10, CSEL 33, 76, Kubiak, s. 98.

²¹ Por. tamże IX 2.

²² Por. tamże IX 4.

²³ Por. tamże V 9.

„Gdy zamykałem jej oczy, spłynął z mego serca niezmierny smutek, który przełałby się obfitymi łzami, gdybym nie powstrzymywał tego płaczu rozpaczliwym wysiłkiem woli, dopóki oczy nie oschły. Ciężkie to było zmaganie”²⁴.

W okresie pasterskiej posługi jako biskupa Hippony powodem cierpienia jest dla niego wszystko, co sprzeciwia się sprawie Pana, natomiast do radości pobudzało to, dzięki czemu powiększała się chwała Boga²⁵. Nawrócony Augustyn cierpi również z powodu swoich dawnych grzechów, wyznając:

„Kochałem marność i szukałem kłamstwa. Jak boleśnie, jak strasznie z głębi piersi jęczałem, gdym to rozpamiętywał”²⁶.

Praca nad sobą, pamięć poplątanej przeszłości i zmaganie się z dawnymi przyzwyczajeniami stały się dla niego wielkim ciężarem:

„Ciężko się trudzę o Panie, na tym polu, którym ja sam jestem dla siebie. Stałem się dla siebie polem kamiennym: gdy się je uprawia pot zalewa oczy”²⁷.

Postępując w życiu duchowym coraz wyraźniej widział własną nędzę, a równocześnie coraz bardziej był rozkochany w Bogu i dostrzegał sens zbawienia dokonanego przez Stwórcę w osobie Jezusa Chrystusa:

„Przerażony moimi grzechami i brzemieniem mojej nędzy biłem się z myślami i zamierzałem nawet uciec do pustelni. Lecz zabroniłeś mi tego i umocniłeś mnie słowami: Oto za wszystkich umarł Chrystus, aby ci, którzy żyją, już nie dla siebie żyli, ale dla tego, który za nich umarł”²⁸.

Walka duchowa między człowiekiem cielesnym a człowiekiem duchowym stała się przyczyną wielkich cierpień duchowych. W *Wyznaniach* pisał:

„walczyły we mnie dwie wole, dawna i nowa, cielesna i duchowa i w ich zażartym zmaganiu roztrwoiła się moja dusza”²⁹.

Świadomość samego siebie, obserwacja życia i umiejętność stawiania pytań oraz egzystencjalny niepokój sprawiły, że pisząc o cierpieniu jest autentyczny, wie o czym mówi i zna wagę odpowiedzi. Augustyńskie rozważania o cierpieniu nie są więc tylko słowami intelektualisty dalekiego od życia, ale raczej świadectwem kogoś zanurzonego w nasyconej cierpieniem ciała i duszy egzystencji człowieka. Osobiste cierpienia Augustyna stają się w jego refleksji cierpieniami niejako człowieka uniwersalnego.

²⁴ Tamże IX 12, CSEL 33, 223, Kubiak, s. 253.

²⁵ Por. A. Eckmann, *Święty Augustyn – duszpasterz*, VoxP 8 (1988) z. 14, 310.

²⁶ *Confessiones* IX 4, CSEL 33, 206, Kubiak, s. 236.

²⁷ Tamże X 16, CSEL 33, 244, Kubiak, s. 280.

²⁸ Tamże X 43, CSEL 33, 279, Kubiak, s. 317.

²⁹ Tamże VIII 5, CSEL 33, 178, Kubiak, s. 208.

II. ŹRÓDŁO CIERPIENIA

Mówiąc o kondycji ludzkiej Hipponata podkreśla, że zarówno ciało, jak i dusza oraz ich połączenie pochodzą od Boga, lecz Bogiem nie są, dlatego człowiek jako stworzenie zanim powstał był nicością i sam z siebie takim pozostaje. Jest „ziemią i prochem”³⁰. Tylko Bóg jest wieczny i niezmienny. Gdyby natomiast stworzył coś z siebie, byłby zmienny, a tego o Bogu twierdzić nie można. Świat stworzony z jednej strony uczestniczy w bycie, a z drugiej w niebycie (*ex nihilo*). Zmienność stworzeń dokonuje się zarówno w kierunku dobra, jak i zła, bytu i niebytu³¹. Człowiek jako stworzenie jest więc podmiotem zmian, czasowości i cierpienia³². Augustyńska wizja jest spójna i wyrasta z ontycznej koncepcji bytu niezmiennego. Augustyn pisze: „Byt prawdziwy nietknięty i autentyczny to jedynie byt niezmienny”³³, ponieważ tylko taki byt jest absolutnie prosty i tylko on jest byciem z istoty. Z zasady tej, będącej jedną z podstawowych w filozofii augustyńskiej³⁴, wynika również twierdzenie, że byty, które nie są Bogiem, mają swoje ograniczenia, złożoność i zmienność, a to u człowieka obdarzonego rozumem i świadomością oznacza również cierpienie. Dobro stworzenia jakiegokolwiek jest zawsze względne i ograniczone. W bytach stworzonych tkwi zawsze jakaś niepełność i brak. „Zło należy jakby do ontycznego statusu stworzeń”³⁵. Zmienność stworzenia pozwala św. Augustynowi porównać życie ludzkie do płynącej rzeki, jest ono krótkie i przemijające, jest ciągłą walką i męką, a ciąży nad nim cień śmierci³⁶. Chyba żaden z Ojców Kościoła nie pisał tak dużo i wnikliwie o ludzkiej kondycji wypełnionej znikomością, przemijaniem i kruchością losu. Jest to jeden z ulubionych tematów kazań naszego Biskupa³⁷. W *De civitate Dei* Hipponata nie waha się nazwać życia człowieka biegiem ku śmierci³⁸. Człowiek odnajduje w sobie wielkie tęsknoty za nieśmiertelnością, szczęściem, wolnością, ale i doświadcza swoich ograniczeń, dlatego cierpi. Jest rozdarty między przeciwnymi aspiracjami i tęsknotami, oscyluje między wielkością i małością. Człowiek, z jednej strony jest jak każde stworzenie, z drugiej zaś jako jedyny wśród stworzeń stanowi obraz i podobieństwo Boga i dlatego w sposób niepowtarzalny i właściwy sobie, jest zawieszony pomiędzy Bogiem a ni-

³⁰ Por. *Enarrationes in Ps.* 144, 10.

³¹ Por. A. Eckmann, *Grzech pierworodny jako źródło cierpień człowieka u św. Augustyna*, w: *Grzech pierworodny*, ŻMT 12, Kraków 1999, 120.

³² Por. *Enarrationes in Ps.* 88, 2, 5.

³³ *Sermo* 7, 7, CCL 41, 75; *Confessiones* VII 11, 17, CSEL 33, 158.

³⁴ Por. A. Trapè, *Sant'Agostino*, w: *Patrologia*, III, ed. J. Quasten – A. Di Berardino, Milano 1983, 387.

³⁵ Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, s. 67.

³⁶ Por. *Enarrationes in Ps.* 41, 6.

³⁷ Por. M. Simonetti, *L'introduzione*, w: *Sant'Agostino, Commenti ai Salmi*, Torino 1989, s. XXIII.

³⁸ Por. *De civitate Dei* XIII 10, CCL 48, 391-392.

cością³⁹. Źródłem cierpienia jest również pewnego rodzaju napięcie, które rodzi się między światem zewnętrznym, w którym zanurzony jest człowiek, a jego wnętrzem. Wewnętrzność jest jednym z pryncypiów augustyńskiej filozofii i wzywa do rozpoczęcia poszukiwania mądrości i prawdy od wejścia w samego siebie⁴⁰. Człowiek nie może odnaleźć Boga, dopóki nie odnajdzie samego siebie. Największą tragedią, która rodzi cierpienie, jest fakt, że człowieka ciągnie na zewnątrz, że traci kontakt z samym sobą i odchodzi daleko od siebie samego⁴¹. Augustyn pisze o swoim doświadczeniu, zwracając się do Boga w *Wyznaniach*:

„Ty jednak wszystko słyszałeś: że wylem z bólu serca, że ku Tobie wznosiła się moja tęsknota, oczy moje ciągle nie znajdowały światła. Bo światło było wewnątrz mnie, a ja szukałem go wokół siebie”⁴².

Innym czynnikiem wywołującym cierpienie jest tkwiące w naturze człowieka nienasycone pragnienie szczęścia. Augustyńska definicja szczęścia mówi, że szczęśliwy jest ten, kto posiada dobro, którego pragnął⁴³. Cierpienie jest zaprzeczeniem szczęścia, a powoduje je pozbawienie dobra. Jeśli szczęście jest zjednoczeniem, to w augustyńskiej wizji cierpienie jest rozłączeniem, brakiem jedności. Cierpienie jest „nieprzyjemnym uczuciem podziału albo zniszczenia”⁴⁴. Augustyn jest przekonany, że gdzie istnieje pragnienie, tam może być również cierpienie, bowiem pragnienie zawiedzione, czy utrata rzeczy już osiągniętej, przemienia się w cierpienie⁴⁵. Niezaspokojone pragnienie jest źródłem frustracji, która z jednej strony jest cierpieniem i trudem woli, a z drugiej często staje się bodźcem i motorem rozwoju.

W samej naturze stworzonej człowieka istnieje możliwość cierpienia, ale stała się ona aktualna dopiero po grzechu pierwszych rodziców. Święty Augustyn nie dopuszcza możliwości pochodzenia cierpienia od Boga. Cierpienie weszło na świat na skutek pychy pierwszego człowieka, która posunęła go do nieposłuszeństwa wobec Boga. Augustyn, szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego tyle zła i dlaczego tyle cierpienia, z udręk ludzkiego życia, z nędzy i cierpień wyprowadza wniosek o istnieniu grzechu pierwotnego⁴⁶. W *De civitate Dei* pisze:

³⁹ *De natura boni* I 1, PL 42, 554.

⁴⁰ Por. Trapè, *Sant'Agostino*, s. 385.

⁴¹ Por. Brown, *Augustyn z Hippony*, s. 167.

⁴² *Confessiones* VII 7, CSEL 33, 152, Kubiak, s. 180.

⁴³ *De vita beata* 10, CCL 29, 70-71, tłum. A. Świderkówna, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, s. 26.

⁴⁴ Por. *De libero arbitrio* III 23, 69, NBA 3/2, 366, Domański, s. 642.

⁴⁵ Por. *De civitate Dei* XXI 3, 2, CCL 48, 761.

⁴⁶ Por. Eckmann, *Grzech pierworodny jako źródło cierpień człowieka*, s. 118.

„Pełne tylu tak wielkich cierpień życie doczesne [...] świadczy, że cały rodzaj ludzki został skazany w okolicznościach związanych z jego początkiem”⁴⁷.

W przygodnej naturze człowieka zawsze była możliwość śmierci i cierpienia, lecz w stanie natury uprzywilejowanej przez Stwórcę w raju ta możliwość mogła nie być nigdy zrealizowana⁴⁸. Hipponata będzie często podkreślał, że „śmiertelność jest kondycją ciała zwierzęcego, nieśmiertelność dobrodziejstwem Stwórcy”⁴⁹. Augustyńska nauka o grzechu pierwotnym jest odpowiedzią na zagadnienie zła i cierpienia, winy i sprawiedliwości, oraz opatrności Bożej: pozwala ona uniknąć fatalizmu dualistycznych rozwiązań gnostyków, stoików i neoplatoników⁵⁰.

Obok bytowej zmienności stworzeń, która stanowi ontyczną podstawę cierpienia, oraz grzechu pierwotnego, przyczyną cierpienia jest również grzech osobisty. Według Augustyna grzech jest nieporządkiem, przedłożeniem stworzeń ponad Stwórcę. Hipponata określa go jako chorobę duszy⁵¹. Grzechy osobiste każdego człowieka stają się również pośrednią przyczyną doczesnych utrapień. Sprawiedliwość Boża domaga się bowiem, aby były już tu na ziemi ukarane. Myśl tę odnajdujemy w komentarzu do ewangelii św. Jana:

„Niech się strzegą bicia grzechów swoich! Niewątpliwie, gdy coś cierpią z powodu swoich niegodziwości, to niech wiedzą, iż Pan uczynił bicz z powrozów i w tym celu ich upomina, żeby nie grzeszyli”⁵².

Jednak nawet Boża sprawiedliwość łączy się zawsze i harmonizuje z pełną miłości wolą Bożą, by zbawić człowieka. W takiej zaś optyce, cierpienie wynikające z grzechu zarówno pierwotnego, jak i osobistego, może zostać wykorzystane jako środek do najwyższego celu.

III. SENS CIERPIENIA

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest skierowany ku Bogu, jeśli się jednak od Niego odwraca i przez grzech deformuje w sobie ten Boży obraz, cierpi. Ostatecznie łaska wszechmocnego Boga reformuje człowieka i przywraca go do pierwotnego stanu⁵³. Cierpienie, które jest sygnałem

⁴⁷ *De civitate Dei* XXII 22, 1, CCL 48, 792, tłum. W. Kornatowski: *Św. Augustyn, O państwie Bożym*, II, Warszawa 1977, 593.

⁴⁸ Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, s. 88.

⁴⁹ *De Genesi ad litteram* VI 25, 36, PL 34, 354, tłum. J. Sulowski, PSP 25, 232.

⁵⁰ Por. P. Rigby, *Original sin*, w: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. A.D. Fitzgerald, Michigan/Cambridge 1999, 607.

⁵¹ Por. Augustinus, *In Joannis evangelium tract.* 12, 2, CCL 36, 120-121, tłum. W. Szoldrski, PSP 15/1, 184.

⁵² Tamże 10, 8, CCL 36, 105, PSP 15/1, 164.

⁵³ Por. G. Madec, *Nawrócenie Augustyna aspekt wewnętrzny i wspólnotowy*, „Życie Katolickie” 9 (1988) 23.

jakiegoś stanu zaburzenia natury, równocześnie przy pomocy łaski Bożej leczy ze słabości woli, którą ograniczało przyzwyczajenie do ulegania życiu popędomu⁵⁴. Jednym z owoców cierpienia jest nawrócenie: przez cierpienie człowiek może zmienić się na lepsze, doświadczając żywej obecności Boga. Mając na uwadze własne doświadczenia Augustyn pisze:

„Niech Cię wysławia serce me, język mój, niech wołają wszystkie kości moje. Panie któż podobny Tobie? [...] Sięgnąłeś swą prawicą aż do samej głębi mego konania. Stamtąd z głębi mego serca wydobyłeś i precz odrzuciłeś, bezmiar mego zepsucia”⁵⁵.

Zwłaszcza cierpienia duszy porównuje Augustyn do umierania i jest przekonany, że „Bóg przez cierpienie uczy, uderza po to, by uleczyć, zabija, abyśmy nie umarli daleko od Niego”⁵⁶. W takim ujęciu cierpienie nabiera charakteru relatywnego, staje się drogą do uzyskania wyższego celu, jakim jest zbawienie człowieka. Odkrycie zbawczej roli cierpienia pozwala człowiekowi zrozumieć, że może ono być dopuszczane przez Boga albo nawet pochodzić od Boga i być wyrazem Jego łaski i dobroci⁵⁷.

Augustyn rozróżnia cierpienia cielesne i cierpienia duchowe, uważając jednak, że te drugie przewyższają trwaniem, siłą i natężeniem cierpienia cielesne. Wrażliwość duszy ludzkiej jest tak wielka, że nawet wspomnienie przebytych cierpień boli, a niebezpieczeństwo nowych napęłnia duszę smutkiem i bolesnym niepokojem. W sposób szczególny cierpienia duszy owocują pokorą i każą zwrócić się do Tego, który jest Panem wewnętrznego świata:

„Cierpienia duszy były wielkimi głosami kołającymi do miłosierdzia Twojego”⁵⁸.

Zwłaszcza w *Homiliach na Ewangelię św. Jana* cierpienie jest ukazywane najczęściej jako środek zamierzony przez Boga, aby poprawić życie człowieka: Bóg bowiem pragnie, by człowiek odwrócił się od grzechu. Cierpienie, jak lekarstwo, pojawia się w trudach życia i skomplikowanych kolejach losu⁵⁹. Według Augustyna, po grzechu zawsze budzi się cierpienie i jest ono wezwaniem do odrzucenia pychy i samowystarczalności, jest więc wołaniem o po-

⁵⁴ Por. W. Eborowicz, *Proces nawrócenia św. Augustyna*, VoxP 8 (1988) t. 14, 75.

⁵⁵ *Confessiones* IX 1, CSEL 33, 197, Kubiak, s. 228.

⁵⁶ Tamże II 2, CSEL 33, 30, Kubiak, s. 53.

⁵⁷ Tamże IX 4, CSEL 33, 202, Kubiak, s. 234 i 238: „I błogo mi jest Panie, wdzięcznym sercem wspominać, jakimi to ościeniami duchowymi mnie ujarzmiłeś, jak mnie wygładziłeś, uniżywszy góry i wzniesienia moich myśli, jak wyprostowałeś moje krzywe drogi, a ostre złagodziłeś [...]. Jednego na pewno nie zapomnę i nie pominę: tego, jak surowo mnie wychłostałeś i jak zaraz potem w cudowny sposób pochyliło się nade mną Twoje miłosierdzie. Karałeś mnie wtedy dotkliwym bólem zębów”.

⁵⁸ Tamże VII 7, CSEL 33, 152, Kubiak, s. 180.

⁵⁹ Por. *In Joannis evangelium tract.* 11, 1, CCL 36, 1.

korę i propozycją odkrycia Boga: cierpienie bowiem kieruje ku Chrystusowi i prowokuje tęsknotę za Stwórcą. Jest ono bólem z powodu własnej nędzy i łączy się ze świadomością ogromnej miłości Boga, od której pochodzi wszystko. Biskup Hippony świadom, że dostęp do Bożego świata jest łaską, uśmierzaniem bólu i uzdrowieniem, modli się w swoich *Wyznaniach*:

„Udziel mi tego, co kocham, bo że kocham, Twoim jest darem. Udziel, bo podjąłem zadanie poznania Ciebie i jakże mi jest ciężko, póki nie otworzysz wrót”⁶⁰.

Bez Boga i Jego łaski życie jest ciężarem.

Równocześnie cierpienia są próbą człowieka sprawiedliwego, środkami ćwiczenia się w cnocie, objawiają prawdę o człowieku, ujawniają jego przymioty i pomnażają zasługi szczególnie w perspektywie wieczności⁶¹. Augustyn jest przekonany, że człowiek dorasta i duchowo dojrzewa przez walkę i cierpienie⁶². W liście 130 do Proby na temat modlitwy Hipponata podkreśla, że trudy i cierpienia doczesnego życia służą do uzdrowienia ludzkiego serca z pychy i z przekonania o samowystarczalności. Te cierpienia uczą także cierpliwości w oczekiwaniu na największy dar, jakim jest niebo. Są one umartwieniem człowieka i służą do tego, by wyrwać go z grzechów⁶³.

W nauce św. Augustyna o cierpieniu widać głęboki optymizm. Wypływa on z wiary w opatrnościową opiekę Boga, który, jeśli nawet dopuszcza cierpienie, ma w tym ukryty sens i cel, a z pewnością w swojej wszechmocy potrafi wprowadzić cierpienie na wyższy poziom swojej optyki i wykorzystać je do tego, by człowieka przyprowadzić do siebie⁶⁴. Augustyn jest przekonany, że to Bóg kieruje historią człowieka i trzeba się poddać Jego woli:

„Ten, kto Tobie udzielił szczęścia w tym świecie, dał ci je na twą pociechę, a nie na zepsucie. I znowu, kto chłoscze cię w tym życiu, czyni to, aby cię poprawić, a nie popęcić”⁶⁵.

Cierpienie jest złem, ale zwłaszcza w dyskusji z manichejczykami Hipponata podkreśla, że nie ma zła absolutnego, z natury, dlatego Bóg jako wszechmocny może uczynić cierpienie drogą do dobra. Święty Biskup mówił często swoim słuchaczom o pedagogicznym wymiarze cierpienia i stawiał przed oczyma wyższe dobro, które ma na celu Boski Pedagog:

⁶⁰ *Confessiones* XI 22, CSEL 33, 299, Kubiak, s. 340.

⁶¹ Por. W. Eborowicz, *Cierpienie ludzi i cierpienie zwierząt według św. Augustyna i augustynistów XVII w.*, SPełp 3 (1973) 247.

⁶² Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja człowieka u św. Augustyna*, SSan 1(1980) 289.

⁶³ Por. *Epistula* 130, 14, 25, PL 33, 820.

⁶⁴ Por. *De vera religione* 23, 44, CCL 32, 215.

⁶⁵ *In Joannis evangelium tract.* 12, 14, CCL 36, 129, PSP 15/1, 195.

„Bóg więc wie, co dla nas jest pożyteczne, o to się tylko starajmy, aby serce nasze było zdrowe, a jeśli ciało chłostane jest cierpieniami, prosimy Go o pomoc. Prosił Go apostoł Paweł, aby odwrócił od niego bodziec ciała, a Bóg nie chciał usunąć. Czy go to wzburzyło, czy smucąc się mówił, iż jest opuszczony? Przeciwnie, oświadczył, iż nie jest opuszczony, bo nie zostało mu zabrane, co chciał, aby mu wzięto, aby owa słabość została uzdrowiona. Znalazł bowiem w głosie Lekarza: «Dosyć masz łaski mojej, bo moc w słabości się doskonalili» (2Kor 12, 9)”⁶⁶.

Przyjęcie cierpienia jako oczyszczającej chłosty jest motywem wyjątkowo często powtarzanym przez Augustyna. Bóg zna potrzeby każdego człowieka i wie, co jest dla niego korzystne. W jednej z homilii do Ewangelii św. Jana Hipponata zwraca się do swoich słuchaczy:

„W swym postępowaniu trzymaj się Pisma Boga twego i bądź spokojny. Czego Bóg nie chce, abyś cierpiał, cierpieć nie będziesz, a to, co pozwolił, abyś cierpiał, jest biczem tego, który cię chce poprawić, a nie karą potępiającego. Bracia moi, gdyby dziecko wzbraniało się przyjmować od ojca swego uderzeń i chłosty, czyż nie uważalibyśmy je za pyszne, za stracone dla ojcowskiej karności?”⁶⁷.

Przyjęcie tej wymagającej postawy rodzi także potrzebę cierpliwości:

„W cierpieniach, jakie ktoś znosi, a nie w dobrach, jakich zażywa, potrzeba cierpliwości”⁶⁸.

Św. Augustyn pochwala przyjmowanie tego, co Bóg daje, ale jednocześnie pochwala też pokorne i ufne przyjmowanie Bożej odmowy. W jego słowach słychać potrzebę zawierzenia Bogu, nawet w sytuacjach po ludzku niezrozumiałych.

Hipponata ekonomię Bożą porównuje w *Homiliach na ewangelię św. Jana* do działania lekarza, który zna bezpośrednio chorobę, wie jak jest niebezpieczna, i dobiera najlepsze metody, by pomóc i wyleczyć chorego. Podstawę stanowi tu idea Chrystusa Lekarza i grzechu jako choroby. Znamienny jest tekst z 7 homilii tego komentarza:

„Skąd wiesz, iż Bóg nie chce cię uzdrowić? Jeszcze potrzeba, abyś był chłostany? Skąd wiesz, jak zgniłe jest to, co lekarz wycina, używając żelaza na gangrenę? Czy nie wie, co ma czynić, do którego miejsca ma wycinać? Czy bolesny jęk operowanego powstrzymuje rękę dobrego lekarza? Ów woła, ten wycina. Czy okrutny jest ten, kto nie słyszy krzyczącego, czy raczej miłosierny, bo wycinając ranę, leczy chorego? To mówię bracia, aby nikt nie szukał czegoś poza pomocą Boga, mimo iż niekiedy dostaje chłosty Pana”⁶⁹.

⁶⁶ Tamże 7, 12, CCL 36, 74, PSP 15/1, 122.

⁶⁷ Tamże 7, 7, CCL 36, 70-71, PSP 15/1, 118.

⁶⁸ Tamże 124, 5, CCL 36, 683, PSP 15/2, 372.

⁶⁹ Tamże 7, 12, CCL 36, 74, PSP 15/1, 123.

Cierpienie zarówno w osobie Chrystusa, jak i w każdym człowieku, według Augustyna ma wymiar eschatologiczny. Nie jest ono ostatecznym przeznaczeniem człowieka, ale ma charakter czasowy. Cierpienie staje się środkiem na drodze do realizacji ostatecznych przeznaczeń człowieka. W takim ujęciu cierpienie, pozostając bólem, traci swoje ostrze, zostaje wprowadzone w pełną miłości pedagogię i ekonomię Bożą i może wprost stać się znakiem Bożej miłości i troski, która chce powrotu człowieka. Cierpienie staje się lekarstwem, które ma doprowadzić do ostatecznego szczęścia. Dlatego Augustyn nie lęka się mówić o radości cierpienia, a jest to temat charakterystyczny dla chrześcijańskich mistyków, pisząc w swoich *Wyznaniach*:

„Ty nie opuściłeś swojego stworzenia, jesteś w ich sercach, w sercach tych, co Ciebie wyznają, co rzucają się w Twoje objęcia i płaczą w Twoim ucisku po swych wędrówkach, jakże mozolnych. A Ty łagodnie ocierasz ich łzy, aby jeszcze obficie je wylewali i znajdowali radość w płaczu”⁷⁰.

Augustyńskie rozwiązania problemu cierpienia znajdują swoją inspirację w tekstach św. Pawła. Hipponata podkreśla, że trudy i cierpienia tego życia są ograniczone, ale mają swój koniec, są czasowe i przygotowują chwałę, która nie ma ograniczeń i końca. W uroczystość świętych Piotra i Pawła, w 410 r. w Kartaginie, świeżo po wieściach o oblężeniu Rzymu, Biskup Hippony powołując się na tekst św. Pawła: „Sądzę bowiem, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18), przekonuje chrześcijan, że tak jak apostołom, im też Bóg nie obiecał chwały i szczęścia ziemskiego, stąd wytrwałość w trudach życia rodzi owoc w wieczności⁷¹. Innym razem w uroczystość męczenników Augustyn porównuje życie chrześcijańskie do Bożej batalii, którą trzeba podjąć, „bowiem niewielkie utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku” (2Kor 4, 17). Ostatecznie, na końcu, jak przy żniwach, cierpienia jak słoma odejdą, zostawiając ziarno jako owoc chwały⁷².

IV. CIERPIENIE SYNA BOŻEGO

W augustyńskiej teologii dominuje problem Wcielenia, choć obecna jest także nauka o zbawieniu dokonanym przez ofiarę na krzyżu. Zbawienie dokonane przez Chrystusa, jest uwolnieniem z niewoli grzechu i starego człowieka, a dokonuje się dzięki Wcieleniu i całemu misterium paschalnemu Syna Bożego. Nauka o Chrystusie znajduje się w centrum myśli Hipponaty stając się podstawą wszystkich poszukiwań i twierdzeń⁷³. Artykułując prawdę o tajemnicy

⁷⁰ *Confessiones* V 2, CSEL 33, 90, Kubiak, s. 113.

⁷¹ Por. *Sermo* 296, 6, ed. G. Morin, *Miscellanea Agostiniana* (= MA), I, Roma 1930, 405.

⁷² Por. *Sermo* 15, 4-5, MA I 139.

⁷³ Por. Trapè, *Sant'Agostino*, s. 410.

Wcielenia, Augustyn podkreśla, że człowieczeństwo Syna Bożego jest pełne we wszystkich swoich wymiarach, także cielesnym i psychologicznym. Chrystus doświadczył wszystkich potrzeb i procesów, które są częścią ludzkiej egzystencji. On rósł, doświadczał ludzkich ograniczeń, cierpiał, był głodny, spragniony, zmęczony, płakał i umierał⁷⁴. Mówiąc o cierpieniu Chrystusa, podkreśla bardzo często dobrowolną zgodę Zbawiciela na przyjęcie cierpienia i krzyża. Akceptacja męki i śmierci jest w Chrystusie wyrazem wolności i posłuszeństwa Ojcu:

„[Jezus] nie mówi poddaję się śmierci z konieczności, z powodu mego grzechu, lecz umierając, spełniłem wolę Ojca mego; więcej przy tym czynię cierpiąc, bo gdybym nie chciał, nie cierpiałbym”⁷⁵.

„Nie cierpiałby więc, gdyby nie chciał cierpieć; gdyby nie cierpiał, Jego krew nie byłaby przelana; jeśli owa krew nie była przelana, świat nie byłby odkupiony”⁷⁶.

Cierpienie Syna Bożego i Jego przelana krew są przyczyną sprawczą odkupienia. W myśli św. Augustyna cierpienie ukazywane jest jako środek do celu, jakim jest zbawienie. Tym, co łączy całe dzieło Syna Bożego, jest Jego pokora, ujawniona zarówno we Wcieleniu, jak i na krzyżu. Pokora jest więc drogą Chrystusa prowadzącą przez uniżenie, cierpienie i śmierć do życia. W 80 homilii do Ewangelii św. Jana Hipponata staje z podziwem wobec niezwyklej wymiany, jaka dokonuje się w Chrystusie: przyjmuje On od nas cielesność i śmierć, aby dać nam życie⁷⁷. Jako Bóg – Człowiek został dwukrotnie wywyższony: na krzyżu i w chwale. Według św. Augustyna „należało, aby wywyższenie uwielbienia poprzedziło poniżenie męki”⁷⁸. Pokorne przyjęcie śmierci przez Chrystusa, otworzyło dla nas drogę do niebieskiej ojczyzny:

„Dlaczego Pana ukrzyżowano? Albowiem potrzebne ci było koniecznie drzewo jego pokory. Pychą byłeś nadęty i daleko od owej ojczyzny byłeś odrzucony, a fale tego świata przerywały ci drogę; nie zdołasz nią dostać się do ojczyzny, jeśli drzewo [Krzyża] nieść cię nie będzie”⁷⁹.

Naśladowanie pokornego Zbawiciela staje się drogą każdego, kto w Niego wierzy, a drzewo krzyża jest umocnieniem na tej drodze:

„Ciebie zaś, który jak On po morzu chodzić nie możesz, niech okręt niesie, niech drzewo dźwiga. Wierz w Ukrzyżowanego, a dojsz zdołasz. Dla ciebie

⁷⁴ Por. *Epistula* 137, 8-9, PL 33, 876.

⁷⁵ *In Joannis evangelium tract.* 41, 7, CCL 36, 361, PSP 15/1, 496-497; zob. tamże 48, 8, CCL 36, 417.

⁷⁶ Tamże 37, 10, CCL 36, 338, PSP 15/1, 466.

⁷⁷ Por. tamże 80, 3, CCL 36, 529.

⁷⁸ Tamże 51, 9, CCL 36, 442, PSP 15/2, 59.

⁷⁹ Tamże 2, 4, CCL 36, 13-14, PSP 15/1, 43.

został ukrzyżowany, aby pokory nauczyć, bo gdyby przybył jako Bóg, nie byłby uznany⁸⁰.

Według św. Augustyna „nie ma innej drogi dla pychy upadłego człowieka, jak powtórzenie pokory Chrystusa i naśladowanie Go w tym, co przeżył”⁸¹. Warto zauważyć, że w swoich wczesnych dziełach nasz Biskup ujmuje Chrystusa jako nauczyciela i przykład dotyczący ludzkiego rozumu i woli, w późniejszym zaś okresie będzie podkreślał, że cierpienie i krzyż Chrystusa pozwalają lepiej zrozumieć ludzkie cierpienia oraz leczą wewnętrzny nieporządek i chaos pragnień⁸². Dzieło Chrystusa ma nie tylko wymiar indywidualny, ale również eklezjalny i determinuje całą historię ludzkości. Jeśli augustyńska wizja historii jest walką między dwoma państwami, tzn. między państwem ziemskim a *civitas Dei*, to zwycięstwo królestwa, którego zasadą jest miłość Boga i miłość bliźniego, dokonuje się na drodze pokory i cierpienia:

„Królestwo, które nie było z tego świata, pokonało pyszny świat nie okrutną walką, lecz pokornym cierpieniem”⁸³.

W swym traktacie *De Trinitate* Hipponata wyjaśnia, że śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są *sacramentum et exemplum* naszej podwójnej śmierci: duchowej i cielesnej oraz zmartwychwstania człowieka zewnętrznego i wewnętrznego⁸⁴. Wynika z tego, że cierpienie Chrystusa i Jego ofiara nie jest tylko modelem, według którego należy kształtować życie, ale w tej ofercie i cierpieniu są nasze cierpienia, a Chrystus cierpiący i umierający jest sakramentem⁸⁵ tych ofiar, a równocześnie przyczyną sprawiającą, iż mogą one dotrzeć do Boga Ojca i podobać się Jemu⁸⁶. O tym zawieraniu się cierpień ludzkich mówi często Augustyn, zwłaszcza przy okazji tematów eklezjologicznych. W jego koncepcji „całego Chrystusa” (*Christus totus*), którym jest Kościół składający się z Głowy i Ciała, gdy cierpi Chrystus na krzyżu, cierpi

⁸⁰ Tamże, CCL 36, 14, PSP 15/1, 44.

⁸¹ A. Eckmann, *Symbol apostolski w pismach św. Augustyna*, Lublin 1999, 169.

⁸² Por. W. Mallard, *Jesus Christ*, w: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, coll. 465.

⁸³ *In Joannis evangelium tract.* 116, 1, CCL 36, 647, PSP 15/2, 328.

⁸⁴ Por. *De Trinitate* IV 3, 6, CCL 50, 170: „Una ergo mors nostri Salvatoris duabus mortibus nostris salutis fuit. Et una eius resurrectio duas nobis resurrectiones praestitit cum corpus eius in utraque re, id est et in morte et in resurrectione, et in sacramento interioris hominis nostri et exemplo exterioris medicinali quadam convenientia ministratum est”; zob. tłum. M. Stokowska, POK 25, 179-180; S. Poque, *L'introduction, les notes et la traduction*, w: Augustin, *Sermons sur la Pâque*, SCh 116, Paris 1966, 14-15.

⁸⁵ Por. *Enarrationes in Ps.* 74, 12, CCL 39, 1034: „Sacrificium victimarum et pecorum magnum habet sacramentum; sed in omnibus illis generibus sacrificiorum intellegitur unum illud sacrificium et unica victima, in cruce Dominus; pro quibus omnibus sacrificiis unum nos habemus, quia et illa figurabant haec, illis haec figurabantur”, tłum. J. Sulowski, PSP 39, 337.

⁸⁶ Por. J. Lécuyer, *Le sacrifice selon saint Augustin*, w: *Augustinus Magister*, II, 909; B. Studer, „*Sacramentum et exemplum*” chez saint Augustin, *RechAug* 10 (1975) 87-141.

też Kościół, gdy dzisiaj cierpi Ciało Chrystusa w swoich członkach, a przede wszystkim w męczennikach, cierpi też Chrystus⁸⁷. Współcierpienie członków Ciała Chrystusa wyjaśnia także cytując słowa św. Pawła:

„«Teraz raduję się w cierpieniach za was i dopełniam na ciebie moim tego, czego nie dostaje cierpieniom Chrystusa» (Kol 1, 24). Nie powiedział: «moim cierpieniom», lecz Chrystusa, bo był członkiem Chrystusa. I w cierpieniach, jakie Chrystus na całym ciebie ponosić musiał, on też Jego cierpienia według swej miary uzupełniał»⁸⁸.

Cierpienie w ujęciu Hipponaty jest też służbą i obowiązkiem tych, którzy związali się z Chrystusem. Uczy on o specjalnej powinności podjęcia cierpienia przez pasterzy Kościoła na wzór Dobrego Pasterza:

„Jeśli dobry pasterz oddał swe życie za owce swoje i ze swych owiec tak wiele uczynił męczenników, to o ileż bardziej, aż do poniesienia śmierci za prawdę i przeciw grzechowi, aż do przelania krwi winni walczyć ci, którym (Pan) je powierzył, aby je paśli, nauczali i zarządzili»⁸⁹.

Augustyn jest przekonany, że w każdym chrześcijaninie powinna dokonać się droga Chrystusa, która prowadzi przez cierpienie do chwały, dlatego zachęca: „kto chce żyć, niech teraz cierpi na ziemi, aby potem królować w niebie”⁹⁰. Cierpiący Chrystus stał się naszą drogą, Hipponata zaś lubi używać tego obrazu drogi⁹¹. W chrystologii augustyńskiej dopełnieniem obrazu drogi jest obraz ojczyzny, w ten sposób obydwie odnoszą się odpowiednio do człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa⁹². Jezus Chrystus jako Syn Boży Wcielony posiada podwójną funkcję: Ojczyzny i Drogi, czyli z jednej strony konstytuując cel ludzkiej egzystencji⁹³, z drugiej zaś jest również środkiem, który prowadzi do tego celu. W tych obydwu funkcjach Chrystus stanowi równocześnie prawdę o wieczności i o czasie oraz o moście łączącym obie te rzeczywistości:

„Jeśli utkwimy wzrok w Chrystusie nie zabłądzimy błakając się bez celu, ponieważ On jest prawdą ku której zmierzamy i drogą po której idziemy”⁹⁴.

⁸⁷ Por. *Epistula* 140, 6, 18, CSEL 44, 169: „Ecclesia in illo (Christi) patiebatur quando pro Ecclesia Christus patiebatur. Sicut etiam in Ecclesia patiebatur, quando pro illo Ecclesia patiebatur”; *In Joannis evangelium tract.* 52, 1, CCL 36, 446: „Nos in se transtulit, nos in se suscepit caput nostrum, membrorum suorum suscepit affectum”.

⁸⁸ *In Joannis evangelium tract.* 108, 5, CCL 36, 617-618, PSP 15/2, 290.

⁸⁹ Tamże 123, 5, CCL 36, 680, PSP 15/2, 368.

⁹⁰ Tamże 13, 11, CCL 36, 136, PSP 15/1, 204.

⁹¹ Por. *Sermo* 124, 3, PL 38, 685; *Sermo* 141, PL 38, 777.

⁹² Por. *Sermo* 91, 7, PL 38, 571; *Sermo* 92, 3, PL 38, 573; zob. L. Galati, *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1956; G. Madec, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989.

⁹³ Por. *Enarrationes in Ps.* 149, 1, CCL 40, 2178: „Vita aeterna ipse Christus est”.

⁹⁴ Tamże 84, 2, CCL 39, 1162, PSP 40, 74.

Drogą do chwały jest człowieczeństwo Chrystusa, a jeszcze bardziej konkretnie, to co jest istotną charakterystyką człowieka, cierpienie. W Chrystusie człowieczeństwo i cierpienie konstituują pewną drogę do chwały nieba.

Augustyn z własnego doświadczenia zna różnorodność cierpienia, jego ciężar i dramat. Cierpienie stało się dla niego wezwaniem do poszukiwania najistotniejszych wartości życia i ostatecznie pomogło mu odkryć Boga. Opisany w *Wyznaniach* proces przemiany i nawrócenia dotyczy także spojrzenia na znaczenie i wartość cierpienia. Po nawróceniu Augustyn dostrzeże w cierpieniu korekcyjną rękę Boga, a zarazem możliwość przewartościowania. Cierpienie jest dla niego konsekwencją złożoności ludzkiego bytu i stanowi kondycję bytu stworzonego *ex nihilo*. Intensywne i bardzo bolesne cierpienia duszy są, według Augustyna, rezultatem niezaspokojonych w człowieku pragnień miłości, prawdy i szczęścia. Pragnienia te umieścił w człowieku sam Stwórca, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo. To napięcie między tym, czego się pragnie, a niemożliwością całkowitego spełnienia na ziemi rodzi ból. Cierpiętność była w ogrodzie rajskim zablokowana nadzwyczajną łaską, natomiast została zaktualizowana po grzechu pierworodnym. Augustyn podkreśla, że źródłem cierpień są często grzechy osobiste człowieka, które są przedkładaniem rzeczy tego świata nad Boga. W ujęciu Augustyna, cierpienie, nie tracąc swojego bólu, nabiera sensu jako lekarstwo, które ma uzdrowić duszę skoncentrowaną na sobie i zapominającą o Bogu. Cierpienie nabiera w ten sposób niejako pozytywnego znaczenia, jest drogą powrotu do siebie, do Boga i Jego porządku. Augustyn podkreśla, że cierpienie jest także próbą i oczyszczeniem sprawiedliwych: będąc sytuacją graniczną, objawia człowiekowi prawdę o nim samym. W Chrystusie cierpienie odsłania swój zbawczy sens, bo staje się źródłem zbawienia dla całego świata. Opatrzność Boża ogarniając z miłością człowieka w tajemnicy Wcielenia i Paschy Chrystusa sprawia, że cierpienie zostaje wkomponowane w cały plan zbawienia i staje się drogą do zmartwychwstania. Człowieczeństwo i cierpienia Chrystusa na krzyżu otwierają równocześnie drogę wszystkim ludzkim cierpieniom, aby połączone w Synu Bożym Wcielonym dotarły do Boga. U Augustyna cierpienie nie ma charakteru absolutnego i ostatecznego, jest ono dopuszczane przez Boga i wykorzystane przez Niego, aby sprowokować człowieka do przewartościowań i nawrócenia. W ten sposób staje się ono drogą do tego, co najważniejsze i ostateczne.

LA SOFFERENZA QUALE VIA NEL PENSIERO DI SANT'AGOSTINO

(Riassunto)

Agostino conosce bene le sofferenze dell'uomo. Le ha sperimentato sin da bambino. Riconosce le sofferenze del corpo e le sofferenze dell'anima. Nelle *Confessioni* egli descrive la sua conversione nella quale si cambia anche il suo sguardo sulla sofferenza. Prima si ribella contro il dolore e poi riconosce il suo valore salutare. Secondo il Vescovo d'Ipbona la sofferenza è il risultato della complessità dell'essere umano e della sua creazione ex nihilo. Dio, creando uomo sulla sua immagine e somiglianza, ha messo nel suo cuore il desiderio dell'amore, della verità e della felicità. Questi profondi desideri non possono essere appagati pienamente sulla terra, allora uomo prova la sofferenza. Nel paradiso questa condizione era arricchita dal dono speciale, perciò primi uomini non hanno sofferto. Con il peccato originale entra nella vita umana la sofferenza. Anche i peccati personali sono spesso la causa delle sofferenze. Agostino sottolinea tuttavia, che la Provvidenza Divina fa entrare la sofferenza nel piano della salvezza e il dolore diventa un stimolo alla conversione, una via verso le cose più grandi. Per i giusti la sofferenza diventa anche una prova e la purificazione. In Cristo, nella sua croce, la sofferenza acquista un valore particolare. La sofferenza e la morte di Cristo è la causa della nostra salvezza. Nel mistero del Cristo totale le sofferenze umane aggiungono il mondo divino e unite con Cristo Salvatore diventano via della salvezza. Secondo Agostino la sofferenza in Cristo, pur non perdendo la sua amarezza, acquista un valore positivo.

Ks. Krzysztof TYBUROWSKI
(Kraków, UPJPII)

LA CONCORDANZA DEGLI *EXCERPTA* DI VINCENZO DI LÉRINS CON LE OPERE DI AGOSTINO D'IPPONA

Alla fine del capitolo 16 del suo famoso *Commonitorium*, Vincenzo di Lérins prometteva che le regole dell'ortodossia avrebbe spiegato in un'altra trattazione: „Haec in excursu dicta sint, alias, si Deo placuerit, uberius tractanda et explicanda”¹. Si pensò che quest'opera fosse andata smarrita, finché nel 1940 P. José Madoz scoprì nella Biblioteca di S. Maria di Ripoll, nei pressi di Burgos, che la dodicesima sezione del Codice 151 conservava da secoli gli *Excerpta sanctae memoriae Vincentii Lirinensis insulae presbyteri*². L'esame sia interno che esterno degli *Excerpta*, il suo confronto con il *Commonitorium*, confermano la sua attribuzione a Vincenzo di Lérins: le convergenze e i parallelismi di dottrina e di espressioni sono tali da non lasciare alcun dubbio sull'autenticità dell'opera³.

I. LA RELAZIONE DOGMATICA FRA VINCENZO E AGOSTINO

1. La natura antiagostiniana e semipelagiana di Vincenzo? All'inizio del 17° secolo Gerard Vossius, protestante, nella sua opera *Historia de controversiis*⁴ insisteva sull'ipotesi che Vincenzo, l'autore del *Commonitorium*, non va d'accordo con Agostino sulla dottrina della predestinazione, inoltre Vincenzo orienta il *Commonitorium* contro Agostino stesso o almeno contro quelli che sostengono la dottrina agostiniana⁵.

¹ Vincentius Lirinensis, *Commonitorium* 16, 9, CCL 64, 169.

² Cf. Vincentius Lirinensis, *Excerpta sanctae memoriae Vincentii Lirinensis insulae presbyteri ex universo beatae recordationis Augustini episcopi in unum collecta*, ed. R. Demeulenaere, CCL 64, Turnholt 1985, 199-231, trad. L. Longobardo: Vincenzo di Lérins, *Commonitorio – Estratti*. Introduzione, traduzione e note, Roma 1994, p. 41; cf. L. Ferreres, *La citas augustinianas en el corpus de Elipando*, „Augustinus” 39 (1994) 165-178, spec. 169-178.

³ Per consultare più precisamente l'esame interno e quello esterno degli *Excerpta* si veda il lavoro di W. O'Connors, *S. Vincent of Lerins and S. Augustine*, Roma 1964, 9-18.

⁴ Cf. *Historia de controversiis* I 9.

⁵ Cf. O'Connors, *S. Vincent of Lerins and S. Augustine*, p. 4-5. Della stessa opinione sono

Nella prima metà dello stesso secolo, alcuni cattolici accusarono inoltre Vincenzo di essere semipelagiano; fra essi il Cardinale Henry Noris († 1704) sviluppa per primo quest'ipotesi nella *Historia pelagiana*⁶. Secondo Noris nel capitolo 37 del *Commonitorium*, Vincenzo rinnega l'esistenza della grazia personale e speciale, invece nel capitolo 28 della stessa opera, Vincenzo insiste di non seguire né dottore né vescovo né confessore né martire, quando questi insegnano delle dottrine contro la tradizione della Chiesa. Poiché i nemici di dottrina della grazia di Agostino si comportarono sempre come difensori della tradizione della Chiesa, perciò, secondo Noris, Vincenzo dichiara che la dottrina di Agostino è un'invenzione e la dottrina semipelagiana è la dottrina tradizionale. In breve, Vincenzo è autore degli *Objectiones Vincentiae*, per questo motivo Vincenzo era così ostile contro la dottrina della grazia di Agostino⁷.

2. Vincenzo, un ammiratore incontrovertibile di Agostino. Dopo che J. Madoz aveva trovato il testo di Vincenzo di Lérins, intitolato *Excerpta sanctae memoriae Vincentii Lirinesis insulae presbyteri ex universo beatae recordationis Augustini episcopi in unum collecta*, la questione della relazione fra Agostino e Vincenzo chiedeva un'esame più profondo⁸.

Negli *Excerpta* Vincenzo si rivela un ammiratore incontrovertibile di Agostino. Egli si riferisce all'autorità del Maestro d'Ipbona sui due punti della Trinità e dell'incarnazione, che sono sviluppati esplicitamente nei capitoli 13-15 del *Commonitorium*. Per questo motivo E. Griffe ha potuto affermare che non vi si scopre la minima allusione antiagostiniana e che il *Commonitorium* va posto al di fuori della controversia semipelagiana⁹. William O'Connors dal suo canto mostra la natura non-antiagostiniana di Vincenzo in tre punti: 1) S. Vincenzo di Lérins non è l'autore delle *Objectiones Vincentianae*, 2) il *Commonitorium* non mostra un'autore semipelagiano e 3) il *Commonitorium* non è un trattato polemico contro Agostino e la dottrina della grazia¹⁰.

Andrew Riveto, John Dallaeus, Adam Schezer, David Blondel; vedi *Patrologia*, a cura di A. Di Berardino, III, Roma 1983, 520-521.

⁶ Cf. H. Noris, *Historia pelagiana et dissertatio de synodo V oecumenico*, Padua 1673.

⁷ Cf. O'Connors, *S. Vincent of Lerins and S. Augustine*, p. 5-6. C'erano tanti studiosi che consideravano Vincenzo come antiagostiano o almeno semipelagiano, per esempio Noel Alexander che ripete degli argomenti di Noris. Secondo Alexander nel periodo di Vincenzo c'erano tre sette della dottrina, cioè pelagianismo, semipelagianismo, agostinismo, quindi, Vincenzo apparteneva alla setta di semipelagianismo. Ci sono alcuni studiosi che sono d'accordo con l'opinione di Noris ed Alexander: Oudin, Thomassin, Berti, C.I. Hefele, O. Bardenhewer, G. Rauschen, J. de Ghellinck, A. Jülicher, H. Koch, P. de Labriolle, R.M.J. Poiré, J. Madoz, A. d'Ales.

⁸ J. Madoz, esaminato gli *Excerpta*, non ancora crede che lui sia costretto a modificare la posizione con la quale aveva insistito sulla natura antiagostiniana del *Commonitorium*. Sembra che Madoz abbia ancora un'opinione dell'antiagostinismo sul *Commonitorium*.

⁹ Cf. E. Griffe, *Pro Vincentio Lerinensi*, BLE 62 (1961) 26-32; *Patrologia*, III, p. 521.

¹⁰ Cf. O'Connors, *S. Vincent of Lerins and S. Augustine*, p. 3 ss, soprattutto p. 17-18. Gli studio-

Infatti il *Commonitorium* s'ispira agli scritti di Agostino, inoltre Vincenzo non nasconde la sua ammirazione per Agostino negli *Excerpta*. In questo punto possiamo concludere che Vincenzo non presenta un profilo antiagostiniano nè semipelagiano, ma è anzi un ammiratore del *Doctor gratiae* ciò che presenteremo in seguito mettendo in confronto alcuni passi degli *Excerpta* con frammenti delle 9 opere di Agostino.

II. LE CARATTERISTICHE DEGLI *EXCERPTA* IN RELAZIONE ALLE OPERE DI AGOSTINO

1. La raccolta delle 9 opere di Agostino. Gli *Excerpta* si presentano non come opera originale, ma come una raccolta di testi sulla Trinità e sull'incarnazione, desunti da nove opere di Agostino, con lo scopo di istruire i fedeli, come è indicato al prologo degli *Excerpta*:

„Abbiamo trattato i testi... affinché i credenti fedeli possano rileggerli frequentemente per la loro istruzione”¹¹.

Le nove opere sono seguenti (tra parentesi abbiamo segnalato quante volte negli *Excerpta* Vincenzo fa stretti riferimenti dalle citate opere di Agostino):

- *De Trinitate* (14 volte)
- *De doctrina christiana* (1 volta)
- *Contro Maximinum Arianorum episcopum* (4 volte)
- *De consensu evangelistarum* (2 volte)
- *De peccatorwn meritis et remissione* (2 volte)
- *Epistulae*: 137 (9 volte); 187 (3 volte) e 205 (3 volte)
- *De praedestinatione sanctorum* (2 volte)
- *De dono perseverantiae* (1 volta)
- *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (3 volte)

2. La prima somma teologica agostiniana. Gli *Excerpta* sono la prima somma teologica agostiniana e inaugurano un genere di collezione. A differenza di altre opere di questo genere, di raccolte di testi presi dagli scritti di Agostino cioè, come quelle in particolare di Prospero di Aquitania (*Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*¹²) e di Eugippo (*Excerpta ex operibus S. Augustini*¹³), che sono più o meno enciclopediche, l'opera di Vincenzo non ha che un unico tema: la cristologia¹⁴.

si che condividono quest'opinione sono Baronius, Neusser, Bossuet, Bollandists, Macedo, Alliez, Goux, Brunetiere, Louis.

¹¹ Vincentius Lerinensis, *Excerpta*. Prologus, CCL 64, 199.

¹² Cf. Prosper Aquitanus, *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini deliberatum*, PL 51, 427-496.

¹³ Cf. Eugippius, *Excerpta ex operibus S. Augustini*, ed. P. Knöll, CSEL 9/1, Wien 1885.

¹⁴ Cf. Longobardo, *Introduzione di Commonitorio – Estratti*, p. 45-46; DPAC II 3595.

3. Gli estratti non copiati meccanicamente. Le citazioni sono distribuite in dieci sezioni, non copiate meccanicamente, ma presentate e spiegate, sottolineate con opportune rielaborazioni, arricchite da un prologo e da una ricapitolazione, e introdotte da dieci *Proposizioni* di carattere dogmatico, che, come un'eco prolungata delle formule dogmatiche presenti in maniera sparsa nel *Commonitorium*, rispondono a un progetto concepito e realizzato con esattezza concettuale e precisione terminologica, e che, con uno stile preciso e lapidario, richiamano molto vistosamente la seconda parte del simbolo atanasiano *Quicumque*. Vincenzo condivide pienamente la dottrina cristologica che Agostino non aveva potuto esprimere in un trattato a parte, come per la dottrina sulla Trinità, ma che appare qui ricostruita in tutta la sua grandezza¹⁵.

III. IL CONFRONTO FRA GLI *EXCERPTA* DI VINCENZO E LE OPERE DI AGOSTINO

1. *Excerpta* Prologo
2. *Excerpta* 1, 1-10: il titolo e il motivo degli *Excerpta*

<i>Excerpta</i> 1, 1-10
<I> Hi sunt ergo tituli. Nunc iam ipsum <i>beatae memoriae sanctum Augustinum</i> , immo per eum <i>Christi potius et ecclesiae antiquam et universalem fidem audiamus loquentem</i> . Cuius sanissimum sensum in ipso statim primo debemus advertere. Nam cum duo sint quibus catholicae fidei fundamenta nitantur, divini scilicet <i>canonis auctoritas</i> et <i>catholicorum patrum</i> , id est et <i>ecclesiastica traditio</i> , utrumque continuo in eius operis exordium quod de sanctae Trinitatis unitate <et> aequalitate conscripsit, in pariter commendare curavit ¹⁶ .

3. *Excerpta* 1, 11-35 / *De Trinitate* I 4(7)-5(8): uguale
4. *Excerpta* 1, 26-39

<i>Excerpta</i> 1, 26-39
Res igitur, cui uni tantummodo serviendum est ea servitute quae religio vocatur, quae sola colenda, sola adoranda est, cui soli templum, soli sacrificium debetur, praeterquam quicquam coli aut adorari nefas est, Deus unus est, id est ¹⁷

5. *Excerpta* 1, 39-60 / *De doctrina christiana* I v(5): uguale
6. *Excerpta* 1, 61-62

<i>Excerpta</i> 1, 61-62
Quapropter certum atque manifestum est secundum scripturae sanctae fidem ¹⁸

¹⁵ Cf. ibidem, p. 46

¹⁶ *Excerpta* 1, 1-10, CCL 64, 202.

¹⁷ Tamże 1, 26-39, CCL 64, 203

¹⁸ Tamże 1, 61-62, CCL 64, 204

7. *Excerpta* 1, 62-95 / *De Trinitate* I 7(14)

<i>Excerpta</i> 1, 62-95	<i>De Trinitate</i> I 7(14)
...ibi libertas. Haec Trinitas unus Deus est, de quo dicit apostolus: «Nullus Deus nisi unus». Non... ¹⁹	...ibi libertas. Non...

8. *Excerpta* 1, 96 - 3, 10 / *De Trinitate* I 7(14)

<i>Excerpta</i> 1, 96 - 3, 10	<i>De Trinitate</i> I 7(14)
Sed quia multa in sanctis libris... ²⁰	Sed quia plura in sanctis libris...

9. *Excerpta* 3, 11-17 / *De Trinitate* I 8(15): uguale10. *Excerpta* 3, 18-20

<i>Excerpta</i> 3, 18-20
Vnde etiam sancti euangelistae plurimum curauerunt in uno eodemque Christo, id est in una Christi persona, diuinitatem ab humanitate distinguere ²¹ .

11. *Excerpta* 3, 20-44 / *De consensu evangelistarum* I 4(7)

<i>Excerpta</i> 3, 20-44	<i>De consensu evangelistarum</i> I 4(7)
Nam tres ex eis in his... Itaque hos videas... ²²	Tres nam isti evangelistae in his... Itaque longe a tribus istis superius fertur ita ut hos videas...

12. *Excerpta* 4, 1-15 / *De Trinitate* I 11(22): uguale13. *Excerpta* 4, 15-31 / *De Trinitate* I 11(22) – 12(23): uguale14. *Excerpta* 4, 32-40 / *De Trinitate* I 13(28): uguale15. *Excerpta* 5, 1-25 / *De Trinitate* I 12(24): uguale16. *Excerpta* 5, 25-40 / *De Trinitate* I 12(25): uguale17. *Excerpta* 5, 41-74 / *De Trinitate* I 12(27): uguale18. *Excerpta* 5, 75-76

<i>Excerpta</i> 5, 75-76
Secundum quod et aliud facillime solvitur quod haeretici obiectare consuerunt dicentes ²³

¹⁹ Tamže 1, 62-95, CCL 64, 205.²⁰ Tamže 1, 96 - 3, 10, CCL 64, 205.²¹ Tamže 3, 18-20, CCL 64, 207.²² Tamže 3, 20-44, CCL 64, 207.²³ Tamže 5, 75-76, CCL 64, 213.

19. *Excerpta 5, 76-78 / De Trinitate II 5(7)*

<i>Excerpta 5, 76-78</i>	<i>De Trinitate II 5(7)</i>
Maior est qui mittit quam qui mittitur. Proinde maior est Pater Filio, quia Filius a Patre se missum assidue commemorat²⁴.	Putaverunt quasi ad demonstrandum Patrem Filio maiorem, quia dixit Filius : Pater clarifica me.

20. *Excerpta 5, 79-85 / De Trinitate II 5(8): uguale*21. *Excerpta 5, 86*

<i>Excerpta 5, 86</i>
Vnus autem atque Filius Dei et qui erat qui missus est ²⁵ .

22. *Excerpta 5, 87-90 / De Trinitate IV 20(30)*

<i>Excerpta 5, 87-90</i>	<i>De Trinitate IV 20(30)</i>
...est unitus homo Dei Verbo, ... ²⁶	Verbo itaque Dei... commixtus est homo

23. *Excerpta 5, 91-93 / De Trinitate IV 21(31)*

<i>Excerpta 5, 91-93</i>	<i>De Trinitate IV 21(31)</i>
Vnde si quaeratur a me ipsa incarnatio... ²⁷	Vnde si quaeritur ipsa incarnatio...

24. *Excerpta 5, 94-99*

<i>Excerpta 5, 94-99</i>
Qua facta ita Dei Verbum dicitur factum, sicut ea crucifixa Dominus maiestatis dicitur crucifixus, sicut etiam ea creata uel creanda ipsa illa coaeterna Patris sapientia creata ex se esse perhibetur. Quae quidem omnia ideo ad Dei Verbum referuntur, ut una Filii Dei persona insinuetur ²⁸ .

25. *Excerpta 5, 99-100 / De peccatorum meritis et remissione I 31, 60*

<i>Excerpta 5, 99-100</i>	<i>De peccatorum meritis et remissione I 31, 60</i>
..., ne quasi duo Christi esse uideantur , ... ²⁹	..., ne quasi duo Christi accipiantur ,...

²⁴ Tamże 5, 76-78, CCL 64, 213²⁵ Tamże 5, 86, CCL 64, 213.²⁶ Tamże 5, 87-90, CCL 64, 213.²⁷ Tamże 5, 91-93, CCL 64, 214.²⁸ Tamże 5, 94-95, CCL 64, 214.²⁹ Tamże 5, 99-100, CCL 64, 214.

26. *Excerpta* 6, 1-10 / *Epistula* 137, 1(2)

<i>Excerpta</i> 6, 1-10	<i>Epistula</i> 137, 1(2)
...decem mensium fastidia mater... ³⁰	...decem mensium longa illa fastidia mater

27. *Excerpta* 6, 11-21 / *Epistula* 137, 2(4): uguale28. *Excerpta* 6, 21-34 / *Epistula* 137, 2(6)

<i>Excerpta</i> 6, 21-34	<i>Epistula</i> 137, 2(6)
...ex virgine et oculis apparvisse mortali- um...	...ex virgine et sensibus apparvisse mortali- um...
...videnti adest praesenti , caeco vero ab- senti adest... ³¹	...videnti adest praesens , caeco vero ab- sens adest...

29. *Excerpta* 6, 35-48 / *Epistula* 137, 2(8): uguale30. *Excerpta* 6, 49-62 / *Epistula* 137, 3(9): uguale31. *Excerpta* 6, 63-71 / *Epistula* 137, 3(10)

<i>Excerpta</i> 6, 63-71	<i>Epistula</i> 137, 3(10)
Ille igitur sibi in utero virginis sine semi- ne operatus est hominem... ³²	Ille igitur sibi sine semine operatus est ho- minem...

32. *Excerpta* 6, 72-75 / *Epistula* 137, 3(11)

<i>Excerpta</i> 6, 72-75	<i>Epistula</i> 137, 3(11)
...cotidie facit ad procreandos homines... ³³	...cotidie fit ad procreandos homines...

33. *Excerpta* 6, 75-79 / *Epistula* 137, 3(12)

<i>Excerpta</i> 6, 75-79	<i>Epistula</i> 137, 3(12)
Deus hominem suscipere dignatus est habeat corpus et animus ³⁴ .	Deus hominem suscipere dignaretur ... habeat corpus et anima .

34. *Excerpta* 7, 1-12 / *Epistula* 137, 3(12)

<i>Excerpta</i> 7, 1-12	<i>Epistula</i> 137, 3(12)
incommutabilem et inmortalem secun- dum aequalem Patri divinitatem... ³⁵	incommutabiliter et inmortalem secun- dum aequalem Patri divinitatem...

³⁰ Tamže 6, 1-10, CCL 64, 215.³¹ Tamže 6, 21-34, CCL 64, 215-216.³² Tamže 5, 87-90, CCL 64, 213.³³ Tamže 6, 72-75, CCL 64, 217.³⁴ Tamže 6, 75-79, CCL 64, 217.³⁵ Tamže 7, 1-12, CCL 64, 218.

35. *Excerpta* 7, 13-38 / *Epistula* 177, 3(8-9): uguale

36. *Excerpta* 7, 39-45

Excerpta 7, 39-45

Atque haec sacrae locutionis regula et ualde subtilis et multum necessaria, uigilanter nobis per sanctas scripturas est intuenda. Qua fit ut in uno eodemque Christo Domino et Salvatore nostro propter insinuandam personae unitatem et quae Dei propria sunt tribuantur homini, et quae hominis propria adscribantur Deo. Quae regula ut et plenius intimetur et lucidius intellegatur, eadem non semel sed saepius atque iterum iterumque repetenda sit³⁶.

37. *Excerpta* 7, 46-57 / *De peccatorum meritis et remissione* I 31, 60: uguale

38. *Excerpta* 7, 58-70 / *Contra Maximinum Arianorum episcopum* II 20, 3: uguale

39. *Excerpta* 7, 71-76 / *De peccatorum meritis et remissione* II 24, 38: uguale

40. *Excerpta* 7, 77-78

Excerpta 7, 77-78

Propter hanc igitur personae unitatem homo de homine factus est, id est et ipse qui erat de Deo genitus, sed homo immaculatus³⁷.

41. *Excerpta* 7, 79-85 / *De peccatorum meritis et remissione* II 24, 38

<i>Excerpta</i> 7, 79-85	<i>De peccatorum meritis et remissione</i> II 24, 38
...non concupiscentia carnis coitu concipientem ³⁸ .	...non concupiscentia carnalis mortu concipientem.

42. *Excerpta* 7, 86-100 / *Contra Maximinum Arianorum episcopum* I 7

<i>Excerpta</i> 7, 86-100	<i>Contra Maximinum Arianorum episcopum</i> I 7
«Ex utero, inquit, ante luciferum genui te ». Quo dicto, quis aliud significatur nisi quia ita de ipso, hoc est... ³⁹	Ex utero, aut, de ventre tuo, Deus meus es, illa ineffabilis generatio etiam si ex utero Patris accipitur hoc significatum est, quia de se ipso, hoc est...

43. *Excerpta* 8, 1-12 / *De consensu evangelistarum* I 7: uguale

44. *Excerpta* 8, 13-28 / *Contra Maximinum Arianorum episcopum* II 19: uguale

³⁶ Tamże 5, 39-45, CCL 64, 219.

³⁷ Tamże 7, 77-78, CCL 64, 220.

³⁸ Tamże 7, 79-85, CCL 64, 220.

³⁹ Tamże 7, 86-100, CCL 64, 221.

45. *Excerpta* 8, 29-36

<i>Excerpta</i> 8, 29-36
Quod tamen utrumque unus est Christus, non confusione substantiae, sed singularitate personae. Propter quod sacrosanctae unitatis mysterium rectissime atque integerrime confitemur et hominem in Deo Dei Filium et Deum in homine uirginis filium. Est enim plenissima et fidelissima ratio, ut in uno eodemque Christo in quo ad unitatem personae intra uterum uirginalem diuinitas humanitasque compacta est, sicut hominem Deus, ita etiam homo Deum genuisse credatur ⁴⁰ .

46. *Excerpta* 8, 37-41 / *Epistula* 187, 13

<i>Excerpta</i> 8, 37-41	<i>Epistula</i> 187, 13
...capitur autem ab aliis minus ab aliis amplius ⁴¹ .	... et propitius capitur autem habitans ab aliis amplius ab aliis minus

47. *Excerpta* 8, 41-66 / *Epistula* 187, 13(40)

<i>Excerpta</i> 8, 41-66	<i>Epistula</i> 187, 13(40)
...in nostro corpore...est quinqueperititus. Ibi...et gustus et tactus ⁴² .	...in nostro corpore...est quinqueperititus. Ibi...et gustus et tactus in ceteris autem solus est tactus.

48. *Excerpta* 8, 67-76

<i>Excerpta</i> 8, 67-76
Ad conuincendum igitur atque auferendum tumorem mortalium talis medicina caelitus uenit, ad elatum hominem per superbiam Deus humilis descendit per misericordiam, gratiam singularem praecipuamque commendans in illo homine, quem tanta praeparticipibus suis caritate suscepit. Neque enim et ipse ita Verbo Dei coniunctus ut ea coniunctione unus Filius Dei et idem ipse unus filius hominis fieret, praecedentibus suae uoluntatis meritis fecit. Vnum quippe illum esse oportebat. Essent autem et duo et tres et plures, si hoc fieri non posset per singulare Dei donum, sed per commune hominum liberum arbitrium ⁴³ .

49. *Excerpta* 8, 77-95 / *De praedestinatione sanctorum* 15(30): uguale50. *Excerpta* 8, 96-108 / *De praedestinatione sanctorum* 15(31): uguale51. *Excerpta* 8, 109-128 / *De dono perseverantiae* 24(67): uguale52. *Excerpta* 9, 1-19 / *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* 10(34-35): uguale⁴⁰ Tamže 8, 29-36, CCL 64, 222.⁴¹ Tamže 8, 37-41, CCL 64, 223.⁴² Tamže 8, 41-66, CCL 64, 223.⁴³ Tamže 8, 67-76, CCL 64, 224.

53. *Excerpta* 9, 19-22 / *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* 1(37): uguale

54. *Excerpta* 9, 23-25

<i>Excerpta</i> 9, 23-25
Nequaquam ergo in baptismo Iordanis, sed iam in utero uirginis „Verbum caro factum est”, a quo „sponsus procedens de thalamo suo exsultavit ut gigas ad currendam viam” ⁴⁴ .

55. *Excerpta* 9, 25-30 / *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* 14(49) : uguale

56. *Excerpta* 9, 31

<i>Excerpta</i> 9, 31
Hoc loco quaeritur utrum Christus carnem et sanguinem secum habeat in caelo ⁴⁵ .

57. *Excerpta* 9, 32-48 / *Epistula* 205, 1(2-3): uguale

58. *Excerpta* 9, 48-54 / *Epistula* 205, 1(4): uguale

59. *Excerpta* 9, 55-61 / *Epistula* 205, 2(9): uguale

60. *Excerpta* 9, 62-74 / *Epistula* 205, 2(19): uguale

61. *Excerpta* 10, 1-15 / *Epistula* 187, 2(3-4): uguale

62. *Excerpta* 10, 16-33 / *Epistula* 187, 3(19): uguale

63. *Excerpta* 10, 34-65: Epilogo

<i>Excerpta</i> 10, 34-65 : Epilogo
Haec sunt quae de libris sancti Augustini in unum velut opusculum sparsim collecta digessimus. Quas ego non tam capitula quam gemmas potius et margaritas quasdam appellaverim. Quibus et sacrae scripturae sensus et maiorum doctrina, id est ecclesiae traditio, et Nestorii profanitas cumulate abundeque monstrata est, ut adversus eum, licet unius sacerdotis verbis omnium sanctorum patrum sensu esse videamur ⁴⁶ .

Vincenzo, raccogliendo passi tratti dalle opere di Agostino, si presenta come un grande ammiratore del *Doctor gratiae*. Questi passi riguardano la fede nella Trinità e nel dogma dell’incarnazione. Del resto il Lerinese stesso lo testimonia negli *Excerpta*:

⁴⁴ Tamze 9, 23-25, CCL 64, 227.

⁴⁵ Tamze 9, 31, CCL 64, 227.

⁴⁶ Tamze 10, 34-65, CCL 64, 231.

„Collegimus itaque...capitula de sanctae recordationis Augustini episcopi libris ad beatae Trinitatis fidem et Incarnationis regulas pertinentia, eaque quantum fieri potuit, in unum veluti corpusculum coaptare curavimus”⁴⁷.

E' vero che Vincenzo sottolinea qualcosa con la sua parola, e aggiunge qualcosa per cambiare l'argomento, spiega chiaramente il motivo e lo scopo degli *Excerpta* con prologo e ricapitolazione. Ma infatti, tranne qualche termine non tecnico, non c'è nessuna differenza fra gli *Excerpta* e le opere di Agostino, anche se Vincenzo aggiunge o omette ogni tanto delle cose secondarie.

Avendo fatto il confronto fra il testo degli *Excerpta* e le opere di Agostino a cui si riferisce Vincenzo, il suo *corpusculum* è fedelissimo alle opere di Agostino. Per questo motivo l'affermazione di Vincenzo che abbiamo riportato sopra è nient'altro che una verità che va d'accordo con la dottrina di Agostino e, ciò che è importante, nello stesso tempo conferma l'ortodossia del *Commonitorium* stesso.

ZGODNOŚĆ *EXCERPTA* WINCENTEGO Z LERYNU Z DZIEŁAMI AUGUSTYNA Z HIPPONY

(Streszczenie)

Słynne *Commonitorium* Wincentego z Lerynu w 16. rozdziale obiecuje opracowanie niektórych kwestii w osobnym dziele. Przez wieki uważano, że obietnica ta albo nie została spełniona albo dzieło zaginęło. *Commonitorium* miało niebywały wpływ na rozumienie teologii katolickiej, a jednocześnie było oskarżane o antyagustynizm oraz semipelagianizm. Oskarżenia te są widoczne u niektórych uczonych XVII wieku. W 1940 roku odnaleziono jednak dzieło zatytułowane *Excerpta sanctae memoriae Vincentii Lirinensis insulae presbyteri*, które ponad wszelką wątpliwość są autorstwa Wincentego. Wincenty broni tam nauki trynitarnej oraz dogmatu o wcieleniu powołując się na św. Augustyna, którego wprost cytuje. Artykuł dokonuje porównania i zestawienia 63 odpowiednich cytacji z *Excerpta* z odpowiednimi fragmentami dzieł św. Augustyna. W tym kontekście słynnemu *Commonitorium* ani jego autorowi nie można sugerować antyagustynizmu czy semipelagianizmu.

⁴⁷ Vincenzo di Lerins, *Excerpta*, prologo, 9-13.

Ks. Norbert WIDOK
(Opole, UO)

WSKAZÓWKI IGNACEGO ANTIOCHEŃSKIEGO DO FILADELFIAN W SPRAWIE JEDNOŚCI KOŚCIELNEJ W OBLICZU DZIAŁALNOŚCI JUDAIZANTÓW

Biskup Ignacy, prowadzony przez żołnierzy z Antiochii do Rzymu, aby tam ponieść śmierć męczeńską, podczas dłuższego postoju najpierw w Smyrnie, a potem w Troadzie, miał możliwość kontaktowania się z delegacjami okolicznych wspólnot kościelnych, przedyskutowania z nimi aktualnych problemów duszpasterskich, a następnie po przemyśleniu poszczególnych kwestii, napisania do nich listu. W takiej sytuacji znalazła się także wspólnota chrześcijan w Filadelfii, która list Ignacego otrzymała z Troady. Należy bowiem uświadomić sobie, że to miasto na początku II wieku było siedzibą silnej grupy przestrzegającej zasad praktyk żydowskich. Ze względu na tę okoliczność warto, w oparciu o tenże list Antiocheńczyka, odkryć jego kościelne myślenie oraz poznać sugestie, jakie skierował do Filadejczyków w celu utrwalania jedności kościelnej.

1. Środowisko religijne ówczesnej Filadelfii. Filadelfia została założona w II wieku prz.Ch. przez Attalosa Filadelfosa, króla Pergamonu. Dzisiaj z tego miasta pozostały tylko ruiny w pobliżu Allaszer¹. Powodem takiego końca dziejów miasta, geograficznie korzystnie położonego, były trzęsienia ziemi, choć za czasów Ignacego cieszyło się ono jeszcze ciągle sławą świetności². Religijne znaczenie Filadelfii zostało podkreślone przez autora Apokalipsy, który wśród siedmiu miast napisał także list do Kościoła w Filadelfii (Ap 3,7-13), czyniąc go „filarem w świątyni Boga” i miejscem objawienia „Nowego Jeruzalem”. Tych faktów oczekiwali później montaniści, których początki działalności są właśnie związane z trzema małymi miejscowościami, leżącymi obok Filadelfii³. Chrześcijańskie znaczenie Filadelfii zostało także podkreślone w *Męczeństwie św. Polikarpa*, gdzie autor tego pisma wzmiankuje o śmierci męczeńskiej Polikarpa wraz z jedenastoma braćmi z Filadelfii⁴.

¹ Por. *Mała encyklopedia kultury antycznej*, red. K. Kumaniecki – K. Michałowski – L. Winniczuk, Warszawa 1983, 258.

² Por. Ch. Trevett, *A study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*, New York 1992, 92.

³ Por. szerzej: J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, 48.

⁴ Por. *Martyrium Polycarpi* 19, 1, Sch 10, 232, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 168.

Religijną panoramę tego miasta uzupełnia ponadto działalność prorocza kobiet. Z Filadelfii bowiem pochodziła prorokini Ammia, która działała prawdopodobnie w tym samym czasie, gdy Ignacy pisał list do Filadelfian. Wspominają ją zarówno katolicy, jak i montaniści⁵. Znaną są również córki Apostoła Filipa, o których kilka świadectw przytacza w swej *Historii kościelnej* Euzebiusz z Cezarei⁶, a które swą aktywnością wyróżniały się w Azji. Papiasz z Hierapolis zaś odnosił się do nich z respektem⁷. Również apokryficzne *Acta* przedstawiają sylwetki różnych kobiet zajmujących się prorokowaniem, pośród których była m.in. Tekla⁸. Te różne odmiany kobiecej działalności prorockiej pojawiły się prawie równocześnie na początku II wieku, co było bardzo charakterystyczne dla struktury religijnej Filadelfii. Nie może zatem dziwić, że atmosfera duchowa miasta, złożona z tak wielu nurtów prorockich, stała się niebawem odpowiedzią na żywioł dla powstałego tam montanizmu. Obok bowiem pokrótce wymienionych aspektów religijnego tła Filadelfii obecni byli w mieście Żydzi i judaizanci, którzy stali się głównym powodem ostrzeżeń i uwag umieszczonych w liście napisanym przez Ignacego do chrześcijan tego miasta.

2. Obecność judaizantów w Filadelfii. Jest kwestią bardzo charakterystyczną, że Ignacy z Antiochii, pisząc list do Filadelfian, ani razu nie nawiązał do prorockiej aktywności kobiet w tym mieście. Nigdzie też jasno nie wypowiedział się, czy wiedział o istnieniu tych kobiecych ruchów, a także, czy je akceptuje, czy też całkowicie odrzuca. Być może był w pełni świadomy obecności tych kobiet w publicznym życiu religijnym, albo też celowo nie chciał mieszać się w te sprawy, by niepotrzebnie nie wzniecać zamętu w mieście⁹. Te różnego rodzaju religijne ugrupowania Ignacy określił bardzo ogólnie, nazywając je „szkodliwymi chwastami”¹⁰. Nigdzie jednak w swoim liście nie wymienia wprost, kogo ma na uwadze, mimo że stosunkowo często skarży się na istniejące podziały w społeczności filadelfijskiej. Słowo „podział” (μερισμός) staje się w tym liście wręcz słowem-kluczem. Spośród 9 przypadków zastosowania tego terminu przez Ignacego w jego listach aż 6 razy użył go w liście do

⁵ Por. Trevett, *A study of Ignatius*, s. 93.

⁶ Por. Eusebius Caesariensis, HE 31, 1-4, SCh 31, 141-142, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 130-131.

⁷ Por. tamże III 39, 9-10, SCh 31, 155-156, POK 3, 142.

⁸ Por. *Acta Pauli et Theclae*, tłum. M. Starowieyski : *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. II/1, Kraków 2007, 421-441; zob. Trevett, *A study of Ignatius*, s. 93 (autorka powołuje się na: S.L. Davies, *The revolt of the widows: the social world of the Apocryphal Acts*, London 1980).

⁹ Por. Trevett, *A study of Ignatius*, s. 94.

¹⁰ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* 3, 1, SCh 10, 122, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 132: „Stróńcie od szkodliwych chwastów, których Jezus Chrystus nie uprawia, bo nie sadził ich Ojciec”.

Filadelfian¹¹. Natomiast jednoznacznie w tym liście odniósł się do judaizantów. Jedna z jego wypowiedzi brzmi bardzo wymownie:

„Jeśli ktoś wyjaśnia wam [Pismo] według zasad judaizmu, nie słuchajcie go. Lepiej jest bowiem słuchać obrzezanego, który głosi chrześcijaństwo, niż nie obrzezanego, który po żydowsku żyje. Jeśli ani ten, ani tamten nie mówi wam o Jezusie Chrystusie, są dla mnie obaj, jak kamienie i płyty grobowe”¹².

Treść przytoczonego tekstu jest u poszczególnych badaczy listów Antiocheńczyka interpretowana w sposób odmienny, co do niektórych szczegółów. Istnieje opinia, że judaizujący oponenci, których Ignacy wspomina, nie byli obrzezani¹³. Natomiast P.J. Donahue jest zdania, że autor tego tekstu zakłada różnice, istniejące pomiędzy chrześcijanami. I tak ktoś będący obrzezany mógł głosić Dobrą Nowinę, czego przykładem był św. Paweł, zaś środowisko pogan związanych z synagogą stało się ważnym źródłem nawróceń na chrześcijaństwo. Jest bowiem możliwe, by tego typu neofici, wychowywani według zasad judaizmu, mieli coś wspólnego zarówno z Prawem, jak i chrześcijaństwem. Przynależeli oni do wspólnoty kościelnej z jednej strony, a z drugiej – pełnili niektóre funkcje w środowisku żydowskim. Nie należy jednak przypuszczać, by ta przywołana przez Ignacego grupa chrześcijan brała aktywny udział w rozkrzewianiu obrzędowości żydowskiej. Niemniej jednak ich obecność była wystarczającym powodem do skomentowania przez niego tej kwestii¹⁴. Obok przynależności do danej grupy, tj. do chrześcijan judaizujących lub chrześcijan z nawróconych pogan, o wiele istotniejszym dla biskupa z Antiochii była treść przepowiadanych zasad. Według niego nie należało bowiem w ogóle wsłuchiwać się w wyjaśnianie zasad judaizmu, a jedynie tylko akceptować treści dotyczące Jezusa Chrystusa. Jeśli zatem czy to obrzezani czy nieobrzezani nie głosili Chrystusa, byli przez Ignacego traktowani „jak kamienie i płyty grobowe”.

Ignacy musiał ponadto bardzo ostrożnie podchodzić do judaizantów ze względu na znaczenie wydarzeń Starego Testamentu i jego odniesienia do nowej rzeczywistości objawionej przez Jezusa Chrystusa. Ta ostrożność widoczna jest w niektórych jego wypowiedziach. Pisał tak do Filadelfian:

„Proroków również kochajmy, ponieważ i oni zapowiadali Ewangelię, pokładali ufność w Chrystusie i na Niego czekali”¹⁵.

Autor tych słów dostrzega powiązanie dziejów Starego i Nowego Testamentu, polegające na dopełnieniu dziejów zbawienia poprzez ich antycypację, wyrażoną nadzieją proroków, którzy stają się tym samym łącznikiem obu

¹¹ Por. Trevett, *A study of Ignatius*, s. 94.

¹² Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* 6, 1, Sch 10, 124, BOK 10, 133.

¹³ Por. C. Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioch*, New York 1967, 53.

¹⁴ Por. P.J. Donahue, *Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch*, VigCh 32 (1978) 89.

¹⁵ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* 5, 2, Sch 10, 124, BOK 10, 133.

Testamentów. W podobnym duchu Antiocheńczyk zaprezentował inną prawdę Starego Testamentu, gdy stwierdził:

„Godni byli również kapłani, ale większy od nich jest Arcykapłan, któremu powierzono tajemnice Boże. On jest Bramą Ojca, przez którą wchodzi Abraham i Izaak, i Jakub, i Prorocy, i Apostołowie, i Kościół. Wszystko to [prowadzi] do jedności z Bogiem”¹⁶.

Ignacy zatem nie tylko docenia proroków, do których odnosił się poprzedni passus, ale także kapłanów, którzy są „godni”, jednak prawdziwym kapłanem jest Arcykapłan Jezus Chrystus, będący „Bramą Ojca”. Przez tę Bramę wchodzi zarówno Patriarchowie i Prorocy, poprzez których należy rozumieć wszystkich ludzi Starego Testamentu, jak i Apostołowie i Kościół, a więc wspólnota Nowego Testamentu. Puentą tego passusu jest stwierdzenie, że wszyscy ci wymienieni są prowadzeni ku „jedności z Bogiem”. Takie wyjaśnienia, przesłane do społeczności w Filadelfii, miały osłabić radykalizm myślenia u judaizujących chrześcijan¹⁷.

Obok powyższych stwierdzeń, w miarę życzliwie traktujących wyznawców judaizmu oraz żydujących chrześcijan, Ignacy w innym miejscu swego listu okazał się bardziej radykalny. Filadelfianie odczytali takie jego słowa:

„Zaklinam was, abyście niczego nie czynili w duchu kłótni, lecz według nauki Chrystusowej. Słyszałem, jak niektórzy mówią: «Jeśli nie znajdę tego w archiwach, czy w Ewangelii, nie uwierzę» [...]. Dla mnie archiwami jest Jezus Chrystus, archiwami nienaruszalnymi – to Jego krzyż, Jego śmierć i zmartwychwstanie”¹⁸.

Zapowiedziany wyżej radykalizm widoczny jest na początku przytoczonego tekstu, gdzie Ignacy umieścił napomnienie, by adresaci czegokolwiek nie wykonywali w atmosferze kłótni. Ignacy nie wymienił szczegółowych kwestii, jakie go nurtowały, ale prawdopodobnie dotyczyły one różnych spraw związanych z działalnością wspólnoty kościelnej w Filadelfii. Wezwał członków tej wspólnoty, aby w bieżących przedsięwzięciach nie towarzyszył im duch kłótni. Zakres tych spraw mógł dotyczyć interpretacji faktów zbawczych, przedstawionych na kartach ksiąg Starego Testamentu lub Ewangelii. W tym kontekście Ignacy posłużył się dosyć charakterystycznym słowem, tj. „archiwa”, które było stosowane w kulturze hebrajskiej i greckiej. Tam pojęcie to oznaczało m.in. akta urzędowe, kroniki Fenicjan, pochodzenie kapłańskich genealogii. Natomiast w zastosowaniu Antiocheńczyka termin ten odnosi się tylko do ksiąg Starego Testamentu¹⁹. Jakby jednak na przekór takiemu od-

¹⁶ Tamże 9, 1, Sch 10, 128, BOK 10, 134.

¹⁷ Inne sugestie interpretacyjne odnośnie tego fragmetnu podaje W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 209-210.

¹⁸ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* 8, 2, Sch 10, 126-128, BOK 10, 134.

¹⁹ Por. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 208.

niesieniu dodał następnie, że dla niego samego archiwami są fakty Nowego Testamentu, a więc Jezus Chrystus, Jego krzyż, śmierć i zmartwychwstanie. Ignacy wymienił zatem te treści zbawcze, które podważali dokeci. Judaizm bowiem panujący w Filadelfii miał, jak się okazuje, doketystyczne podłoże²⁰. W wypowiedzi Antiocheńczyka można więc dostrzec zlekceważenie dziedzictwa żydowskiego i zastosowanie pojęcia „archiwa” w odniesieniu do nowej rzeczywistości. Takie potraktowanie treści Starego Testamentu jest swoistym sposobem przeciwstawienia się judaizującym chrześcijanom.

3. Sposoby osiągnięcia jedności kościelnej. Wobec sytuacji obecności głębokich i licznych podziałów wśród chrześcijan w Filadelfii, co wyżej pokrótce przedstawiono, Antiocheńczyk był przekonany, że jedynym sposobem usunięcia tych podziałów będzie zachęta, a właściwie napomnienie Filadelfian, do szukania dróg pogodzenia się i dojścia do jedności kościelnej. Według Ignacego, ostoją tej jedności jest tamtejsza hierarchia, stąd już na początku swego listu, w części przeznaczona na pozdrowienia, wezwał adresatów słowami:

„Jesteście radością moją wieczną i trwałą, zwłaszcza jeśli wszyscy pozostajecie w jedności z biskupem, jego kapłanami i diakonami, wyznaczonymi po myśli Jezusa Chrystusa”²¹.

Akcent w tej wypowiedzi pada wprawdzie na radość, jaką Ignacy posiada, jednak tylko wówczas, o ile adresaci trwają w jedności ze swoją hierarchią. Takie ustawienie tej ważnej kwestii na początku listu pokazuje adresatom, na czym polega ideał kościelnej wspólnoty, na której Ignacemu tak bardzo zależało. To samo wezwanie Antiocheńczyk powtórzył w dalszej części listu²², by jego czytelnicy nie stracili wiodącej idei, jaką autor chciał im przekazać. Następnie raz jeszcze podkreśla wiodącą rolę biskupa:

„Nie czyńcie nic bez biskupa, [...], kochajcie jedność, unikajcie podziałów”²³.

Trwanie przy biskupie, według Antiocheńczyka, jest sposobem na zachowanie jedności, a tym samym wyeliminowanie wszelkich podziałów. Należy zauważyć, że Ignacy w obydwóch wypowiedziach wymienił biskupa, posługując się liczbą pojedynczą, co miało oznaczać zjednoczenie się wszystkich chrześcijan w mieście wokół jednego biskupa, nawet wówczas, gdyby ich było więcej. Ten styl zarządzania przejął on bez wątpienia z Antiochii, gdzie preferował charyzmatyczny urząd jednego biskupa²⁴.

²⁰ Por. W. Uebele, „*Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen*”. *Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen*, Stuttgart 2001, 82.

²¹ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* (salutatio), Sch 10, 120, BOK 10, 132.

²² Tamże 7, 1, Sch 10, 126, BOK 10, 134: „Trwajcie przy biskupie, kapłanach i diakonach”.

²³ Tamże.

²⁴ Por. A. Brent, *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the origin of Episcopacy*, New York 2007, 39-40.

Powyższa zachęta odnosi się do zarządzania wspólnotą, a więc ma charakter dyscyplinarny. Wydaje się, że uporządkowanie spraw odnoszących się do zarządzania jest podstawą unormowania zasad należących do ortodoksji. Tam są bowiem odstępstwa i herezje, gdzie nie ma podporządkowania. W liście do Filadelfian znajduje się tekst, w którym zachodzi zespolenie tego, co dotyczy zasad wiary, z tym, co odnosi się do zarządu. Brzmi on następująco:

„Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami, współsługami moimi”²⁵.

Punktem wyjścia pouczenia antiocheńskiego biskupa, kierowanego do Filadelfian, jest Eucharystia, która bezprzecnie była dla każdego chrześcijanina sprawą wielkiej wagi. Wokół niej Ignacy buduje jedność kościelną i prosi, by przejąć jego myślenie. Następnie na zasadzie wyjaśnienia dodaje, że Eucharystia to Ciało i Krew Jezusa Chrystusa. Takie połączenie, czyli Eucharystii i Osoby Jezusa Chrystusa, wskazuje wyraźnie na ortodoksyjną postawę²⁶, która wyklucza z jedności kościelnej inaczej myślących, zwłaszcza doкетов²⁷. Te zbawcze fakty – co mocno podkreśla Antiocheńczyk – odbywają się na ołtarzu, który jest jeden. Nie może w danej wspólnocie być kilka ołtarzy, gdyby tak było, świadczyłoby to o wewnętrznym podziale²⁸. Wreszcie liturgię eucharystyczną może sprawować jeden biskup, który otoczony jest prezbiterami i diakonami. Również w tym tekście, podobnie jak wyżej, Ignacy zwraca uwagę na biskupa, który jest jeden, proponując tradycję znaną mu z Antiochii.

W powyższym fragmencie omawianego listu jedność, na której tak bardzo zależało Ignacemu, została podkreślona przez powtarzanie liczebnika „jeden” przy poszczególnych fundamentalnych faktorach religii chrześcijańskiej, ponieważ jest jedna Eucharystia, jedno Ciało Chrystusa, jeden kielich, jeden ołtarz i jeden biskup. Należy też zauważyć, że wszystkie wymienione kategorie

²⁵ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* 4, 1, Sch 10, 122, BOK 10, 133.

²⁶ Por. więcej na ten temat: S.M. Gibbard, *The Eucharist in the Ignatian Epistles*, StPatr 8 (1966) 214-218; L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Münster 1987, 37nn; U. Bleyenbergh, „Im einen Leib seiner Kirche”. *Zum Verhältnis von Eucharistie und Kirche bei Ignatius von Antiochien*, „Trierer theologische Zeitschrift” 104 (1995) 120nn.

²⁷ Szeroką panoramę ich działalności w pierwszych wiekach chrześcijańskich przedstawia J.G. Davies, *The origins of docetism*, StPatr 6 (1959) t. 4, 13-35.

²⁸ Na temat roli ołtarza w teologicznym myśleniu Ignacego Antiocheńskiego por. N. Widok, *Ołtarz w eklezjologii Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Sympozja Kazimierskie*, t. 6: *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2008, 117-123.

są ściśle ze sobą połączone i zależne od siebie. Nie można bowiem odrywać jednej z nich od pozostałych, co zdarzało się ugrupowaniom schizmatyckim.

* * *

Wobec skomplikowanej sytuacji religijnej, jaka panowała w Filadelfii, biskup antiocheński zrezygnował z ostrej polemiki i walki z istniejącymi ugrupowaniami w tym mieście, o których wyżej wspomniano. Wprawdzie występują w liście adresowanym do Filadelfian treści zawierające sprzeciw, zwłaszcza wobec judaizantów, to są one jednak utrzymane w łagodnym tonie. Ignacy wybrał zatem drogę pojednawczego sposobu dotarcia do odbiorców jego sugestii, zachęt czy też prośb. Położył nacisk na szukanie jedności i dał im kilka propozycji, jak ją budować. Według niego można ją osiągnąć poprzez posłuszeństwo jednemu biskupowi, który sprawuje jedną Eucharystię. Antiocheńczyk świadomy pogmatwanego stanu religijnego w mieście, o czym dowiedział się podczas postoju w Troadzie, do siebie odnosi uwagę, pisząc: „Ja więc zrobiłem, co było w mej mocy, jako człowiek stworzony do jedności. Gdzie jest podział i gniew, tam Bóg nie mieszka”²⁹.

PRAECEPTA IGNATII ANTIOCHENI AD PHILADELPHIOS ECCLESIAE
UNITATIS RATIONE OB IUDAIZANTIUM ACTIONES

(Argumentum)

Huius dissertatiunculae tenor perpendit ecclesiae unitatem, quam Ignatius Antiochenus in *Epistula ad Philadelphios* expromit. Inter varios enim coetus religiosos in urbe Philadelphia significanter exstiterunt christiani inclinati ad iudaicam religionem. Ignatius illis praecepta introducenda in vitam christianam definit, quorum una Eucharistia et unus episcopus maximi momenti sunt. Oboedientia erga episcopum unus modus fit ad adipiscendam ecclesiae unitatem.

²⁹ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphios* 8, 1, SCh 10, 127, BOK 10, 134.

Ks. Jacek WOJDA
(Warszawa, PWT)

PIERWSZA HISTORIA KOŚCIOŁA: DZIEJE APOSTOLSKIE ŁUKASZA A HISTORIA KOŚCIELNA EUZEBIUSZA Z CEZAREI

Dzieje Apostolskie uważane są za księgę historyczną Nowego Testamentu. Większość jednak literatury przedmiotu dotyczy jej problemów egzegetycznych i teologicznych: istnieje bardzo wiele komentarzy biblijnych do tej księgi¹. Wynika stąd, że jest ona postrzegana przede wszystkim jako księga wchodząca w skład Biblii Nowego Testamentu, którą zajmują się bibliści. Ta księga została wprawdzie przebadana metodą historyczno-krytyczną, co dotyka jej aspektu historycznego, ale pozostaje ona również w kontekście nauk biblijnych; takie ujęcie badawcze jest dla niej naturalne.

Nie zapominamy jednak, że pierwszym środowiskiem tej księgi była wspólnota Kościoła i każdy jej członek, gdyż w niej zawarte jest Słowo Boże, przez które Bóg mówi do człowieka. Księga Dziejów Apostolskich jest przedmiotem lektury biblijnej, w szczególności *lectio divina*, przedmiotem modlitwy brewiarzowej, katechezy i liturgii. Ten jej egzystencjalny wymiar powinien się otwierać również na inne aspekty, takie jak teologiczny i historyczny.

Zajmowanie się Dziejami Apostolskimi z punktu widzenia historii nie jest za często podejmowane². Jest to zagadnienie bardzo złożone, gdyż opinie biblistów dowodzą, iż autor Dziejów Apostolskich nie chciał „napisać księgi historycznej, ale dzieło dydaktyczne i budujące”³. Ostatnią obszerną publikacją na ten temat jest monografia francuskiego autora Daniela Marguerat⁴, która jest próbą nowej prezentacji dzieła Łukasowego w aspekcie historycznym. Autor konfrontuje w niej najpierw Dzieje Apostolskie z poglądami historiografii pozytywistycznej, upatrującej w Łukaszu fałszerza historii, mieszającego fakty historyczne z faktami nadnaturalnymi, oraz z legendami i fikcjami;

¹ Por. F. Gryglewicz – J. Szlaga, *Dzieje Apostolskie*, EK IV 575-578.

² Por. A. Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig 1911; E. Trocmé, *Le „Livres des Actes” et l’histoire*, Paris 1957; C.K. Barrett, *Luke the historian in recent study*, London 1961; J. Szlaga, *Problematyka historyczno-literacka i teologiczna Dz.*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1982, 91-108.

³ Por. M. Bednarz, *Historia zbawienia*, Tarnów 2007, 292.

⁴ Por. D. Marguerat, *La première histoire du Christianisme*, Paris 1999.

analizując różne typy historiografii wymieniony autor dochodzi do wniosku, że Łukasz jest historykiem we właściwym tego słowa znaczeniu i określa go jako historyka piszącego *Dzieje Apostolskie* jako teolog. Omawiając szeroko problem rodzaju literackiego *Dziejów Apostolskich* konkluduje, iż jest to „*récit identitaire*” – opowiadanie mające na celu określenie i wzmocnienie tożsamości tych, których ono dotyczy: Łukasz, według niego, przedstawia po raz pierwszy chrześcijaństwo w sposób historyczny.

Jak każde studium, tak i to otwarte jest na przemyślenia podejmowanej przez nie problematyki. Poszukiwanie waloru historycznego *Dziejów Apostolskich* napotyka jednak na niemałe trudności, podobnie jak przy podchodzeniu do innych ksiąg biblijnych jako źródeł historii Kościoła. Księgi te bowiem znane są bowiem przede wszystkim od strony biblijnej, jako Słowo Boże pisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Celem podejmowanych przez nas dociekań jest jednak rzucenie światła na *Dzieje Apostolskie* od strony historycznej, czyli niejako na inną ich stronę, niż aspekt natchnienia biblijnego: chodzi nam o sposób traktowania dokumentu biblijnego w źródłowym poznawaniu historii Kościoła. Zamierzony cel naszej refleksji chcemy osiągnąć poprzez porównanie *Dziejów Apostolskich* Łukasza z *Historią Kościelną* Euzebiusza z Cezarei. Zajmiemy się w niej zatem najpierw tymi autorami, by ukazać Łukasza i Euzebiusza jako historyków, następnie porównamy ich dzieła, aby rozstrzygnąć, czy dzieło Łukaszowe jest faktycznie historią Kościoła i czy można mu nadać jakiś nowy tytuł, nawiązując do tradycji nazywającej tę księgę *Dziejami Apostolskimi*. Na zakończenie spróbujemy zaproponować klucz do czytania dzieła Łukasza i odtworzyć jego strukturę literacką, by bardziej klarownie przybliżyć historię pierwotnego Kościoła w nim zawartą.

I. ŁUKASZ EWANGELISTA I EUZEBIUSZ Z CEZAREI

Św. Łukasz jest uważany za autora jednej z czterech *Ewangelii* i *Dziejów Apostolskich*. Nie był on Żydem, lecz pochodził z rodziny pogańskiej. Był chrześcijaninem żyjącym w czasach apostolskich, gdyż jak sam informuje, pisząc swe dzieło czerpał wiedzę o wydarzeniach dokonujących się wokół Jezusa od tych, którzy byli naoczными świadkami. W *Dziejach Apostolskich* (11, 28) z własnego doświadczenia wspomina wielki głód, który nawiedził Ziemię Świętą za czasów panowania cesarza Klaudiusza (44-48). Znajdował się w otoczeniu św. Pawła, co jasno poświadczają jego *Dzieje Apostolskie* i *Listy Pawłowe*. W *Liście do Kolosan* (4, 10-11) Paweł daje wzmiankę o Łukaszu jako o lekarzu, swoim towarzyszu spośród nieobrzezanych; w *Liście do Filemona* (24) umieszcza go wśród swych współpracowników, a w *II Liście do Tymoteusza* (4, 11) pisze, że „Łukasz sam jest ze mną”⁵. Te bardzo nieliczne informacje z I wieku o Łukaszu są powielane i uzupełniane w wiekach

⁵ Por. K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993, 95.

następnych. I tak w pochodzących z II wieku traktacie *Przeciwko herezjom* Ireneusza z Lyonu⁶ i w *Kanonie* Muratoriego⁷ znajdujemy potwierdzenie, że był on autorem *Ewangelii* i *Dziejów Apostolskich*⁸. Również w następnych wiekach autorzy nawiązują do Łukasowego dzieła. W IV wieku Euzebiusz z Cezarei w swej *Historii Kościelnej* dodaje, że Łukasz pochodził z Antiochii. Warto tę wypowiedź przytoczyć w całości, bo jest to świadectwo nowatorskie w literaturze historycznej, dotyczącej Kościoła i chrześcijaństwa:

„Łukasz, który był rodem z Antiochji, z zawodu lekarzem, a stale towarzyszył Pawłowi i z innymi apostołami się nie tylko przejściowo spotykał, złożył dowód, że się od nich nauczył leczenia dusz, bo pozostawił nam dwie przez Boga natchnione księgi. Jedną z nich jest *Ewangelię*; napisał ją, jak zapewnia, według tego, co mu podali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami Słowa, a z którymi niegdyś przestawał. Druga księga to *Dzieje apostołskie*, które ułożył już nie z tego, co słyszał, ale z tego, co na własne widział oczy. Podobno Paweł o Ewangelji jego miał zwyczaj wspominać, jak gdyby o własnym swem dziele, albowiem pisał: «Według mojej ewangelji»”⁹.

Tak wypowiedział się o Łukaszu Euzebiusz, uważany powszechnie za pierwszego historyka Kościoła. Euzebiusz przekazuje wcześniejszą tradycję informując, że Łukasz był towarzyszem apostołów, w szczególności św. Pawła oraz, że napisał *Ewangelię* i *Dzieje Apostolskie*; nie nazywa on siebie kontynuatorem Łukasza, ale traktuje go jako jeden z przedmiotów swej historii. Historycy żyjący po Euzebiuszu wyraźnie wyznawali, że są kontynuatorami *Historii Kościelnej* Euzebiusza. Fakt ten wskazuje na przyjmowanie zasadniczej różnicy pomiędzy takimi autorami jak Łukasz i Euzebiusz, a w konsekwencji także pomiędzy ich dziełami.

Euzebiusz, podobnie jak Łukasz, nie był Żydem, ale chrześcijaninem greckiego pochodzenia. Dzieli ich duży przedział czasu, rozciągający się między I wiekiem a przełomem III i IV wieku. O Euzebiuszu wiemy dokładnie, że urodził się w Cezarei Palestyńskiej ok. 265 roku. Cezarea słynęła ze szkoły katechetycznej i z biblioteki, które założył Orygenes. Tam też zdobył wykształcenie mając za mistrza prezbitera Pamfila, zdolnego ucznia Orygenesesa. Mistrz jego stał się ofiarą prześladowania (310) za panowania Dioklecjana, uczeń zaś ratował się ucieczką. W końcu zatrzymany i uwięziony, wyszedł cało dzięki edyktowi tolerancyjnemu (311), a ok. 313 r. został biskupem swego miasta

⁶ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 11, 8; III 14, 1.

⁷ Por. *Canon Muratorianum* 2-8.

⁸ Por. F. Chiovaro – J. Delumeau – A. Mandouze, *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. 1: *La nuée des témoins*, Paris 1986, 258.

⁹ Eusebius, HE III 4, 6, SCh 31, 100-101, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, POK 3, Poznań 1924, 94-95: „[...] ἐν δυσὶν ἡμῖν ὑποδείγματα θεοπνεύστοις κατέλιπεν βιβλίους, τῷ τε εὐαγγελίῳ [...], καὶ ταῖς τῶν ἀποστόλων πράξεσιν”.

Cezarei. Wmieszany w kontrowersję chrystologiczną Ariusza z Aleksandrii, stanął po jego stronie, choć nie przyjmował nigdy ekstremalnych tez jego doktryny. Uczestniczył w soborze ekumenicznym w Nicei w 325 r., zwołanym przez cesarza Konstantyna i wyraził zgodę na sformułowane wówczas wyznanie wiary i użyty w nim, w odniesieniu do Syna termin „współistotny Ojcu”. Jego akceptacja doktryny nicejskiej nie była jednak całkowicie zgodna z jego własnymi przekonaniem, opierającymi się głównie na teologii Orygenesesa. Znalazł się wkrótce u boku Cesarza jako przeciwnik biskupów broniących ścisłych postanowień Soboru Nicejskiego. Nie przyjął jednak cesarskiego zaproszenia zamieszkania w stolicy cesarstwa, na dworze władcy, lecz do końca życia pozostał w Cezarei poświęcając się w szczególności pracy intelektualnej aż do swej śmierci (ok. 340 roku).

Łukasz jest autorem Ewangelii i Dziejów Apostolskich, których już sam tytuł wskazuje na historyczny charakter dzieła; Euzebiusz również pozostawił po sobie wielką spuściznę historyczno-teologiczną: zajmował się teologią, apologetyką i egzegezą biblijną, ale najbardziej znaną dziedziną jego twórczości była historia¹⁰. Największym jego dziełem historycznym jest bez wątpienia *Historia Kościelna*. Jak Łukasz nazywany jest Ewangelistą, tak Euzebiusz otrzymał zaszczytny tytuł ojca historii kościelnej i miano chrześcijańskiego Herodota¹¹. W dziedzinie bowiem historiografii kościelnej Euzebiusz nie miał żadnego poprzednika, co zresztą wyraźnie stwierdza w swej *Historii Kościelnej*:

„Ja pierwszy przystępuję obecnie do tego zadania i wchodzę jakby na drogę pustą i nieutartą [...]. Takich bowiem ludzi, którzy by już tą samą, co ja, chodzili drogą, śladów wyraźnych odnaleźć nie mogę”¹².

Takie było przekonanie Euzebiusza, gdy wchodził na drogę uprawiania historii, której przedmiot stanowił Kościół. Jego projekt pracy historycznej był tak rozległy, iż mógł nie zauważyć dzieła Łukaszowego, które w swoim czasie było też projektem nowatorskim i któremu metoda historyczna nie była obca. Jakie są miary wartości dzieł tych dwóch autorów, które są z pewnością porównywalne?

II. DZIEŁA ŁUKASZA ORAZ *HISTORIA KOŚCIELNA* EUZEBIUSZA

Euzebiusz może pomóc w dokonaniu oceny drugiego dzieła Łukasza. Zestawienie bowiem pism tych autorów ujawnia wiele podobieństw pomiędzy nimi, aczkolwiek po pierwszym zetknięciu się z opinią Euzebiusza

¹⁰ Por. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, 133.

¹¹ Por. A. Lisiecki, *Wstęp*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, POK 3, s. XIX i XXXII; C. Curti, *Eusebio di Cesarea*, DPAC I 1287.

¹² Euzebiusz, HE I 1, 3, Sch 31, 4, przekład własny.

o swej pracy historycznej wydaje się, że praca Łukasza znajduje się na innym planie. A. Lisiecki, polski tłumacz *Historii Kościelnej*, idąc za stwierdzeniem Euzebiusza, który uznaje swoją pracę jako nowatorską, uważał, że „przed Euzebjuszem niema historii kościelnej i niema żadnego jej dziejopisarza. Nie był przecie historykiem św. Łukasz, który w swych *Dziejach Apostolskich* nie pisał historii Kościoła pierwotnego, ani nawet wszystkich apostołów Chrystusowych, ale pozostawił nam natchnioną istotę tradycji apostoelskiej w formie skromnych pamiętników, których część znaczna odnosi się przeważnie tylko do św. Pawła. Św. Łukasz nie podaje chronologii, nie stosuje w swych *Dziejach* metody historycznej, a daje nam tylko koniecznie potrzebne uzupełnienie *Ewangelij*”¹³. Zauważamy tutaj potraktowanie *Dziejów Apostolskich* przez A. Lisieckiego jako dzieła ubocznego, uzupełniającego Ewangelię. W rzeczywistości jest to dzieło, które może istnieć autonomicznie w stosunku do Ewangelii, posiadając także takie elementy, jak: autora, swój rodzaj literacki, adresata, cel, pewną chronologię, a także teologię. *Dzieje Apostolskie* nie są tylko skromnymi pamiętnikami, skoro swoją obszernością dorównują Ewangeliom, a nawet je przekraczają. Ewangelie w tradycji Kościoła były wprowadzone przez niektórych autorów nazywane pamiętnikami¹⁴, ale fakt ten świadczy tylko o tym, iż mają one również charakter historyczny i zachodzi między nimi a *Dziejami Apostolskimi* fundamentalna ciągłość, jak to przykładowo pokazuje dzieło Łukasze. To nie Łukasz zatytułował drugą swą narrację *Dziejami Apostolskimi*, co byłoby odesłaniem autorskim do ich charakteru historycznego, ale tytuł ten występuje po raz pierwszy w *Kanonie Muratoriego*, pochodzącym z końca II wieku¹⁵. Chociaż nawiązuje on do starożytnego gatunku literackiego, opowiadającego główne czyny bohaterów, to posiada inny charakter ze względu na swoją treść religijną¹⁶. Nie jest on

¹³ Lisiecki, *Wstęp*, POK 3, s. XXI.

¹⁴ Por. Justinus, *Apologia* I 66, 3, Sch 507, 306: „Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ’ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια”. We fragmencie *Apologii* Justyna Męczennika, gdzie znajduje się najstarszy opis Mszy świętej czytamy: „Apostołowie bowiem w napisanych przez siebie *Pamiętnikach* zwanych *Ewangeliami* podali nam, że otrzymali takie przykazanie. Jezus wziął chleb, dzięki składał” (I 66, 3), przekład własny; zob. też P.P. Verbarken – M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła. Panorama patrystyczna*, Warszawa 1991, 36-28.

¹⁵ Por. *Canon Muratorianum* 2-3, tłum. w: Sz. Pieszczoł, *Patrologia*, wyd. 2, t. 2: *Ojcowie mówią*, Gniezno 1994, 46-47: „Trzecia księga Ewangelii według Łukasza. Łukasz, ów lekarz, po wniebowstąpieniu Chrystusa, gdy go Paweł jako uczonego wziął ze sobą, w imieniu swoim spisał z opowiadania; nie widział on jednak Pana w ciele i dlatego jak mógł się dowiedzieć, tak zaczął opowiadać od narodzenia Jana [...]. *Dzieje* zaś wszystkich Apostołów zostały w jednej księdze zapisane. Łukasz najlepszemu Teofilowi zebrał wszystkie szczegóły, które działy się, w jego obecności, jak o tym wyraźnie świadczy pominięcie męki Piotra, i wyjazdu Pawła, wyruszającego z Rzymu do Hiszpanii”.

¹⁶ Por. Gryglewicz – Szłaga, EK IV 575; A. Banaszak nazywa (*Rozwój Kościoła Apostolskiego. Dzieje Apostolskie i Listy Świętego Pawła*, Warszawa 2002, 9) najogólniej gatunek literacki *Dziejów Apostolskich* historią kerygmatyczną.

ponadto w pełni adekwatny w odniesieniu do dzieła Łukasza, które zajmuje się głównie apostolską działalnością Piotra i Pawła, choć w swym punkcie wyjścia przedstawia dzieło głoszenia Dobrej Nowiny przez wszystkich apostołów. Trafnie jednak nazywa on to dzieło Łukaszone, uwidaczniając jego charakter historyczny. A zatem drugie lub trzecie pokolenie po Łukaszu trafnie scharakteryzowało jego pismo, określając je aż po dzień dzisiejszy *Dziejami Apostolskimi*. Zresztą tytuł ten, jeśli ma być wierny przekładowi dosłownemu, tak z *Kanonu Muratoriego*, jaki i z wersji greckiej Nowego Testamentu, należałoby przetłumaczyć jako *Dzieje Apostołów*.

Nie podejmując zagadnienia źródeł, stylu czy też stanowiska teologicznego omawianego dzieła Łukasza, warto zwrócić uwagę na strukturę jego oraz dzieła Euzebiusza, by przekonać się o badawczych wysiłkach obu tych autorów, spełniających kryteria dzieł należących do jednego gatunku historycznego. Już początek *Dziejów Apostolskich* wskazuje na to, że są one dalszym ciągiem poprzedniej księgi, nazwanej pierwszym opowiadaniem, czyli narracją, mową, dyskursem, studium:

„Ułożyłem pierwsze opowiadanie, o Teofilu, o wszystkim, co Jezus zaczął czynić i nauczać aż do dnia kiedy został wywyższony do nieba”¹⁷.

Łukasz we wstępie do *Ewangelii* zamieszcza podobne wprowadzenie, jak i do drugiego swego pisma:

„Ponieważ wielu podjęło się uporządkowania narracji (relacji, historii) o dokonanych wydarzeniach, jak przekazali nam ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i towarzyszami (sługami) słowa, wydało mi się (dobrym), także wywieść się sumiennie o wszystkim od początku, i następnie tobie napisać, o wspaniały Teofilu, abyś poznał pewność tych wieści, o jakich zostałeś pouczony”¹⁸.

Widać z tych dwóch wstępów, że całe dzieło Łukasza jest jednym dziełem składającym się z dwóch części. Pierwszą z nich można nazwać idąc za współczesnymi Łukaszowi, którzy już dokonywali takiego zadania – opowiadaniem (διήγησις); wyraz ten posiada również formę czasownikową διηγούμαι διηγούμαι – opowiadam. W pierwszym jego sensie chodzi o zwykłe opowiadanie, bez wymagań weryfikacji prawdziwości relacjonowanych zdarzeń, ale wersja Łukasza odpowiada innemu sensowi, zawierającemu zdawanie relacji i konstruowanie historii na podstawie różnych źródeł dotyczących wydarzeń,

¹⁷ Dz 1, 1: „Τὸν μὴν πρῶτον λόγον ἐποίησάμην περὶ πάντων, ὃ Θεόφιλε, ὃν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας [...] ἀνελήμφθῃ”, przekład własny.

¹⁸ Łk 1, 1-4: „Ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδωσαν ἡμῖν οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε καὶ μοι παρηκολουθηκóτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὃν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν”, przekład własny.

które miały miejsce w środowisku czasowym i przestrzennym Łukasza oraz jego adresata.

Tę historię o wydarzeniach, przekazywanych przez świadków Łukasz w drugiej części swego dzieła nazywa „pierwszym słowem” (ὁ πρῶτος λόγος), czyli pierwszym opowiadaniem, w znaczeniu opowiadania historycznego, odmiennego od mitów i legend. Rozpoczynając w ten sposób drugą część swej pracy, traktuje obie części jako dwie narracje, jako dwa słowa: ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος λόγος. Słowo λόγος, użyte na początku Dziejów Apostolskich, zdaje się być co do swego sensu bardziej wypracowane, niż wyraz z początku *Ewangelii* ἡ διήγησις – opowiadanie. Wiemy, że λόγος oznacza nie tylko pojęcie, lecz także dyskurs i konwersację, a także pisma, czyli księgę. Tak właśnie wyrażenie ὁ πρῶτος λόγος tłumaczy *Biblia Tysiąclecia*, mianowicie jako pierwsza księga. W *Kodeksie Muratoriego* czytamy o Dziejach Apostolskich również jako o księdze. Słowo księga odniesione jest tam też do *Ewangelii* Łukasza¹⁹. Euzebiusz również widzi dwie księgi w dziele Łukasza²⁰, nazywając je księgami – τὰ βιβλία. Można zatem powiedzieć, że dzieło Łukasza składa się z dwóch ksiąg, tworzących jedną, dotyczących rzeczywistych wydarzeń historię, którą Łukasz chce przekazać Teofilowi²¹. Dzieło zaś Euzebiusza jest explicite przez samego autora nazwane historią z określeniem kościelną. Uwidocznione jest to już w pierwszym jego zdaniu:

„Oto co zawiera pierwsza księga historii kościelnej”²².

Tytuł, jak widać, nie został dany dziełu w taki sposób, jak to czyni się dzisiaj, ale mieści się w pierwszych słowach dzieła i zostaje uwydatniony w jego wstępie. Euzebiusz zna strukturę klasyczną dzieła historycznego, która polega na podziale materiału na księgi, a te z kolei na rozdziały; zawiera ono również prologi i epilogi, listy autorów, z których korzysta jako historyk: dzieli więc swe dzieło na prolog oraz 10 ksiąg zawierających poszczególne rozdziały. Troskę autora o uporządkowanie treści widać w umieszczanym na początku każdej księgi spisie treści: każda księga zaczyna się formułą: Τάδε δὲ περιέχει ἡ ... βιβλος – „Oto co zawiera księga pierwsza, ... druga”.

Euzebiusz jest więc autorem, który chce ująć dzieje Kościoła w gatunek historii. Jest on entuzjastą tego zadania i widzi wielką oryginalność swego przedsięwzięcia, szczególnie od strony metodologicznej. Dlatego też ośmiela się stwierdzić, że „wchodzi na drogę pustą i nieutartą”²³. Wyznaniem tym

¹⁹ Por. jak wyżej *Kanon Muratoriego*.

²⁰ Eusebius, HE III 4, 6, SCH 31, 100-101, POK 3, 95: „ἐν δυσὶν [...] βιβλίοις”.

²¹ Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei Verbum* 19 odwołuje się do Łk 1, 2-4, by potwierdzić historyczność czterech Ewangelii.

²² Eusebius, HE I, SCH 31, 2: „Τάδε ἡ πρώτη περιέχει βιβλος τῆς Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας”. POK 3, 3: „Treść księgi I Historji kościelnej”.

²³ Tamże I 1, 3, SCH 31, 4: „ἀτριβὴ ἵεναι ὁδὸν ἐγχειροῦμεν”; POK 3, 5: „Ja pierwszy przystępuję obecnie do tego zadania i wchodzę jakby na drogę pustą i nieutartą”.

jednak nie przekreśla uprzednich opracowań historycznych, lecz traktuje je jako tylko częściowe. Nazywa je wyeksponowaniem tematu i opowiadaniem (διηγήσις)²⁴. Jak zauważyliśmy, Euzebiusz posługuje się tu takim samym terminem, jak Łukasz – ἡ διήγησις. Łukasz posłużył się tym słowem na określenie przedsięwzięć, które miały na celu spisanie tego, co się wydarzyło wokół Jezusa, aby wyrazić, że sam chce wszystko na nowo zbadać, uporządkować i spisać: nie dyskwalifikuje istniejących już przekazów, ale chce dokonać rzeczy nowej. Wracając do dzieła Euzebiusza, dostrzegamy taki sam schemat, jak u Łukasza. Euzebiusz, posługując się istniejącymi opowiadaniem i innymi źródłami zostawionymi na przestrzeni ok. trzech wieków, chce stworzyć nowe dzieło, nazywając go dziełem historycznym, czego Łukasz nie czyni. Obaj autorzy mają zamiar literacki, którego przedmiotem są dzieje Kościoła. Znaczące jest, że czynią to w sposób uporządkowany według już istniejących form i gatunków literackich: Łukasz tworzy swoje dzieło w dwóch księgach, z których pierwsza dotyczy Jezusa, a druga Kościoła; Euzebiusz natomiast rozmieszcza rezultaty swych badań w dziesięciu księgach, których treść ma związek z dziełem Łukaszowym.

Ten związek polega zaś na tym, że I księga może być odniesiona do Ewangelii, a II do części Dziejów Apostolskich, następne zaś stanowią dalszą historię, której Łukasz nie mógł znać. I księga Euzebiusza zawiera wstęp, dotyczący treści i znaczenia całego dzieła, teologiczną rozprawę o preegzystencji Jezusa i zapowiedziach Jego przyścia w Starym Testamencie oraz opis czasów, w których pojawił się na ziemi i działał. II księga opisuje wydarzenia od wniebowstąpienia Jezusa do wojny żydowskiej, której punkt kulminacyjny przypada na rok 70. Księgi III-VII przedstawiają historię kościelną aż po czas ostatniego prześladowania za cesarza Dioklecjana na początku IV wieku. Od VIII księgi rozpoczyna się opis wydarzeń współczesnych Euzebiuszowi.

Widać więc, że I księga, opatrzona wstępem o charakterze historycznym, dotyczy Jezusa: jest to teologiczno-historyczna refleksja Euzebiusza nad Osobą, która jest dla niego jak i dla Łukasza fundamentem oraz pierwszym tematem ich twórczości. Ewangelia Łukasza i I księga *Historii Kościelnej* Euzebiusza pozostają w szczególnej do siebie relacji. Będąc rzetelnymi czytelnikami prologu Euzebiusza, trzeba nam odmówić słuszności A. Lisieckiemu, który twierdzi, że I księga Euzebiusza jest wstępem do właściwej historii. Właściwa bowiem historia zaczynałaby się II księgą, „która ma swój osobny mały wstęp i zawiera dzieje apostolskie od wniebowstąpienia Pańskiego aż do zakończenia wojny żydowskiej”²⁵. Dalsze księgi Euzebiusza dotyczą Kościoła. Dla naszej refleksji

²⁴ Tamże: „[...] μή ὅτι σμικράς αὐτὸ μόνον προφάσεις, δ' ὦν ἄλλος ἄλλως ὦν διηνύκασιν χρόνων μερικὰς ἡμῖν καταλελοιπάσιν διηγήσεις”, POK 3, 5: „Takich bowiem ludzi, którzyby już tą samą, co ja chodzili drogą, wyraźnych śladów odnaleźć nie mogę. Są chyba nieznaczące jakieś poszlaki, w których jeden tak, a drugi inaczej, każdy swego czasu, dorywcze nam pozostawił opowiadanie”.

²⁵ Lisiecki, *Wstęp*, POK 3, s. XIX.

interesująca jest II księga, gdyż jej punkt wyjścia stanowi wydarzenie zapisane w Dziejach Apostolskich o wyborze apostoła na miejsce Judasza. Już ten pierwszy fakt, zaczerpnięty od Łukasza, świadczy, że Łukasz przez swoje dzieło był na poziomie historii Kościoła, skoro Euzebiusz wpisuje go do księgi traktującej historycznie o Kościele. Taki początek historycznych rozważań Euzebiusza jest zresztą zgodny z jego głównym motywem i myślą przewodnią pisania historii, a jest nim ukazanie „sukcesji świętych apostołów”²⁶. Jeżeli więc korzysta z Dziejów Apostolskich, a nie przyznaje im rangi źródła historycznego, to jaki walor ma ta księga dla niego? W II księdze na wstępie stwierdza:

„Księgę niniejszą zestawilem na podstawie pism Klemensa, Tertuljana, Józefa i Filona”²⁷.

Czyżby zapomniał o Dziejach Apostolskich, choć od nich zaczyna swoją narrację? Posługuje się nimi często, jakby one były jednym ze źródeł, ale wydaje się, że traktuje je jako pierwszą referencję w ten sposób, że opisane w nich wydarzenia przenosi do swej narracji i rozwija je, korzystając z innych jeszcze wyżej podanych źródeł. Takie podejście jest prawdopodobnie spowodowane tym, że uważa to dzieło za natchnione przez Boga, i dlatego niemożliwe do umieszczenia na jednej liście z innymi pismami, nie należącymi do kanonu kościelnego. Sam zdaje się wskazywać na to w początkach II księgi, gdzie mówi o Tadeuszu, który dotarł do Edessy do króla Abgara, zaznacza, że o tym napisał korzystając ze starodawnej opowieści, ale zaraz dodaje: „powróćmy teraz do bożego Pisma”²⁸, na podstawie którego będzie kontynuował opowiadanie o prześladowaniu po śmierci Szczepana.

Pozostaje jeszcze do dokładnego zbadania, w jaki sposób Euzebiusz korzysta z Dziejów Apostolskich. Czy trzyma się ściśle historii Łukaszej bez dokonywania swojej interpretacji? Czy zmienia punkt widzenia Łukasza, dodając inne wydarzenia czerpane z innych źródeł? Odpowiedzi na te pytania nie zmieniają faktu, że Łukasz jest historykiem, i jak każdy historyk ma swój sposób tworzenia historii oraz podawania źródeł, którymi się posługuje. Korzystając z Łukasza, Euzebiusz potwierdza bazę historyczną Dziejów Apostolskich. Nie ma więc w dociekaniach Euzebiusza próby odhistorycyzowania dzieła Łukasza, choć przez niego jest ono widziane przede wszystkim jako Pismo natchnione.

Jak wspomnieliśmy wyżej, Euzebiusz zaczyna swą *Historię* od zdarzenia z Dziejów Apostolskich, jakim był wybór Macieja. W ten sposób zaczyna realizowanie swego badawczego projektu według swej myśli przewodniej, jaką dla niego jest sukcesja apostołska:

²⁶ Eusebius, HE I 1, 1, Sch 31, 3, POK 3, 4.

²⁷ Tamże II Prol., Sch 31, 47, POK 3, 50.

²⁸ Tamże II 1, 8, Sch 31, 50: „Καὶ ταῦτα δ' ὥς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω μετῴμεν δ' αὐτίς ἐπὶ τὴν θεῖαν γραφήν”, POK 3, 52: „Wszystko to wyjąłem z opowieści starodawnej; powróćmy jednak do Pisma Bożego”.

„Świętych apostołów sukcesje, a zarazem czasy, które upłynęły od Zbawiciela naszego aż po dni nasze, [...] oto co potomności na piśmie przekazać postanowiłem”²⁹.

Chodzi o przedstawienie apostołów i ich następców. Czyni to nie bez względów apologetycznych dla wykazania, że w Kościele przetrwała tradycja apostołska poprzez tych, którzy do tej linii apostołskiej, niejako genealogicznej, należeli. Ponadto Autor chce przedstawić wszystko to „co wielkiego i znakomitego w historii kościelnej się dokonało”³⁰, czasy posługi następców apostołów, rozprzestrzeniania się Kościoła, działalności heretyków, czasy prześladowań chrześcijan ze strony żydów i pogan oraz ostatecznego zwycięstwa religii Chrystusowej.

Myślą przewodnią Łukasza wydaje się być wezwanie Jezusa, wypowiedziane do uczniów, w okresie między zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem:

„Gdy Duch Święty przychodząc zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi”³¹.

Według Łukasza były to ostatnie słowa, które Jezus wypowiedział do uczniów zanim został wzięty do nieba. Można je nazwać testamentem misyjnym Jezusa. Tworzy on logikę *Dziejów Apostolskich*. Znając go rozumie się bardziej, że wypełnia się on w dziele Łukasza, poczynając od wydarzenia Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie, poprzez nauczanie Piotra w Cezarei Palestyńskiej aż po misję Pawła w Rzymie.

Porównanie dedykacji dzieł obu naszych autorów nie tylko ujawnia ich zamysły historyczne, ale również niezupełnie identyczne cele, jakie sobie stawiają. W tych dedykacjach znajdują się elementy metody uprawiania historii, takie jak kwerenda, świadkowie, czy porządkowanie materiału. Wskazują one niewątpliwie na charakter historyczny obu dzieł, o czym częściowo była już mowa przy rozpatrywaniu tytułów, ogólnej struktury, projektów historiograficznych oraz myśli przewodniej.

Nie zapominając, że *Dzieje Apostolskie* są drugą częścią dzieła Łukasza Ewangelisty, zauważamy, że we wstępie do *Dziejów* oraz do Ewangelii jest mowa o tym samym adresacie. Jest nim Teofil, osoba, która według tekstu znała już opowieści i naukę o Jezusie. Celem tego przedsięwzięcia jest utwierdzenie adresata w pewności o wiarygodności przekazanej nowiny. Można by powiedzieć, że dzieło jest dedykowane Teofilowi jako osobie, którą chce się uhonorować, oraz, której chce się pomóc w budowaniu jej tożsamości ewan-

²⁹ Tamże I 1, 1, SCH 31, 3: „Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχάς σὺν καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ εἰς ἡμᾶς διηनुσμένοις χρόνοις, [...] γραφῇ παραδοῦναι προηρημένους, POK 3, 4.

³⁰ Tamże.

³¹ Dz 1, 8: „Ἀλλὰ λήψετε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ (ἐν) πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς”, przekład własny.

gelicznej i kościelnej. Być może chodziło o konkretną osobę chrześcijanina, która ma już podstawy wiary. To budowanie, jak jeszcze zobaczymy, dotyczy jego wymiaru kościelnego.

Euzebiusz dedykuje swe dzieło „potomności” z intencją, aby nie uległy zapomnieniu liczne fakty z historii kościelnej. Odkrywa on w swym otoczeniu i w chrześcijaństwie potrzebę takiego dzieła. W szczególności zaś uważa, że „będzie ono wielce pożyteczne dla miłośników wiedzy historycznej”³². Zauważmy, że cel zawarty w wyrażeniu „ocalić od zapomnienia”, jest naturalnym celem każdej nauki historycznej. Dodając intencje apologetyczne Euzebiusza powiemy, że jego księga *Historii Kościelnej* miała służyć w szczególności Kościołowi, który przeżył tak długą i często ciężką drogę, aby okazać swój triumf w czasach cesarza Konstantyna. Euzebiusz, uważając się za historyka, nie zapomniał również podkreślić znaczenia swego dzieła dla tych, którzy interesują się wiadomościami o przeszłości. To szczególnie odróżnia Euzebiusza od Łukasza.

Łukasz Ewangelista posługuje się metodą historyczną, aby stworzyć dzieło pożyteczne dla chrześcijanina Teofila, natomiast Euzebiusz historyk używa tej samej metody, aby stworzyć dzieło nie tylko dla chrześcijan, lecz także dla pogan, jako dowód prawdziwości pochodzenia apostolskiego Kościoła i świadectwo Jego boskiego ustanowienia, jak również, a może przede wszystkim, dla historyków. Wątek dedykacyjny Euzebiusza jest zatem bardziej rozszerzony i zawiera explicite wymiar historyczny jego dzieła.

Zestawiwszy szereg wątków dzieł Euzebiusza i Łukasza dochodzimy do wniosku, że w ten sposób możemy lepiej dostrzec charakter *Dziejów Apostolskich*, które są pierwszym przedmiotem naszej refleksji. Nie można odmówić znamienia historycznego dziełu Łukaszowemu, i trzeba tego dokonać bez umniejszania waloru tej księgi, jako pisma natchnionego, czego świadkiem jest również Euzebiusz. Ponadto, zobligowani przez Euzebiusza do rozpatrywania całości dzieła Łukaszowego oraz stwierdzenia charakteru historycznego *Dziejów Apostolskich*, dochodzimy do wniosku, że Ewangelia jest również dziełem o charakterze historycznym. Historyczny charakter *Dziejów Apostolskich* nie przeszkadza rozpatrywać je jako pisma posiadającego pewną autonomię literacką i treściową. Można zatem podjąć próbę przedstawienia *Dziejów Apostolskich* jako dzieła opowiadającego początkową historię Kościoła.

³² Eusebius, HE I 1, 5, Sch 31, 5, POK 3, 5.

III. HISTORIA KOŚCIOŁA W DZIEJACH APOSTOLSKICH

Pochylając się nad drugim dziełem Łukasza, aby odczytać w nim najwcześniejszą historię Kościoła i jego genezę, chcemy zastosować jako klucz hermeneutyczny kryterium wydarzeniowe³³, to znaczy zauważać rozgrywające się wydarzenia i dokonywać ich kwalifikacji, by z kolei zaproponować nową strukturę historyczno-literacką Dziejów Apostolskich i nadać im nowy tytuł. Dostrzegając ważność Pięćdziesiątnicy w Dziejach Apostolskich, chcemy się zatrzymać nad tym faktem pytając, czy nie jest ona wydarzeniem, któremu Łukasz wyznacza szczególne miejsce w swojej pracy. Chcemy zatrzymać się także nad innymi faktami pokrewnymi, które wyznaczają dynamikę i logikę historii Łukaszczej. Cytowany już wyżej D. Marguerat nie mówi wprost o Pięćdziesiątnicy jako o wydarzeniu; struktura literacka, jaką proponuje, nie świadczy bezpośrednio o tym wydarzeniu, choć zawiera go implícite w pierwszym punkcie schematu, to jest w „okresie początków”³⁴. Autor ten docenia Zmartwychwstanie jako siłę transformacji w historii. Mówi również o Słowie Bożym jako prawdziwym bohaterze Dziejów Apostolskich. Wydaje się więc dostrzegać wieloaspektowość pierwszej historii chrześcijaństwa. Rozważając jednak kwestię rodzaju literackiego dzieła Łukaszczonego mówi o nim jako o historii zapoczątkowującej coś nowego, wyliczając następujące tego kryteria, a mianowicie pewne zerwanie z judaizmem instaurujące nową wspólnotę uczniów Jezusa Chrystusa, zaangażowanie transcendencji w czasie Pięćdziesiątnicy i zainicjowaną nowość w historii, co prowadzi do otwarcia Przymierza dla tych, którzy nie są Żydami oraz delokalizację nowego ruchu religijnego z Jerozolimy do Rzymu. To nas utwierdza w przekonaniu, że Pięćdziesiątnica jest znaczącym momentem historii. Nie zawsze jednak jest ona doceniana w próbie zrozumienia treści Dziejów Apostolskich³⁵.

Analizując początek Dziejów Apostolskich widzimy, że zanim Łukasz opowie nam o tej wyjątkowej Pięćdziesiątnicy, podkreśla, że tym co łączy Łukaszczy dyptych (jeśli tak można nazwać jego dwuczęściowe dzieło), jest Jezus w tajemnicy swojego wniebowstąpienia. Jest to przypomnienie i rozwinięcie tego, co on zapisał w końcowych zdaniach Ewangelii. Po tym znajdujemy już tylko przygotowanie do przyjęcia oczekiwanej obietnicy Ducha Świętego, w tym też działanie Piotra, aby uzupełnić grono apostołów po zdra-

³³ O faktach i wydarzeniach jako pojęciach fundamentalnych historii por. J. Leduc – V. Marcos-Alvarez – J. Le Pellec, *Construire l'histoire*, La Ferté Macé 1998, 52-57.

³⁴ Por. Marguerat, *La première histoire du Christianisme*, passim. Oto struktura Dziejów Apostolskich podana przez tego autora: I. Temps des origines 1-5; II. Crise autour d'Etienne 6-7; III. Esort hors de Jérusalem 8-12; IV. Mission 13-15, 35; V. Mission de Paul 15, 36 - 20, 38; VI. Martyrium de Paul 21-28.

³⁵ Na takie spojrzenie może wskazywać stwierdzenie, że treścią Dziejów Apostolskich jest rozszerzanie się chrześcijaństwa „w Jerozolimie i w całej Judei”, a następnie „aż po krańce ziemi” – w Rzymie (Dz 1, 8), por. Gryglewicz – Szlaga, *Dzieje Apostolskie*, EK IV 576.

dzie Judasza, co jest niewątpliwie znakiem świadomości trwałości dzieła rozpoczętego przez Jezusa. Kluczowym zatem bohaterem Łukasza jest Jezus i tajemnica jego odejścia z tego świata, które jest wydarzeniem łączącym jedną i drugą księgę o zbawieniu.

Po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, wspólnota uczniów przeżywszy wniebowstąpienie, nie czuje się zdeintegrowana. Wręcz przeciwnie, trzyma się razem: w sali na Górze znajduje się jedenastu apostołów, niewiasty, Matka Jezusa i jego bracia: w łączności z nimi byli i inni, do których Piotr zwraca się jak do braci. Łukasz wspomina o stu dwudziestu osobach, które były świadkami rozwiązania problemu Judasza i powołania na jego miejsce kogoś spośród uczniów Jezusa. Maciej jest wybrany na urząd 12. apostoła, by być razem z innymi świadkiem Zmartwychwstałego. W ten sposób wspólnota jest przygotowywana na moment nowego ożywienia, czeka na Ducha Świętego, na Jego moc i oświecenie. Jej historia nie jest tworzona tylko przez nią samą, ale jest w niej miejsce dla obietnicy Boga, która się realizuje w czasie chcianym przez Niego, to jest w dniu Pięćdziesiątnicy (πεντηκοστή). Pięćdziesiątnica jest szczególnym wydarzeniem w historii Kościoła i momentem kościelnotwórczym. Jest to wydarzenie kluczowe w historii Kościoła. Jak i co się wtedy stało? To co się zaczyna dziać, jest nagłe, i choć oczekiwane, to jednak jest zaskakujące. Łukasz pisze o przyjściu Ducha Świętego do zgromadzonych w sali na górze, który dał się poznać po zewnętrznych znakach: szum jakby wichry i języki jakby z ognia. Ogarnięci przez Ducha Świętego zaczynają mówić różnymi językami, zbiera się tłum słuchających. To co się dzieje, wprawia wszystkich w zdumienie i rodzi pytania. Piotr zabiera głos, a treścią jego mowy jest wyjaśnienie sensu tego, co się wtedy tam dzieje, oraz Jezus Chrystus Zmartwychwstały. Aby zrozumieć, jaka moc wtedy wszystkich ogarnęła, trzeba się odwołać do Starego Testamentu, który jest księgą owej wspólnoty zgromadzonej wokół Piotra. Nie wchodząc w kompetencje egzegetów, zauważmy, że jakiś człowiek, np. Izajasz lub Jeremiasz staje się prorokiem i głosi odważnie: „To mówi Pan”. To Duch budzi tego lub innego przywódcę historii, w którą wkracza Bóg (przez Mojżesza, Dawida). Samuel mówił do Saula: „Ciebie opanuje też duch Pański [...] i staniesz się innym człowiekiem” (1Sm 10, 6)³⁶. A kim byli Piotr i Jedenastu przed tym, co się wydarzyło w dzień Pięćdziesiątnicy? Nie zawsze byli heroiczni, np. po śmierci Mistrza siedzieli za zamkniętymi drzwiami obawiając się Żydów (J 20, 19). Ogarnięci zaś Duchem Świętym przemawiają z boskiego autorytetu. Lista obecnych, zwabionych przez wydarzenie i słuchających Piotra, nie jest przypadkowa. Łukasz myśli nie tylko geograficznie, ale również eklezjologicznie. Wymienia zatem Partów, Medów i Elamitów, mieszkańców Mezopotamii, Kapadocji, Pontu, Azji Mniejszej, Judei, Frygii, Pamfilii, Egiptu i części Libii, przybyśców z Rzymu (Żydzi i prozelici), Kreteńczyków i Arabów. Geograficznie

³⁶ Por. R. Guardini, *Kościół Pana*, tłum. R. Wierszyłowski, Warszawa 1988, 92.

chodzi o tereny od Wschodu w kierunku Zachodu, a eklezjologicznie o pokazanie uniwersalności ilościowej przesłania ewangelicznego; są też prozelici, czyli nawróceni na judaizm. To świadczy o tym, że od początku, ci którzy nie są Żydami, mają udział w tajemnicy Ducha.

To co się wydarzyło, nie pozostało bez skutku. Słuchacze pytali, co trzeba było im czynić. Piotr odpowiedział: „Nawróćcie się i niech każdy z was przyjmie chrzest i Ducha Świętego”. Dynamizmem Pięćdziesiątnicy jest przyłgnięcie do wiary głoszonej przez apostołów i wejście do Kościoła przez misterium chrztu. Jednym z rezultatów wydarzenia (może najbardziej znaczącym), Zielonych Świąt, następujących bezpośrednio po tajemnicy paschalnej Jezusa z Nazaretu, jest Kościół. Z mowy, którą Piotr wygłosił tego dnia, można stwierdzić, że treścią Kościoła jest Jezus Chrystus w mocy Ducha Świętego. To co się stało w dzień Pięćdziesiątnicy, może być określone jako wydarzenie ze względu na dopełnienie misji Jezusa, którego ważną obietnicą, a może ostatnią i testamentalną, był Duch Święty. Bardziej jednak przemawiającym w długiej historii kościelnej argumentem są skutki, jakie to zdarzenie wywołało. Z tego względu Pięćdziesiątnica jest wydarzeniem kluczowym w historii Kościoła. Ono dało impuls do głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Dzieje pokazują, że to Duch Święty prowadzi apostołów w nauczaniu, w obronie wobec Starszych Izraela, w podejmowaniu decyzji w kwestiach doktrynalnych i kościelnych (zgromadzenie z 49/50 r.), w wyborze terenów głoszenia słowa (Dz 16, 6nn) i w przekazie funkcji w Kościele (Dz 20, 28n; 6, 1n). Duch jest tym, który wysyła na misje (Dz 13, 4), Duch przenosi Filipa w ogłaszaniu Dobrej Nowiny (Dz 8, 29), a Jego otrzymanie jest dopełnieniem głoszenia Ewangelii (Dz 19, 1n; 10, 44)³⁷. Pięćdziesiątnica jest wydarzeniem Ducha Świętego, który tworzy Kościół i daje moc jego wzrostu, tak jakościowego, jak i ilościowego. Pięćdziesiątnica jest „epifanią Kościoła”³⁸. To główne wydarzenie Dziejów Łukaszkowych jest brzemienne w skutki dla Kościoła i jego historii. Mając określony status tego wydarzenia można pójść dalej i zaproponować bardziej szczegółową strukturę literacką owego dzieła według innych faktów i wydarzeń, o których pisze Łukasz.

Zazwyczaj dzieli się Dzieje Apostolskie na dwie części: pierwszą, której główną postacią jest Piotr Apostoł (1, 4 - 12, 25) i drugą, z Pawłem Apostołem (13, 1 - 28, 31) na pierwszym planie; egzegeci zważają część pierwszą cyklem Piotra, drugą zaś Pawła³⁹. Przyjmując Pięćdziesiątnicę za wydarzenie, z którego wszystko bierze początek w Dziejach Łukaszkowych, możemy podzielić ich treść, to znaczy podjąć się próby periodyzacji pierwszej historii Kościoła, pozostając wiernym faktom przedstawianym przez autora. Po zstąpieniu

³⁷ Zob. wizję misteryjną Pawła na temat Kościoła 1Kor 12, 1-31.

³⁸ Por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005², 97.

³⁹ Por. Gryglewicz – Szłaga, *Dzieje Apostolskie*, EK IV 576; M. Gourgues, *Mission et Communauté (Actes des Apôtres 1-12)*, Paris 1986, 7.

Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy, mają miejsce inne wydarzenia z nią związane. Jerozolima, miejsce zesłania Ducha Świętego, łączy w jakiś sposób wydarzenia przytaczane przez Łukasza i wiele głównych postaci biorących w nich udział, mianowicie wszystkich apostołów, którzy są wymienieni na początku z imienia, a potem i inne osoby z nimi związane, których czyny i słowa są opisywane, to jest Piotra, Jana, Szczepana, Filipa, Jakuba, Barnaby, Pawła i innych z ich otoczenia. Oprócz Jerozolimy jako centrum wydarzeń kościelnych pojawiają się stopniowo inne miejsca geograficzne, miasta i prowincje, według których jest administrowane Imperium rzymskie ze stolicą w Rzymie, w granicach którego rozgrywają się dzieje Kościoła według Łukasza. Wychodząc od kryterium wydarzeń, struktura Dziejów Apostolskich przedstawiałaby się następująco:

- I. Pięćdziesiątnica i Kościół w Jerozolimie u początków od ok. 30 roku.
 1. Kościół w Jerozolimie objawiony zesłaniem Ducha Świętego 2, 1-47,
 2. Uzdrowienie chromego i pierwsza reakcja sanhedrynu 3, 1-26; 4, 1-22,
 3. Drugie zstąpienie Ducha Świętego 4, 23-31,
 4. Wzrost Kościoła w Jerozolimie 4, 32-37; 5, 1-17,
 5. Druga reakcja sanhedrynu 5, 17-42.
- II. Kościół przekraczający granicę Jerozolimy – w cieniu prześladowania Szczepana od ok. 36 roku.
 1. Działalność Szczepana w Jerozolimie i jej konsekwencje 6, 1-15; 7, 1-60; 8, 1-3,
 2. Działalność Filipa w Samarii i w Judei 8, 4-40,
 3. Przełom w działalności religijnej Szawła w Syrii 9, 1-31,
 4. Działalność Piotra w Judei 10, 1-48; 11, 1-18 – przełom w misji wobec pogan i nowe zstąpienie Ducha Świętego,
 5. Barnaba i Paweł i ich praca w Kościele w Antiochii Syryjskiej 11, 19-30.
- III. Kościół w Jerozolimie w nawrocie prześladowania ok. 43/44 r.
 1. Wystąpienie króla Heroda Agrypę przeciwko apostołom, pierwsza śmierć apostoła Jakuba i uwięzienie Piotra 12, 1-5,
 2. Uwolnienie Piotra z więzienia 12, 6-17,
 3. Los strażników więzienia i króla 12, 18-23.
- IV. Pierwsza wielka misja ewangelizacyjna Barnaby i Szawła na Cyprze i w Pamfilii, Pizydii i Likaonii – nowe Kościoły od ok. 45-49 roku.
 1. Z Antiochii na Cypr 12, 24-25; 13, 1-12,
 2. W Antiochii Pizydyjskiej 13, 13-52,
 3. W Ikonium 14, 1-7,
 4. W Listrze i w Derbe 14, 8-21a,
 5. W drodze powrotnej do Antiochii 14, 21b-28.

- V. Jerozolimskie zgromadzenie Kościołów Jerozolimy i Antiochii, z Piotrem, Jakubem i Pawłem ok. 50 roku.
1. Spory o prawo Mojżeszowe w Antiochii 15, 1-2,
 2. Zgromadzenie apostołów i starszych z Pawłem i Barnabą i jego postanowienia 15, 3-29,
 3. Aplikacja postanowień jerozolimskich w Antiochii 15, 30-34.
- VI. Druga wielka misja ewangelizacja pod przewodem Pawła, w Cylicji, Likaonii, Myzji, a potem w Macedonii i w Achai – ok. 50-52 roku.
1. Spór między Barnabą i Pawłem o Marka 15, 35-40,
 2. W Derbe i Listrze: pozyskanie Tymoteusza 15, 41; 16, 1-5,
 3. Zmiana kierunku podróży misyjnej 16, 6-10,
 4. W Filipi 16, 11-40,
 5. W Tesalonice 17, 1-9,
 6. W Berei 17, 10-15,
 7. W Atenach 17, 16-34,
 8. W Koryncie 18, 1-17,
 9. W drodze powrotnej przez Efez i Jerozolimę do Antiochii 18, 18-22.
- VII. Trzecia wielka misja Pawła w Galacji, Frygii, Azji a potem w Macedonii, Achai, i w powrotnej drodze w Myzji i w Azji, w Syrii i na wybrzeżach Palestyny ok. 53-57 roku.
1. W Efezie 18, 23-28; 19, 1-40,
 2. W Macedonii i w Achai 20, 1-3,
 3. W drodze powrotnej w Troadzie 20, 4-12,
 4. W Milecie 20, 13-38,
 5. W Tyrze, Ptolemaidzie i Cezarei 21, 1-16.
- VIII. Kościół i Synagoga w Jerozolimie wobec Pawła i jego misja w Rzymie od ok. 58 roku.
1. Troska Kościoła jerozolimskiego o Pawła 21, 17-26,
 2. Perypetie Pawła wśród Żydów 21, 27-40; 22, 1-30; 23, 1-35,
 3. Paweł więźniem w Cezarei i jego obrona 24, 1-27; 25, 1-27; 26, 1-32 (ok. 58-60 roku),
 4. Podróż Pawła do Rzymu 27, 1-44; 28, 1-14,
 5. Przybycie Pawła do Rzymu i jego działalność więzienna 28, 15-31 (ok. 61-63 roku).

Przedstawiona struktura literacka ma wiele elementów wspólnych z innymi podziałami treści, jak na przykład z zamieszczonymi w *Biblii Tysiąclecia*⁴⁰

⁴⁰ Można zrobić wyciąg księgi *Dziejów Apostolskich* z zaproponowanymi przez nas tytułami i podtytułami, jak przykład tego daje Biblia Tysiąclecia (wyd. 3, Poznań – Warszawa 1982). Wydanie

lub w *Biblii Jerozolimskiej*, czy też w *Biblii* według tłumaczenia Marcina Lutra⁴¹. Jednym z powodów tego podobieństwa są z pewnością wydarzenia, który się narzucają czytelnikowi i badaczowi. Jednak wyżej zaproponowany układ treści *Dziejów Apostolskich* jest inny niż ten stworzony przez egzegetów i teologów, którzy porządkują treść Łukasza według kryterium literackiego, czyli biorąc po uwagę słownictwo Łukasze lub według bohaterów, czy też według kryterium geograficznego, czy wreszcie według kryterium teologicznego⁴². Wydaje się, że ta struktura może najbardziej odpowiada logice dzieła Łukasze, gdyż oddaje wydarzenia, które trudno sklasyfikować i uporządkować egzegetom czy teologom będącym w poszukiwaniu jakiejś koherencji retorycznej czy teologicznej: w niej wydarzenia mówią same za siebie, a nie jest to bez podobieństwa z dziełem Euzebiusza. Jak Euzebiusz porządkował często na zestawieniu pewnych wydarzeń, dziejących się np. w różnych miejscach lub o odmiennej treści, a pisał historię według metody ściśle historycznej, tak Łukasz zestawia wydarzenia i je klasyfikuje według specyfiki historii, to jest według dziania się i pamięci o tym zachowywanej. Przypomnieć warto, że są różne rodzaje uprawiania historii na przestrzeni wieków. Historia bowiem nie ogranicza się do faktografii, chronologii, czy roczników czyli annałów, ale zawiera opowiadanie o wydarzeniach, które mają ciąg chronologiczny, w które wpisuje się Kościół jako rzeczywistość nie tylko duchowa i boska, ale też ziemską i czasową. Struktura wydarzeniowa, posiadając swoją chronologię, którą daje się odczytać, choćby z nielicznych wzmianek odnoszących się do historii powszechnej, jest obecna u Łukasza. Patrząc na *Dzieje* z punktu widzenia historyka trzeba wziąć również pod uwagę praktykę starożytnych historyków: bardziej oni starali się o wierność w oddawaniu osobowości bohaterów i ich czynów, niż w literalnym powtarzaniu tego, co się wydarzyło. Euzebiusz jest pod tym względem historykiem z zawodu, choć i on ma swoje niedoskonałości. Łukasz jest historykiem, który wypełnia swoje zadanie nie zapominając ani na chwilę o wymiarze misteryjnym i nadprzyrodzonym opisywanych wydarzeń oraz przytaczanych mów i dialogów.

Epilog w dziele Łukasza byłby zwieńczeniem i słowem końcowym spinającym całość opowiedzianej historii pierwotnego Kościoła. *Biblia Tysiąclecia* zamieszcza epilog we wprowadzonej do tekstu strukturze literackiej. Fakt ten jest znakiem szukania logiki *Dziejów Apostolskich* w strukturze klasycznej dzieła literackiego, które posiada epilog. Gdy jednak czytamy ostatni rozdział *Dziejów*,

oryginalnego tekstu Nowego Testamentu, a w nim *Dziejów Apostolskich* nie posiada żadnych tytułów w tekście, tylko tytuły ksiąg w nim zawartych.

⁴¹ Por. *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen*, ed. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1985.

⁴² Por. Banaszak, *Rozwój Kościoła Apostolskiego*, 12; autor przytacza sześciopięciową strukturę *Dziejów Apostolskich* za H. Langkammerem, ułożoną według teologii Słowa Bożego w jego zbawczym i kerygmatycznym aspekcie. Wspomina także o innych strukturach *Dziejów*.

nie spostrzegamy zakończenia całości narracji Łukaszwowej⁴³. U Łukasza nie ma epilogu, jak nie ma go także u Euzebiusza. Historia Łukaszwowa wydaje się być niedokończona, otwarta na przyszłość. Nie mogła ona być skończona również ze względów praktycznych, podobnie zresztą jak u Euzebiusza. Sam Euzebiusz pisze o *Dziejach Apostolskich*, że Łukasz kończy je na informacjach, których był świadkiem bezpośrednim⁴⁴. Być może w późniejszym czasie nie miał możliwości zebrania informacji zważywszy, że źródeł pisanych było niewiele, a wieści rozchodziły się raczej ustnie. Pod znakiem zapytania pozostaje korzystanie przez Łukasza z listów Pawłowych, przynajmniej tych pierwszych⁴⁵. Ponadto różne wersje manuskryptów, przekazujących ostatnie wersety *Dziejów Apostolskich*, choć niewielkie, ujawniają próbę dopowiedzenia zakończenia historii⁴⁶. Niedokończone *Dzieje Apostolskie* potwierdzają trafność spojrzenia historycznego na to dzieło Łukasza. Za takim spojrzeniem przemawia dzieło Euzebiusza, który próbował zamknąć swą *Historię kościelną* aż 4 razy, czego ślady odnajdujemy w jej tekście⁴⁷. Za każdym razem próbował go aktualizować przez włączanie wydarzeń mu współczesnych i przez poprawki nanoszone do napisanych już ksiąg, szczególnie tych ostatnich. Jest to znamię historyka i ślad tego, że historia, którą się pisze, nie jest oderwana od wydarzeń, których świadkiem naocznym jest autor. Łukasz pozostał towarzyszem Pawła i był przy nim także po jego podróży więziennej do Rzymu, jak wydaje się świadczyć II List do Tymoteusza (4, 11). Był niewątpliwie zaabsorbowany pobytem Pawła w Rzymie i jego postawą, skoro ten epizod staje się ostatnim wydarzeniem, o którym opowiada w swoim dziele, a którego zakończenie nie przestaje wzbudzać pytań, dotyczących jego związku z początkiem i z całością *Dziejów Apostolskich*.

Analizując strukturę *Dziejów Apostolskich*, trzeba również podjąć kwestię nadania tytułu temu dziełu. Wątek ten został już przedstawiony powyżej od strony historii. Ze względu na wierność porządkowi historycznemu, w tym

⁴³ Por. tamże, gdzie nie ma epilogu; zob. *Biblia Tysiąclecia, Bible de Jérusalem*, éd. Paris 2000, gdzie jest epilog.

⁴⁴ Eusebius, HE II 22, 6, Sch 31, 84, POK 3, 80: „Ponadto twierdzi Paweł w swym *Drugim Liście do Tymoteusza*, że tylko sam Łukasz był przy nim, gdy list pisał, podczas pierwszej zaś obrony, nawet i jego nie było. Dlatego Łukasz prawdopodobnie do tego właśnie czasu doprowadził *Dzieje*, jako że opowiadał tylko zdarzenia, które przeżywał razem z Pawłem. Przytaczam to, by stwierdzić, że Paweł nie dokonał męczeństwa za tego pobytu w Rzymie, który opisał Łukasz”. To w kontekście wyjaśniania końca życia Pawła i o sędzie przed cesarzem (Neronem), do którego się odwołał.

⁴⁵ Por. mowy obronne Pawła w Jerozolimie i w Cezarei (Dz 22-26) i List do Filipian 3, 1-3.

⁴⁶ Brak w *Dziejach Apostolskich* wersetu 29, który posiadają niektóre manuskrypty, a który mówi o reakcji Żydów na słowa Pawła. Niektóre manuskrypty w wierszu 30 mówiącym o Pawle, który przyjmował wszystkich przychodzących do niego, dorzucają słowa Żydów i Greków (Ἰουδαῖοις τε καὶ Ἑλλήνας). Są jeszcze inne wersje, zob. *Novum Testamentum Graece*, ed. A. Nestle – K. Aland, Stuttgart 1999²⁷.

⁴⁷ Por. Curti, *Eusebio di Cesarea*, DPAC I 1287: „Schwartz ne distingue quattro: la prima, comprendente i libri I-VIII, nel 312-313; la seconda, che aggiunge il libro IX, nel 315; la terza, con il libro X, nel 317; la quarta nel 323 circa”.

miejsu podejmujemy próbę nadania tytułu dziełu, stosownie do ustalonej przez nas jego struktury wydarzeniowej, a także uwzględniając intencję twórcą Łukasza i respektując tradycję, która szukała nazwy dla jego dzieła.

Gdybyśmy nazwali księgę Dziejów Apostolskich historią Kościoła pierwotnego, czy też pierwszą historią Kościoła, to taki tytuł byłby może nieco anachroniczny i byłoby to wejście na pozycję Euzebiusza, uważanego klasycznie za pierwszego historyka Kościoła. Jednak z racji metodycznych można nazwać dzieło Łukasze Pierwszą Historią Kościoła, która nie była pomyślana jako historia w sensie uprawiania dyscypliny naukowej, ale jako świadectwo, któremu nie jest obca metoda historyczna, o Jezusie i Kościele. Lecz najbardziej odpowiednim tytułem wydaje się być wyrażenie *Dzieje Kościoła Pierwotnego*. Z jednej strony tytuł ten odróżnia termin historia od terminu dzieje – ten ostatni wyraz jest zgodny z tradycją, która omawianą księgę Łukasza nazwała *Dziejami Apostołów*, z drugiej strony w tytule tym występuje słowo Kościół. Zasadność tego tytułu wydaje się być wyeksponowana, jeśli porównamy go z tytułem wspomnianej już książki Marguerat: *Pierwsza historia chrześcijaństwa*⁴⁸. Tytuł ten bowiem, nadany *Dziejom Apostolskim*, wydaje się być anachroniczny, nie odpowiadający tradycji Kościoła. W *Dziejach* zawsze jest mowa o Kościele, ewentualnie o Kościołach⁴⁹. To używane faktycznie nazewnictwo dyktuje, chociaż nie wyłącznie, jakiego słownictwa winien używać historyk Kościoła, czy też historyk chrześcijaństwa. Jednak współcześnie, zwłaszcza w środowiskach laickich, używa się obiegowych terminów i pojęć, które ujmują rzeczywistość Kościoła bez wymiaru teologicznego. W epoce zaś ekumenizmu często są przyjmowane wyrażenia użyteczne w dialogu ekumenicznym, szczególnie tam, gdzie istnieją problemy dotyczące statusu Kościołów i wspólnot eklezyjalnych. Tymczasem nazwa „chrześcijaństwo” nie występuje w Biblii i w *Dziejach Apostolskich*. Znajdujemy tam tylko nazwę „chrześcijanie”, która występuje po raz pierwszy w *Dziejach Apostolskich* (11, 26). A zatem, najlepiej pozostać przy nazwie „Kościół”, która oddaje rzeczywistość opisywaną przez Łukasza. Posługując się więc terminami dzieje oraz Kościół możemy nadać *Dziejom Apostolskim* tytuł *Dzieje pierwotnego Kościoła*. Wydarzenie Zesłania Ducha Świętego zapoczątkowuje inne wydarzenia, które tworzą Kościół i dzieją się w Kościele mocą Ducha Świętego. Nic nie zdołało zahamować rozwoju Kościoła, ani prześladowania, ani więzienia. Łukasz jest tego świadkiem i kronikarzem dziejów Kościoła oraz jego wydarzeń, które stanowią klucz do przybliżenia dziejów Kościoła w celu ukazania jego tożsamości oraz umocnienia w wierze. Zaproponowana

⁴⁸ Por. także J. Comby, *Pour lire l'Histoire de l'Église. Dès origines au XXI^e siècle*, Paris 2003, 17-20.

⁴⁹ Por. J. Wojda, *Proces rodzenia się diecezji w starożytnym Kościele*, SSan 16 (2009) 131-158. Wyrażenie „chrześcijaństwo” jest używane już w okresie Ojców Apostolskich przez Ignacego z Antiochii, zob. *Epistula ad Philadelphios* 6, 1, Sch 10bis, 125.

wyżej struktura wydarzeniowa *Dziejów pierwotnego Kościoła*, jest próbą bliższego ukazania głównego sensu drugiej księgi Łukasza.

Druga księga dzieła Łukasza to *Dzieje pierwotnego Kościoła*, który jest zapoczątkowany za ziemskiego życia Jezusa, o czym opowiada pierwsza księga – Łukaszowa Ewangelia, a objawiony w Pięćdziesiątnicy Zesłaniem Ducha Świętego. Konstytucja *Lumen Gentium* Soboru Watykańskiego II mówi o manifestacji Kościoła przez zesłanie Ducha Świętego⁵⁰. W przeprowadzonych historycznych dociekaniach stwierdziliśmy, że Pięćdziesiątnica jest szczególnym momentem kościelnotwórczym. Jest ona jednocześnie potwierdzeniem pneumatologicznego charakteru historii Kościoła. Kościół jest świadomy tego, że Duch kieruje jego życiem i wzrostem. Świadomość tej nowości sięga aż do naszych czasów. Świadczy o tym encyklika *Dominum et Vivificantem* papieża Jana Pawła II, pierwsza encyklika poświęcona Duchowi Świętemu⁵¹. Kościelnotwórcze wydarzenie Pięćdziesiątnicy jest podstawą ujęcia drugiej księgi dzieła Łukasza, jako dzieła o charakterze historio-zbawczym.

Aby mówić o historii Kościoła na podstawie Dziejów Apostolskich i ująć ją od strony historycznej, wzięliśmy pod uwagę autora i jego dzieło oraz ukazaliśmy szczegółową strukturę literacką tegoż dzieła. Uczyniliśmy to rozpatrując całość dzieła Łukaszowego, czyli *Ewangelię* i *Dzieje Apostolskie* oraz porównaliśmy je z *Historią kościelną* Euzebiusza z Cezarei. Zwróciliśmy uwagę na autorów, ich metody i cele sobie stawiane, na różnice i podobieństwa w stosowanej strukturze literackiej. To porównanie okazało się owocne, gdyż wyostrzyło spojrzenie historyczne na Dzieje Łukaszowe i pozwoliło wejść bliżej w jego wymiar historyczny. Faktem jest, że Euzebiusz korzysta z dzieła Łukaszowego. Okres historii ukazanej przez Łukasza, jest opisywany również w dziele Euzebiusza. Autor *Historii kościelnej* uznaje de facto Dzieje Apostolskie jako źródło historyczne, które jednocześnie posiada specjalną rangę, gdyż należy do kanonu Pism natchnionych. Ani jedno, ani drugie dzieło nie jest pozbawione teologii chrześcijańskiej. *Ewangelia* Łukasza może pod wieloma względami przypominać pierwszą księgę *Historii kościelnej* Euzebiusza, która posiada również pewne nowe teologiczne interpretacje, dotyczące ówczesnych pytań doktrynalnych.

Łukasz pisząc drugą część swego dzieła, być może nie przypuszczał, że miało ono być zaliczone do kanonu pism natchnionych⁵². Podjęcie pisania

⁵⁰ *Constitutio Apostolica „Lumen Gentium”* 2, 16 : „[...] in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeprata, in novissimis temporibus constituta, effusio Spiritu est manifestata et in fine saeculorum gloriose consummabitur”.

⁵¹ Por. *Litterae Encyclicae „Dominum et Vivificantem”* (18 V 1986), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, 255-351.

⁵² Przykład Pawła wydaje się w tym jeszcze bardziej przemawiający. Pisząc listy, począwszy

drugiej księgi, po tej zawierającej tzw. Ewangelię, było jego decyzją wielce szczęśliwą. Pisał, bo widział potrzebę dania instrumentu autorozumienia Teofilowi i chrześcijanom swego czasu. Wiele już czasu upłynęło od wydarzenia męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz zesłania Ducha Świętego. Kościół wtedy mógł być zatroskany o swoją tożsamość. Stąd powstało opowiadanie mające odpowiedzieć na pytanie: kim jesteśmy jako chrześcijanie? Łukaszone dzieło jest narracją tożsamościową o charakterze historycznym, jak zaznacza Marguerat.

Tak Łukasz, jak i Euzebiusz, byli chrześcijanami z kręgu kultury hellenickiej, co nie jest bez konsekwencji w ich sposobie przedstawiania dziejów⁵³. Ale trzeba też przyznać, że pisarstwo Łukaszone posiada szczególnie wymiar teologiczny. Skupiając się na Łukaszu trzeba podkreślić, że jego historia jest historią konfesijną przez to, że do głębi identyfikuje się z chrześcijanami. On jest wtajemniczony, czyli „oświecony” w sakramentach Kościoła i dlatego widzi inaczej, bo widzi oczyma Ducha Świętego, który animuje Kościół. Jeśli weźmiemy pod uwagę natchnienie biblijne, o którym dowiadujemy się *a posteriori*, tzn. z zaliczenia tej księgi do kanonu pism natchnionych, możemy stwierdzić, że Łukasz widzi to, czego inni zobaczyć nie mogą. Są to jedyne dzieje, czy historia Kościoła widziana od wewnątrz, z dostrzeżeniem działania Boga w czasie i przestrzeni oraz obecności działających ludzi, tworzących wydarzenia zawierające układy przyczynowo-skutkowe. A cofając się jeszcze bardziej w przeszłość, możemy powiedzieć, że jest to jedyna historia Kościoła, która mieści się w nurcie ksiąg historycznych Starego Testamentu. Euzebiusz stwierdził fakt różnicy pomiędzy swoim dziełem, a Łukaszym. Dla zbadania głębi historio-zbawczej dzieła Łukaszonego przydatne może być porównanie go z historykami rzymskimi, bliskimi chronologicznie Łukaszu, takimi jak Tacyt czy Swetoniusz. W zestawieniu tym zobaczylibyśmy z pewnością różnice w ich spojrzeniu na chrześcijaństwo. Różnica tego typu nie zachodzi jednak między Łukaszem a Euzebiuszem.

Wobec częstego niedoceniania waloru historycznego Dziejów Apostolskich chcemy stwierdzić, że są one historią Kościoła, choć bardziej zasadnym określeniem, wyrażającym tytuł tegoż dzieła, byłoby *Dzieje pierwotnego Kościoła*. Ta historia jest jednak wyjątkowa ze względów teologicznych. Łukasz posiadał natchnienie Ducha Świętego, świadków naocznych i pewnie nieznane z tytułu dokumenty, Euzebiusz zaś miał swoją erudycję historyczno-teologiczną, dokumenty, metodę historyczną i Kościół w innym już stadium

od listu do Tesaloniczan, które miały na celu wspomóc Kościoły w ich wzroście pod względem mistagogicznym, doktrynalnym i moralnym, Paweł nie przewidział z pewnością, że jego znajdą się w kanonie Kościoła, na równi z innymi pismami, które zaczęto komponować w czasach apostołskich.

⁵³ O innych historykach, kontynuatorach Euzebiusza, i ich optyce historii kościelnej, por. F. Winkelmann, *Rolle und Problematik der Behandlung der Kirchengeschichte in der byzantinischen Historiographie*, „Klio” 66 (1984) 257-269; R.M. Garants, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980.

rozwoju. Sytuacja ta może prowadzić do dwóch rozwiązań odnośnie zwyczaj nazywania *Historii kościelnej* Euzebiusza *Pierwszą historią Kościoła*. Po pierwsze, zostawić to określenie i nazywać *Dzieje Apostolskie* *Dziejami pierwotnego Kościoła*, respektując przy tym wspomnianą wyjątkowość dzieła Łukaszowego, lecz tracąc jego percepcję jako dzieła historycznego. Po drugie, nie mówić więcej o dziele Euzebiusza jako o *Pierwszej historii Kościoła*, lecz poszukać innego tytułu, czy poprzestać na powszechnie używanym tytule *Historia kościelna* Euzebiusza z Cezarei, natomiast mówić o *Dziejach Apostolskich* jako o *Dziejach pierwotnego Kościoła* Łukasza, akcentując wymiar historyczny tegoż dzieła.

Nasza refleksja, mająca na celu pokazanie aspektu historycznego Dziejów Apostolskich, może być przedłużona o zagadnienia aktualne Kościoła i świata XXI wieku. Nie można zapomnieć o zarysowanej kwestii w opracowywaniu historii Kościoła powszechnego, Kościoła lokalnego, czy też historii parafii. Tam bowiem zostały ukazane korzenie życia kościelnego w różnych jego przejawach, bez których dalsze dzieje Kościoła nie uzyskują należnego i pełniejszego sensu. Podjęty przedmiot refleksji nie jest bez znaczenia również dla katechez szkolnych podejmujących cykl tematów z historii Kościoła. Wyeksponowanie bowiem fundamentalnych wydarzeń Kościoła stanowi główną bazę jego dziejów. Nasze dociekania stawiają również pytanie o znajomość Dziejów Apostolskich oraz mogą stać się zachętą do zapoznania się z *Historią kościelną* Euzebiusza z Cezarei, będącego cennym dziełem należącym do dziedzictwa Kościoła.

Naszej refleksji nie jest obcy problem bycia chrześcijaninem w świecie i w Kościele, czy też bycia Kościołem w świecie. Tam w początkach Kościoła jest mowa o zagadnieniu chrztu w życiu i misji Kościoła⁵⁴ w wymiarze historiozbawczym, co może nam pozwolić lepiej widzieć aktualność tej idei, jako programu duszpasterskiego. Kwestia chrztu w *Dziejach Apostolskich* jest przedstawiona inaczej niż np. u św. Pawła, który rozwija jego aspekt mistagogiczny i sakramentalny: ujęcie teologii chrztu u Łukasza jest historyczne. Chrzest jawi się najpierw jako praktyka kościelna, w której następuje przejście z zewnątrz do Kościoła. Innym, jakże realnym zagadnieniem, który ma swój fundament w pierwotnym Kościele, jest sakrament Ducha Świętego. Dzieło Łukaszowe dziejów Kościoła (cykl Kościoła), którego aspekt próbowaliśmy naświetlić, ma swój wymiar wydarzeniowy, nieodłączny od cyklu Jezusa (*Ewangelia*). Z tej racji Święta Wielkanocne nie powinny być oddzielane od Zielonych Świąt. Jakie jest więc miejsce Zielonych Świąt i Ducha Świętego

⁵⁴ Jest to przedmiot programu duszpasterskiego realizowanego w Kościele siedleckim, por. Ks. bp Z. Kiernikowski, *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, cz. 1: *Boża wizja człowieka. Materiały na rok 2005/2006*, Siedlce 2005; cz. 2: *Reakcja Boga na grzech – obietnica i przymierze. Materiały na rok 2006/2007*, Siedlce 2006; cz. 3: *Ziemia Obiecana – obietnica i sprzeniewierzenie się. Materiały na rok 2007/2008*, Siedlce 2007.

w życiu chrześcijan i w Kościele? Powstaje pytanie o realność recepcji sakramentu Bierzmowania wśród chrześcijan. W pytaniach tych sygnalizujemy wspomniany już pneumatologiczny charakter Kościoła, tak drogi Kościołom Wschodnim⁵⁵.

W kontekście synodu biskupów w Rzymie w październiku 2008 r., poświęconego roli Słowa Bożego w Kościele, warto wspomnieć o misyjnym aspekcie *Dziejów pierwotnego Kościoła*, które ukazują rozprzestrzenianie się *Ewangelii* aż po krańce ziemi⁵⁶. Temat ten jest obecny w czterech *Ewangeliach*, w pismach Pawła i w innych księgach świętych, ale Łukaszowa księga *Dziejów Kościoła* z pewnością prezentuje szczególną teologię, dotyczącą tego tematu, wypracowując ją w aspekcie historycznym, czyli szczególnie związanym z rzeczywistością Kościoła jako wspólnoty wierzących, pielgrzymujących na ziemi w czasie i przestrzeni.

PREMIÈRE HISTOIRE DE L'ÉGLISE: *ACTES DES APÔTRES* DE LUC
ET *HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE* D'EUSEBE DE CESAREE

(Résumé)

L'exploration des sources constitue une étape fondamentale pour rendre compte des interrogations universitaires. Pour l'histoire de l'Église, l'œuvre de Luc, les *Actes des Apôtres*, représente une des sources de base. Approcher cette œuvre du côté historique est un défi qui a déjà été relevé, mais il reste toujours des zones d'ombres dans la littérature du sujet. Cette contribution a pour but de présenter une approche historique de l'œuvre de Luc, si importante dans l'écriture de l'histoire de l'Église des origines. Les *Actes des Apôtres* interroge sur son originalité parmi les livres du *Nouveau Testament* au point que l'on a suggéré de les appeler *la première histoire du christianisme*. Pour répondre à la problématique, l'auteur se réfère à l'œuvre historique d'Eusèbe de Césarée, considérée classiquement comme la première histoire de l'Église. Comparer les deux auteurs qui travaillèrent selon des méthodes historiques semblables et comparer leurs œuvres constituent les deux étapes pour aborder les *Actes des Apôtres*. À cette troisième étape nous pouvons découvrir la clé qui donne une logique particulière à la structure littéraire de l'œuvre de Luc. Cette approche permet d'apprécier davantage les enjeux historiographiques et ecclésiologiques des *Actes des Apôtres*. Il ne manque pas d'essais de renommer l'œuvre de Luc dont le titre ne fut pas donné par l'auteur du troisième Évangile.

⁵⁵ Por. N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, 349. Ze strony katolickiej jako reprezentanta eklezjologii pneumatologicznej możemy wskazać Y. Congara (*Je crois en l'Esprit Saint*, I-III, Paris, 1979-1980 – jedna część dzieła została zatytułowana „L'Esprit anime l'Église”).

⁵⁶ Por. Chiovaro – Delumeau – Mandouze, *Histoire des saints*, s. 258; zob. też *Wstęp* do *Dziejów Apostolskich* w Biblii Tysiąclecia, wyd. 3, Poznań – Warszawa 1982, 1242.

Ks. Marcin WYSOCKI
(Lublin, KUL)

MODEL DOSKONAŁEGO CHRZEŚCIJANINA W PISMACH ŚW. CYPRIANA Z KARTAGINY

W życie ucznia Chrystusa wpisane są chrześcijańska doskonałość i sam proces doskonalenia. Chrześcijanie powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości w miłości, czyli są zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości własnego stanu. Orędzie Jezusa Chrystusa do ludzi, wzywające do nawrócenia, zawiera wyraźne wezwanie skierowane do uczniów Mistrza z Nazaretu: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Apostołowie, a po nich szereg pokoleń głosicieli Dobrej Nowiny, nawiązując do tych słów Chrystusa, przedstawiali wiernym obraz doskonałego ucznia Jezusa Chrystusa. Obraz ten, choć niezmienny w swych pryncypiach, opierających się na Dekalogu i Ewangeliach, a z nich w sposób szczególny na Ośmiu Błogosławieństwach, modyfikowany był jednak w zależności od *Sitz im Leben* poszczególnych grup wierzących. Jednym z duszpasterzy, którzy przedstawiali i wzywali do podjęcia chrześcijańskiej doskonałości, był biskup Kartaginy, św. Cyprian. Jego nastawienie duszpasterskie oraz wyjątkowe okoliczności, w których przyszło mu działać, w sposób szczególny zachęcają do podjęcia badań nad modelem doskonałego chrześcijanina w jego dziełach.

1. Św. biskup Cyprian z Kartaginy i jego czasy. O życiu biskupa Cypriana wiemy stosunkowo niewiele. Przyjmuje się, że urodził się pomiędzy rokiem 200 a 210. Pewne jest, że pochodził z pogańskiej i zamożnej rodziny. Gruntownie wykształcony został szybko znakomitym i sławnym nauczycielem retoryki. Będąc już wziętym retorem i adwokatem kartagińskim w roku 246 „pod wpływem kapłana Cecyliusza, którego też przybrał imię, przyjął wiarę katolicką, a cały swój majątek rozdał ubogim”¹. Wkrótce potem został kapłanem, a na przełomie 248 i 249 roku, po śmierci biskupa Kartaginy Donata, zajął jego miejsce wbrew opozycji grupy kapłanów z Nowatem na czele. Przez kolejne prawie 10 lat zarządzał Kościołem kartagińskim zmagając się ze schizmą Nowacjana, problemem upadłych i chrztu heretyków oraz angażując się w działalność charytatywną po

¹ Hieronymus, *De viris illustribus* 67, PL 23, 677: „[...] exinde suadente presbytero Caecilio, a quo et cognomentum sortitus est, Christianus factus, omnem substantiam suam pauperibus erogavit”, tłum. W. Szoldrski, PSP 6, 89.

wybuchu zarazy, która nawiedziła Kartaginę w 252 roku. Został ścięty mieczem w czasie prześladowań za cesarza Waleriana 14 września 258 roku². Ten ostatni akord życia św. Cypriana znamionuje jednocześnie lata jego pontyfikatu, w czasie którego oprócz trudności wewnętrznych Kościoła, musiał stawiać czoła również prześladowaniom, które w owym czasie wybuchły ze szczególną siłą, choć i wcześniejsze lata, pomimo braku historycznie pewnych faktów, nie należały do spokojnych dla chrześcijan³. Blisko 70 lat przed prześladowaniami Decjusza żaden chrześcijanin nie mógł czuć się pewnie. Prześladowania i męczeńska śmierć, czas apokalipsy, groziły wyznawcom Jezusa Chrystusa nieustannie i nie pozostawały bez wpływu na poglądy teologiczne chrześcijan.

W okresie pontyfikatu Cypriana znane są dwie fale prześladowań. Pierwsze miały miejsce w roku 249 za cesarza Decjusza, który jako pierwszy w sposób zorganizowany i na szeroką skalę rozpoczął ogólnomperialne akty prześladowcze. Przyczyny ich rozpoczęcia nie są znane i są przedmiotem licznych badań i teorii⁴. Podobnie jak w przypadku wcześniejszych wydarzeń nie znamy brzmienia edyktów, które otwierały drogę do prześladowania. Były to jednak pierwsze wystąpienia władzy przeciwko Kościołowi udokumentowane w sposób dość wystarczający, szczególnie jeśli chodzi o terytorium Afryki prokonsularnej, gdzie mamy zachowane pierwszorzędne świadectwo w postaci pism św. Cypriana, biskupa Kartaginy⁵.

Prawdopodobnie prześladowania Decjusza miały dwie fazy⁶. Pierwsza rozpoczęła się wkrótce po przybyciu cesarza do Rzymu w końcu 249 roku i stanowiła swego rodzaju kontynuację wystąpienia Maksymianusa⁷. W jej wyniku aresztowano przede wszystkim głowy lokalnych Kościołów w Rzymie, Antiochii i w Jerozolimie⁸. W Kartaginie i Aleksandrii biskupi Cyprian i Dionizjusz opuścili miasta, chroniąc się przed prześladowaniami⁹. Druga

² Por. Cyprian, SWP 105-109; V. Saxer, *Cipriano di Cartagine*, DPAC I 678-683; A. Hoffmann, *Cipriano*, w: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, ed. S. Döpp – W. Geerlings, Città del Vaticano 2006, 183-189; E.W. Benson, *Cyprian. His life, his times, his work*, New York 1897, J.P. Burns, *Cyprian the Bishop*, London 2002.

³ Por. Tertullianus, *Ad Scapulam* III 5; Cyprianus, *Epistula* 39, 2-3; Eusebius, HE VI 28, 41; Herodianus, *Ab excessu divi Marci historia* VII 1, 2-4, 8. 7; *Scriptores Historiae Augustae: Maximinus* 9, 7-8; zob. też T.D. Barnes, *Tertullian: a historical and literary study*, Oxford 2005, 158, W.H.C. Frend, *Martyrdom and persecution in the Early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1967, 285-292.

⁴ Por. G.T. Oborn, *Why did Decius and Valerian proscribe Christianity*, ChH 2 (1933) 67-77; W. Clarke, *Some observations on the persecution of Decius*, „Antichthon” 3 (1969) 63-76; J.B. Rives, *The Decree of Decius and the religion of Empire*, JRS 89 (1999) 135-154.

⁵ Por. C. Saumage, *La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien*, „Byzantion” 32 (1962) 1-29.

⁶ Por. Frend, *Martyrdom*, s. 301.

⁷ Por. *Epistula* 37, 2, CCL 3B, 178-180.

⁸ Por. Eusebius, HE VI 39.

⁹ Por. tamże VI 40.

faza rozpoczęła się z chwilą, gdy wobec napotkanego oporu, Decjusz wydał, prawdopodobnie w lutym 250 r., powszechny nakaz składania ofiar, który był wprowadzany w kolejnych prowincjach wiosną i latem tego roku. Wydaje się, iż w Kartaginie okres składania ofiar został ograniczony do bardzo krótkiego czasu¹⁰. Odzew na cesarski edykt był zaś dość znaczny, skoro wkrótce po jego wydaniu Cyprian zachęcał:

„Módlmy się wzdychając i płacząc tak, jak powinni się modlić ci, którzy żyją wśród poległych; wśród resztek przerażonych, wśród licznej gromady obojętnych i małej liczby tych, którzy się trzymają”¹¹.

W napisanym zaś w roku 251 traktacie *De lapsis* wspominał:

„Na pierwsze zaraz słowa grożącego nieprzyjaciela bardzo wielka liczba braci wiarę swoją zdradziła; obaleni zostali nie atakiem prześladowania, lecz własnym dobrowolnym upadkiem”¹².

Ci, którzy uporczywie odmawiali żądaniom wyznaczonych urzędników, byli więzieni i stawiani przed trybunały. Niektórzy z nich byli zwalniani, a inni wysyłani na zesłanie¹³. W kwietniu 250 r. władze wprowadziły do przesłuchań tortury oraz inne środki w postaci pozbawiania wody, żywności, powietrza czy światła, aby zmusić chrześcijan do złożenia ofiar¹⁴. Wśród ofiar tego surowego prześladowania byli w Kartaginie, jak pisał św. Cyprian:

„Bassus w kamieniołomach, Mappalik na torturach, Fortunion w więzieniu, Paweł w śledztwie, Fortunata, Wiktoryn, Wiktor, Herreniusz, Kredula, Hereda, Donat, Firmus, Wenustus, Fruktus, Iulia, Marcjalis i Ariston, ci z woli Boga zginęli w więzieniu z powodu głodu”¹⁵,

ale także wspomniani w dniu 10 kwietnia: Terencjusz, Afrykanus, Maksymiusz, Pompeus, Zenon, Aleksander i Teodor¹⁶, którzy zostali ukarani przez ówczesne-

¹⁰ Por. Frend, *Martyrdom*, s. 302.

¹¹ *Epistula* 11, 8, CCL 3B, 65-66: „Nos [...] deprecemur, cum gemitu pariter et fletu deprecantes, sicut deprecari oportet eos qui sint positi inter plangentium ruinas et timentium reliquias, inter numerosam languentium stragem et exiguum stantium paucitatem”, tłum. W. Szoldrski, PSP 1, 55.

¹² *De lapsis* 7, CCL 3, 224: „Ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus fidem suam prodidit, nec prostratus est persecutionis impetu, sed voluntario lapsu se ipse prostravit”, tłum. J. Czuj, POK 19, 201.

¹³ Por. *Epistulae* 6, 1-2; 12; 14, 2; 19, 2; zob. J.P. Burns, *Cyprian the Bishop*, London 2002, 1-2.

¹⁴ Por. *Epistulae* 10, 1-2; 12, 1; 20, 2; 21, 4; 22, 2.

¹⁵ *Epistula* 22, 2, CCL 3B, 118: „quorum nomina subicio, Bassi in pignerario, Mappalici in quaestione, Fortunionis in carcerem, Paulus a quaestione, Fortunata, Victorinus, Victor, Herennius, Credula, Hereda, Donatus, Firmus, Venustus, Fructus, Iulia, Martialis et Ariston, qui Deo volente in carcerem fame necati sunt”.

¹⁶ Por. G.D. Gordini, BS XII 377-378; ASanc Aprilis I (10 IV), 851-853; *Passio Terentii*, PG 115, 96-106.

go prokonsula Afryki Fortunatianusa¹⁷. Ci, którzy złożyli ofiarę, otrzymywali potwierdzenie (*libellus*), że należycie spełnili swój obowiązek¹⁸, potwierdzone – w wypadku Kartaginy – przez pięcioosobową komisję¹⁹. Zaangażowanie Imperium i cesarza Decjusza w wojnę z królem Gotów nieznacznie osłabiło prześladowanie chrześcijan, a śmierć Imperatora w bitwie pod Abrittus w 251 r. ostatecznie je przerwała. Jednak początkowy sukces władz rzymskich został osiągnięty. Jak stwierdził W. Frend: „Kościół w całym Imperium był zdeorganizowany, rozproszony i chwilowo zdyskredytowany. Jego przywódcy, albo upadli, albo uciekli”²⁰. Jednak już wkrótce Kościół podniósł się z ran zadanych przez Decjusza. Wiosną 251 r. Cyprian powrócił z miejsca schronienia i przewodniczył obchodom Wielkanocy i wkrótce po niej, na 15 maja 251 oraz 15 marca 252 r.²¹ zwołał do Kartaginy synody biskupów, których głównym zagadnieniem była kwestia upadłych (*lapsi*) podczas prześladowań.

Druga fala prześladowań okresu pontyfikatu biskupa Cypriana miała miejsce, gdy nowy cesarz Wibiusz Trebonian Gallus (251-253) wraz ze swym synem współrządcą Woluzjanem, rozkazał wznowić w 252 r. szykany wobec chrześcijan²². Najbardziej ucierpiał wówczas Kościół w Rzymie, o którym św. Cyprian pisał w liście do Lucjana:

„Poznajemy, najdroższy bracie, i przenikamy całą jasnością naszego serca zbawienne i święte zamiary boskiego Majestatu, jakie się okazały w czasie nagłego prześladowania, jakie u was niedawno wybuchło, a które podjęła władza świecka przeciw Kościołowi Chrystusa i przeciw Korneliuszowi, błogosławionemu męczennikowi, i przeciw wam wszystkim”²³.

Papież Korneliusz został skazany na zesłanie do Centumcellae, gdzie zmarł w czerwcu 253 roku. Również Kościół kartagiński doznał licznych cierpień,

¹⁷ Por. A. Degrassi, *I fasti consolari dell'impero romano*, Roma 1952, 66; G.W. Clarke, *Prosopographical note on the Epistles of Cyprian*, II: *The Proconsul of Africa in 250*, „Latomus” 31 (1972) 1053-1057; T.D. Barnes, *An African Governor under Decius*, JTS 25 (1974) 110-112. A. Birley (*A persecuting praeses of Numidia under Valerian*, JTS 42:1991, 598-610) opierając się na *Passio Terentii*, umieszcza Juliusza Salustiusza Saturninusa Fortunatianusa jako prześladowcę chrześcijan w Numidii za czasów Waleriana.

¹⁸ Por. J.R. Knipfing, *The Libelli of the Decian Persecution*, HTR 16 (1923) 345-390; A. Di Berardino, *Libellus*, NDPAC II 2814-2815; S. Longosz, *Libellus*, EK X 939-943..

¹⁹ Por. *Epistula* 43, 3.

²⁰ Frend, *Martyrdom*, s. 307: „The Church throughout the Empire was disorganized, dispersed and momentarily discredited. Able leaders had lapsed, others had fled”.

²¹ Por. Cyprianus, *Epistulae* 55, 56, 57, 59, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006, 6-12.

²² Por. Eusebius, HE VII 1.

²³ *Epistula* 61, 3, CCL 3C, 382: „Intellegimus, frater carissime, et tota cordis nostri luce perspicimus divinae maiestatis salutaria et sancta consilia, unde illic repentina persecutio nuper exorta sit, unde contra Ecclesiam Christi et episcopum Cornelium beatum martyrem vosque omnes saecularis potestas subito proruperit”, PSP 1, 198.

skoro Cyprian w liście skierowanym do Korneliusza, usprawiedliwiając swoje postępowanie z wcześniejszego okresu pisał:

„A w tych dniach, gdy list ten pisałem do Ciebie w sprawie edyktu nakazującego, aby lud brał udział w obrzędach ofiarnych, tłum w cyrku znowu głośniami okrzykami domagał się, aby go [Cypriana – M.W.] wydano lwom”²⁴.

Pierwszy edykt, wydany prawdopodobnie w sierpniu 257 r.²⁵, dotyczył jedynie duchowieństwa i nakazywał złożenie ofiar oraz że „nigdy już nie będzie wolno ani wam [kapłanom – M.W.], ani nikomu innemu odbywać zebrań, ani wchodzić na tak zwane cmentarze”²⁶. To w oparciu o ten edykt odbywało się przesłuchanie św. Cypriana przez konsula Aspazjusza Paternusa (257-258) w dniu 30 sierpnia 257 r., zakończone skazaniem na wygnanie do Kurubis²⁷. Podobnie postąpiono z biskupem Aleksandrii Dionizjuszem i jego towarzyszami²⁸. Na tym przykładzie widać, iż edykt łagodnie traktował chrześcijan i nie nakazywał surowych represji, choć w Numidii legat skazał wielu biskupów i kapłanów na roboty w kopalniach²⁹. Drugi edykt opublikowany został latem 258 r. i był skierowany do Senatu z instrukcjami dla zarządców prowincji. Był znacznie ostrzejszy niż poprzedni i dotyczył nie tylko kleru, ale także świeckich pochodzących z wyższych sfer i zajmujących wysokie stanowiska, i nakazywał:

„Aby biskupi, prezbiterzy i diakoni zostali zaraz straceni, senatorowie zaś i znakomici mężowie i członkowie rzymskiego rycerskiego stanu po utracie godności mają być pozbawieni majątku; gdyby zaś po jego utracie byli dalej chrześcijanami, mają być również ścięci. Znakomite niewiasty po konfiskacie ich majątku mają być zesłane na wygnanie, będący zaś na służbie cesarskiej, którzy czy to przedtem, czy teraz wyznali [Chrystusa], po konfiskacie ich majątku mają być napiętnowani i w więzach zesłani do dóbr cesarskich”³⁰.

²⁴ *Epistula* 59, 6, CCL 3C, 347: „[...] his ipsis etiam diebus quibus has ad te litteras feci ob sacrificia quae edicto proposito celebrare populus iubebatur clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo”, PSP 1, 161.

²⁵ Por. *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, red. A. Barzanò, Milano 1996, 46; Frend, *Martyrdom*, s. 317; P. Paschini, *La persecuzione di Valeriano*, SRom 6 (1958) 130-137; P. Keresztes, *Two edicts of the Emperor Valerian*, VigCh 29 (1975) 81-95; K.H. Schwarte, *Die Christengesetze Valerians*, w: *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, hrsg. W. Eck, Köln 1989, 103-163.

²⁶ Eusebius, HE VII 11, 10, Sch 41, 181: „[...] οὐδαμῶς δ' ἐξέσται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλοις τισὶν ἢ συνόδους ποιεῖσθαι ἢ εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι”, tłum. A. Lisiecki, POK 3, 320.

²⁷ Por. *Acta Proconsularia Sancti Cypriani* 1-2; zob. W. Wischmeyer, *Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und Martyr von dem Prokonsul*, „Instrumenta Patristica” 19 (1989) 363-371.

²⁸ Por. Eusebius, HE VII 11, 9-17.

²⁹ Por. *Epistulae* 72-80.

³⁰ *Epistula* 80, 1, CCL 3C, 626-627: „[...] ut episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur, senatores vero et egregii viri et equites Romani dignitate amissa etiam bonis spolientur et si ademptis facultatibus christiani esse perseveraverint, capite quoque multentur, matronae ademptis

Efektom tego edyktu była męczeńska śmierć papieża Sykstusa i czterech diakonów w Rzymie³¹, w Numidii – biskupów Agapiusza i Sekundinusa³², 300 męczenników z Massa Candida³³, biskupa Teogenesa z Hippony³⁴, Lucjusza i Montanusa w Kartaginie³⁵, a przede wszystkim w dniu 14 września 258 roku, śmierć św. Cypriana, biskupa Kartaginy, za odmowę złożenia ofiary bogom i bycie „biskupem ludzi o świętokradzkiej myśli”³⁶.

Świat z prześladowaniami, zarazą, zgodnie z poglądami Biskupa Kartaginy, nieubłagalnie zatem zmierzał do swego końca. Wierni żyli wśród „wirów świata” (*mundi turbines*)³⁷, w rzeczywistości, w której „było tyle zła i okrucieństwa” (*cum tanta in saeculo malitia et sevitia grassetur*)³⁸ i która jawiła się już jako „ruiny świata” (*orbis ruinae*)³⁹. W tym jednak świecie chrześcijanie mieli do spełnienia szczególne zadanie – mieli być doskonałymi ludźmi, którzy wprowadzą w ów świat choć trochę harmonii, dobra i przygotowują go na zbliżający się koniec. Dlatego też potrzebny był wzór doskonałości stosowny do danych czasów. I taki wzór doskonałego chrześcijanina przedstawiał w swoich dziełach św. Cyprian.

2. Doskonałość dla wszystkich. Biskup Cyprian, jako duszpasterz w stołecznej Kartaginie, wielokrotnie ukazywał powszechny wzór doskonałego chrześcijanina, który powinni praktykować wszyscy wierzący. W dziele *De oratione Dominica* wyraźnie wskazywał, jaka jest wola Boga dotycząca chrześcijańskiej doskonałości:

„Wola zaś Boga jest ta, którą Chrystus czynił i której nauczał. Pokora w obcowaniu, stałość w wierze, skromność w słowach, w czynach sprawiedliwość, w uczynkach miłosierdzie, w obyczajach karność, nieznajomość czynienia krzywdy, a możność znoszenia uczynionej, utrzymywanie z braćmi pokoju, miłowanie Pana z całego serca, ukochanie w nim tego, przez co jest ojcem, a obawa przed tym, przez co jest Bogiem; nie przenosić nic nad Chrystusa, bo i On niczego nad nas nie przynosił, nierozdzielnie trwać w Jego miłości, przy krzyżu Jego odważnie i wiernie stać, gdy o Jego imieniu i godności jest

bonis in exilium relegentur, Caesariani autem quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur”, PSP 1, 306.

³¹ Por. tamże.

³² Por. *Passio Mariani et Jacobi* 3.

³³ Por. Augustinus, *Sermones* 306 i 311.

³⁴ Por. Augustinus, *Sermones* 273-277.

³⁵ Por. *Passio Sanctorum Montani et Lucii*, ed. H. Musurillo: *The Acts of the Christian martyrs*, Oxford 1972, 214-239.

³⁶ *Acta Proconsularia Sancti Cypriani* 3: „Tu papam te sacrilegae mentis hominibus praeuisti”, tamże, s. 172.

³⁷ Por. *De mortalitate* 3; *De bono patientiae* 21; *Ad Donatum* 14.

³⁸ *Epistula* 55, 2, CCL 3B, 257.

³⁹ Por. *De lapsis* 26, CCL 3, 235.

mowa, wykazywać w mowie stałość wyznania, w dyskusji zaufanie, w imię którego się zgromadzamy, w śmierci cierpliwość, za którą koronę otrzymujemy; to znaczy chcieć być współdziedzicami Chrystusa, to znaczy spełniać przykazanie Boga, to znaczy spełniać wolę Ojca⁷⁴⁰.

W tym krótkim fragmencie Biskup Kartaginy wymienia praktycznie wszystkie cechy, jakimi winien odznaczać się doskonały chrześcijanin, i które rozwija w innych swych dziełach. Punktem jednak wyjścia dla wszelkich rozważań nad doskonałością chrześcijańską w myśli biskupa Cypriana była zasada jedności w Kościele – zasada miłości i pokoju – która nabierała szczególnego znaczenia w okresie schizm i herezji, o których dowiadujemy się z pism biskupa Kartaginy⁴¹. Trwanie w Kościele było podstawową cechą doskonałego chrześcijanina według Cypriana i dlatego w jednym ze swoich listów pisał:

„Kimkolwiek i jakimkolwiek jest, na pewno nie jest chrześcijaninem ten, kto nie jest w Kościele Chrystusa. Może się chęłpić a swą filozofię i wymowę pysznymi słowy głosić; kto jednak nie trzyma się braterskiej miłości i jedności kościelnej, ten utracił i to, czym był poprzednio⁷⁴²”.

Trwanie w jedności kościelnej związane było zaś z cechą doskonałego chrześcijanina, wielokrotnie podkreślaną przez Cypriana i umieszczoną właściwie na samym początku powyższego fragmentu z *De oratione*, jaką jest spełnianie przykazań Boga. Przez przykazania biskup Kartaginy rozumie zarówno te dane Mojżeszowi, jak i nakazy, które przekazał swoim uczniom Chrystus oraz przekazuje Kościół. Ich przestrzeganie jest warunkiem *sine qua non* bycia chrześcijaninem:

„Powinniśmy więc słuchać słów jego, uczyć się, czegokolwiek uczył, i czynić cokolwiek czynił. Zresztą, jak może kto mówić, że wierzy w Chrystusa, jeżeli nie czyni tego, co Chrystus przykazał?⁷⁴³”.

⁴⁰ *De oratione Dominica* 15, CCL 3A, 99: „Voluntas autem Dei est quam Christus et fecit et docuit. Humilitas in conversatione, stabilitas in fide, verecundia in verbis, in factis iustitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina, iniuriam facere non nosse, et factam posse tolerare, cum fratribus pacem tenere; Deum toto corde diligere, amare in illo quod pater est, timere quod Deus est; Christo nihil omnino praeponere quia nec nobis quicquam ille praeposuit, caritati eius inseparabiliter adhaerere, cruci eius fortiter ac fidenter assistere; quando de eius nomine et honore certamen est, exhibere in sermone constantiam, qua confitemur, in quaestione fiduciam, qua congregimur, in morte patientiam qua coronamur: hoc est cohaerere Christi velle esse, hoc est praeceptum Dei facere, hoc est voluntatem Patris implere”, tłum. J. Czuj, POK 19, 235-236.

⁴¹ Por. W. Myszor, *Zagadnienie herezji w Listach św. Cypriana*, STV 9 (1971) 147-190.

⁴² *Epistula* 55, 24, CCL 3B, 285: „Quisque ille est et qualiscumque est, Christianus non est qui in Christi Ecclesia non est. Iacet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet, qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat amisit”, PSP 1, 156.

⁴³ *De catholicae Ecclesiae unitate* 2, CCL 3, 250: „Verbis igitur eius insistere, quaecumque et docuit et fecit discere et facere debemus. Ceterum credere se in Christum quomodo dicit, qui

Fundamentem wypełniania Bożej woli w życiu chrześcijanina winna być posiadana przez niego karność, która powiązana jest z powinnością i bojaźnią. Cyprian bowiem stwierdza:

„karność, jako stróżka nadziei, podpora wiary, przewodniczka zbawiennej drogi, podnieta i pokarm dobrego umysłu, mistrzyni cnoty, sprawia, że można zawsze trwać w Chrystusie i stale żyć w Bogu, że można dojść do obietnic niebieskich i boskiej nagrody. Zdrową jest rzeczą iść za nią, a zabójczą lekceważyć ją i zaniedbywać”⁴⁴.

Jak można zauważyć, to posłuszeństwo Bożej woli w życiu doskonałych chrześcijan nie ogranicza się do jej znajomości, ale zakłada praktyczne jej wypełnianie w życiu codziennym. Biskup Cyprian wielokrotnie wskazuje na konieczność czynienia tego, co Bóg nakazuje. Przed chrześcijanami kładzie wyraźny nakaz: „Czyń, co jest Chrystusa!”⁴⁵. W innym miejscu tego samego dzieła, z którego pochodzi to wezwanie doprecyzowuje ten nakaz stwierdzając:

„Jeżeli synami Boga jesteście, jeżeli świątyniami jego już być zaczęliśmy, jeżeli po otrzymaniu Ducha Świętego święcie i duchowo żyjemy, jeżeli z ziemi ku niebu oczy podnieśliśmy, jeżeli do rzeczy wyższych i Bożych serce, pełne Boga i Chrystusa skierowaliśmy, nie czynimy nic innego, tylko to, co jest godne Boga i Chrystusa, [...] Którzy zaś w chrzcie według cielesnych grzechów starego człowieka umarli i pogrzebani jesteście, którzy w niebieskim odrodzeniu z Chrystusem współmartwychwstaliśmy, myślimy i czynimy, co jest Chrystusa [...]”⁴⁶.

Czynienie tego, co czynił Chrystus jest dla chrześcijan – synów Boga⁴⁷, upodobnieniem się do Niego⁴⁸. Naśladowaniem tego, co czynił Chrystus jako Syn Boży i nasz Brat. I dlatego Cyprian stwierdzał:

non facit quod Christus facere praecepit?”, tłum. J. Czuj, POK 19, 172; por. tamże 27; zob. też M. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie w literaturze zachodniego chrześcijaństwa od I do IV wieku*, Gdańsk 1999, 77-78.

⁴⁴ *De habitu virginum* 1, PL 4, 440-441: „Disciplina custos spei, retinaculum fidei, dux itineris salutaris, fomes ac nutrimentum bonae indolis, magistra virtutis, facit in Christo manere semper ac iugiter Deo vivere et ad promissa caelestia et ad divina praemia pervenire. Hanc et sectari salubre est, et aversari ac negligere lethale”, tłum. J. Czuj, POK 19, 137; por. tamże 2.

⁴⁵ *De zelo et livore* 10, CCL 3A, 80: „[...] quae sunt Christi gere”, tłum. J. Czuj, POK 19, 375.

⁴⁶ Tamże 14, CCL 3A, 82-83: „Si filii Dei sumus, si templa eius esse iam coepimus, si accepto Spiritu Sancto sancte et spiritaliter vivimus, si de terris oculos ad caelum sustulimus, si ad superna et divina plenum Deo et Christo pectus ereximus, non nisi quae sunt Deo et Christo digna faciamus [...]. Qui ergo in baptismo secundum hominis antiqui peccata carnalia et mortui et sepulti sumus, qui regeneratione caelesti Christo consurreximus, quae sunt Christi et cogitemus pariter et geramus”, POK 19, 378.

⁴⁷ Por. *De oratione Dominica* 11.

⁴⁸ Por. *De zelo et livore* 14.

„Jeżeli jesteśmy współdziedzicami Chrystusa, trwajmy w pokoju Chrystusa. Jeżeli jesteśmy dziećmi Boga, winniśmy być miłośnikami pokoju [...]. Synowie Boga powinni być czyniącymi pokój, łagodnego serca, prości w mowie, zgodni w uczuciu, związkami jednomysłności wiernie z sobą złączeni”⁴⁹.

Pomiędzy chrześcijanami, którzy mają trwać w pokoju i jedności, nie powinno być zatem żadnych kłótni i zazdrości, ponieważ Pan zostawił im pokój, i tylko ten, kto jest zgodny w mowie, kto jest dobry i sprawiedliwy, ten wyznaje Chrystusa i Go naśladuje⁵⁰. Chrześcijaninowi nie wolno zatem nienawidzić⁵¹, lecz trzeba zabiegać o miłość i łagodność⁵². Cyprian stwierdzał, że „w domu Boga, w Kościele Chrystusa, mieszkają jednomysłni, przebywają zgodni i szczerzy”⁵³. Praktyczną zaś implikacją tego jest przede wszystkim troska o ubogich i potrzebujących pomocy:

„Przeto w Ewangelii Pan, nauczyciel naszego życia i mistrz zbawienia wiecznego, ożywiając naród wierzących, a zarządzając ożywianym na wieczność, niczego wśród swych boskich przykazań i przepisów niebieskich częściej nie nakazuje i nie poleca, jak byśmy nieustannie troskali się o dawanie jałmużn i zamiast ziemskich posiadłości niebieskie raczej skarby gromadzili [...]. A gdy przy zachowaniu prawa chciał pokazać, na czym polega doskonałość, mówi: «Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj, co masz, i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; a przyjdź, pójdz za mną»”⁵⁴.

Podkreślając wagę jałmużny w życiu chrześcijan wskazuje zarazem Cyprian na to, że dając jałmużnę należy być bezstronnym i sprawiedliwym, aby w ten sposób stawać się naśladowcą Boga Ojca⁵⁵. Świadczenie jałmużny związane jest w myśli Biskupa Kartaginy z wyrzeczeniem się świata. Doskonały chrześcijanin powinien wyrzec się wszystkiego, co łączy go ze światem:

⁴⁹ *De catholicae Ecclesiae unitate* 24, CCL 3, 267: „Si heredes Christi sumus, in Christi pace maneamus; si filii Dei sumus, pacifici esse debemus. [...] Pacificos esse oportet Dei filios, corde mites, sermone simplices, adfectione concordēs, fideliter sibi unanimatis nexibus cohaerentes”, POK 19, 192; por. *De oratione Dominica* 23-24.

⁵⁰ Por. *Epistula* 13, 5.

⁵¹ Por. *Ad Demetrianum* 25.

⁵² Por. *De catholicae Ecclesiae unitate* 9.

⁵³ *De catholicae Ecclesiae unitate* 8, CCL 3, 255: „In domo Dei, in Ecclesia Christi, unanimes habitant, concordēs et simplices perseverant”, POK 19, 178.

⁵⁴ *De opere et eleemosynis* 7, CCL 3A, 59: „Itaque in evangelio Dominus doctor vitae nostrae et magister salutis aeternae vivificans credentium populum et vivificatis consulens in aeternum inter sua mandata divina et praecepta caelestia nihil crebrius mandat et praecipit quam ut insistamus eleemosynis dandis, nec terrenis possessionibus incubemus, sed caelestes thesauros potius recondamus. [...] Et cum observata lege perfectum et consummatum vellet ostendere. «Si vis, inquit, perfectus esse, vade et vende omnia tua et da egenis, et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me»”, POK 19, 332.

⁵⁵ Por. *De opere et eleemosynis* 25.

„Przeciwnie natomiast uczy Pan, że doskonałym i całym człowiekiem staje się ten, kto wszystko sprzedawszy i na użytek ubogich rozdzieliwszy, skarb sobie zakłada w niebie. Mówi, iż ten może iść za nim i naśladować chwałę męki Pańskiej, kto gotów i podkasany, żadnymi węzłami majątności nie jest skrzepowany, lecz swobodny i wolny, idzie sam także za mieniem, do Boga przedtem wysłanym”⁵⁶.

Doskonałego chrześcijanina nie mogą zatem powstrzymywać więzy majątkowe⁵⁷, ani też sprawy życia światowego⁵⁸, lecz powinien on dążyć za rzeczami wiecznymi i boskimi i wszystko czynić według woli Bożej i naśladować w tym wyrzeczeniu Chrystusa⁵⁹.

Doskonały chrześcijanin powinien w tym wszystkim, według św. Cypriana, kierować się cierpliwością – „cnota ta bowiem jest nam wspólna z Bogiem”⁶⁰, powinien kroczyć drogą prawa i sprawiedliwości⁶¹, „bardziej musi walczyć z diabłem”⁶², a przy tym, gdy Pan:

„każe nam być prostymi w niewinności, a jednak w prostocie roztroprnymi, cóż innego [...], wypada nam czynić, jak nie mieć się na baczności i troskliwie czuwać, by zarówno rozumieć zasadzki chytrego wroga i strzec się ich”⁶³.

Co zaś nie powinno budzić zdziwienia, według Cypriana, najdoskonalszym sposobem czuwania i walki z diabłem jest modlitwa, którą winien pielęgnować każdy chrześcijanin:

„Dla chrześcijan nie ma godziny, w której by często i zawsze nie należało czcić Boga, byśmy, którzy jesteśmy w Chrystusie, to jest, w prawdziwym słońcu i dniu, przez cały dzień trwali na modlitwie; a kiedy według praw świata na zmianę, noc przychodzi, ciemności nocne modlącym się żadnej szkody czynić nie mogą, ponieważ dla synów światłości dzień jest i w nocy”⁶⁴.

⁵⁶ *De oratione Dominica* 20, CCL 3A, 102-103: „Contra autem Dominus perfectum et consummatum docet fieri qui omnibus suis venditis atque in usum pauperum distributis thesaurum sibi condant in caelo. Eum dicit posse se sequi et gloriam dominicae passionis imitari qui expeditus et succinctus nullis laqueis rei familiaris involvitur, sed solutus ac liber facultates suas ad Dominum ante praemissas ipse quoque comitatur”, POK 19, 239-240; por. tamże 19; *De habitu virginum* 7.

⁵⁷ Por. *De lapsis* 12.

⁵⁸ Por. *Epistula* 1, 1.

⁵⁹ Por. *De habitu virginum* 7.

⁶⁰ *De bono patientiae* 3, CCL 3A, 119: „Est enim nobis cum Deo virtus ista communis”.

⁶¹ Por. *De catholicae Ecclesiae unitate* 15.

⁶² *De mortalitate* 9, CCL 3A, 21: „[...] magis sit cum diaboli inpugnatione luctandum”.

⁶³ *De catholicae Ecclesiae unitate* 1, CCL 3, 249: „[...] cumque esse nos iubeat ad innocentiam simplices et tamen cum simplicitate prudentes, quid aliud, [...], quam providere nos convenit et sollicito corde vigilantes subdoli hostis insidias intelligere pariter et cavere”, POK 19, 171.

⁶⁴ *De oratione Dominica* 35, CCL 3A, 112-113: „[...] nulla hora excipitur christianis quominus frequenter ac semper Deus debeat adorari, ut qui in Christo, hoc est in sole et in die vero, sumus

Z modlitwą nierozłącznie związane są pokuta oraz nieustanne nawracanie się, którymi winien charakteryzować się prawdziwy chrześcijanin⁶⁵. Powinien on również być „wesołym zawsze i wdzięcznym”⁶⁶.

3. „Owoc stokrotny” doskonałości – męczennicy. Jak wynika z powyższych rozważań, biskup Cyprian przedstawiał chrześcijanom konkretny wzorzec doskonałości. Co więcej, w oparciu o ten wzorzec, stwierdzał, że chrześcijanie są najdoskonalszymi z ludzi⁶⁷. Wskazując zaś na doskonałych chrześcijan, również w ich gronie wskazywał na tych, którzy mają być szczególnie wzorami do naśladowania i którzy są – rzecz by można – modelowymi chrześcijanami. Ukazywał w ten sposób model doskonałego chrześcijanina adekwatny do czasów, w których przyszło im żyć.

Jak stwierdzono wcześniej, Cyprian z Kartaginy żył i działał w szczególnym okresie dziejów Kościoła. Srożące się prześladowania wpływały bezsprzecznie na postawy i poglądy chrześcijan tego czasu⁶⁸. Z pewnością dlatego w dziele *De habitu virginum*, omawiając eschatologiczną nagrodę przynależną wiernym, wskazywał przede wszystkim na dwie grupy, które otrzymają największą nagrodę – dziewice i męczenników. Pisał bowiem:

„Ciasna i wąska jest droga, która wiedzie do żywota, twarda i stroma ścieżka, prowadząca do chwały. Tą ścieżką życia zdążają męczennicy, idą dziewice, kroczą wszelacy sprawiedliwi. Szerokich i przestronnych dróg unikajcie: zabójcze są tam ponęty i śmiertelne rozkosze: tam schlebia diabeł, by oszukiwać, uśmieczać się, by szkodzić, zachęca, by zabijać. Pierwszy owoc setny jest męczenników, drugi sześćdziesiąty wasz jest [dziewic-M.W.]. Jak u męczenników nie ma myśli o ciele i świetle, ani małego, lekkiego i przeczulonego obcowania, tak i u was, których drugą jest nagroda łaski, niech będzie i męstwo gotowe do cierpienia”⁶⁹.

insistamus per totum diem precibus et oremus: et quando mundi lege decurrens vicibus alternis nox revoluta succedit, nullum de nocturnis tenebris esse orantibus damnum potest, quia filiis lucis et in noctibus dies est”, POK 19, 250-251; por. *De zelo et livore* 16; *De oratione Dominica* 4; 36.

⁶⁵ Por. *Epistula* 26; *De lapsis* 29; 35.

⁶⁶ *Ad Demetrianum* 26, CCL 3A, 51: „Neque enim poterit nisi laetus esse semper et gratus qui cum morti fuisset obnoxius, factus est immortalitate securus”; por. tamże 20.

⁶⁷ Por. tamże 25; *Ad Quirinium* I, II.

⁶⁸ Por. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, 183-228.

⁶⁹ *De habitu virginum* 21, PL 4, 460-461: „Arcta et angusta est via quae ducit ad vitam durus et arduus est limes qui tendit ad gloriam. Per hunc viae limitem martyres pergunt, eunt virgines, iusti quique gradiuntur. Lata et spatiosa itinera vitate. Lethales illic illecebrae et mortiferae voluptates. Illic diabolus blanditur ut fallat, arridet ut noceat, illicit ut occidat. Primus cum centeno martyrum fructus est, secundus sexagenarius vester est. Ut apud martyres non est carnis et saeculi cogitatio, nec parva et levis, et delicata congressio, sic et in vobis, quarum ad gratiam merces secunda est, sit

Podobne poglądy zawarł Cyprian w liście 76, będącym zachętą do wytrwania w nowym prześladowaniu w 257 roku. Wspominał w nim, że w ogromnej liczbie wiernych doznających prześladowań w kopalniach i więzieniach, były także dziewice, którym dzięki poniesionemu męczeństwu „do sześćdziesiątego owocu setny przybył i podwójna chwała do niebieskiej korony je wyniosła”⁷⁰. Wskazywał zatem Cyprian na szczególną nagrodę eschatologiczną, którą otrzymać mają dziewice i męczennicy. Nagrodę, która będzie wynagrodzeniem za czyny dokonane w życiu tu na ziemi. Nagroda ta jest wyznacznikiem znaczenia obydwu grup w życiu Kościoła. Pierwsza nagroda przyznawana męczennikom i druga dziewicom wskazuje na ich szczególne miejsce w życiu wspólnoty chrześcijańskiej III wieku, a w sposób szczególny w przedstawianiu obrazu doskonałego chrześcijanina⁷¹.

Wyjątkowe miejsce męczenników w myśli św. Cypriana przejawia się nie tylko w sferze teologicznej, ale widoczne jest również w sferze leksykalnej, w sposobie pisanie o męczennikach i zwracania się do nich. Odnosi się on do nich ze szczególną atencją. Jak do żadnej innej grupy zwraca się do nich ze wyjątkowym szacunkiem. Określa ich jako „najszcześniejszych i najukochańszych braci” (*beatissimi ac dilectissimi fratres*)⁷², „najdzielniejszych i najszcześniejszych braci” (*fortissimi ac beatissimi fratres*)⁷³, „braci najdroższych i najdzielniejszych” (*fratres carissimi ac fortissimi*)⁷⁴, „braci najdroższych i najszcześniejszych” (*fratres carissimi ac beatissimi*)⁷⁵, „najdzielniejszych i najwierniejszych żołnierzy Chrystusa” (*fortissimi ac fidelissimi milites Christi*)⁷⁶. Żadna inna grupa nie jest obdarzona tak licznymi przymiotnikami w stopniu najwyższym. Obdarzał ich ponadto tytułem „prawdziwych świadków Ewangelii i prawdziwych męczenników Chrystusa (*vere evangelii testes et vere martyres Christi*)”⁷⁷. Pisał też o szczególnej łasce Pana, która w nich

et virtus ad tolerantiam proxima”, POK 19, 152-153; por. A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo 13, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.

⁷⁰ *Epistula* 76, 6, CCL 3C, 614: „[...] quibus ad sexagenarium fructum centenus accessit quaque ad caelestem coronam gloria gemina provexit”.

⁷¹ Męczeństwo, śmierć za ideę lub bóstwo, znane i cenione były już w świecie pogańskim, a osoby oddające w ten sposób życie były szanowane w społeczeństwie i wskazywane jako wzór do naśladowania. Jednak to chrześcijaństwo nadało szczególny i wyjątkowy rys oddaniu życia za wiarę, por. J.W. Van Henten – F. Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, London – New York 2002, 1-8; A. Kubiś, *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, „Communio” 41 (1987) 78-81; tenże, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1968; T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980; S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, TST 7 (1979) 49-73.

⁷² Por. *Epistulae* 76, 1 i 7; 28, 1, CCL 3C, 603 i 617; 3B, 133.

⁷³ Por. *Epistulae* 76, 1; 28, 1 i 10, 1, CCL 3C, 607, 3B, 133 i 3B, 46.

⁷⁴ Por. *Epistula* 13, 1, CCL 3B, 71.

⁷⁵ Por. *Epistula* 6, 4, CCL 3B, 37.

⁷⁶ Por. *Epistula* 76, 6, CCL 3C, 614.

⁷⁷ Por. *Epistula* 37, 4; CCL 3B, 181.

działała⁷⁸. Stwierdzał, że *Kościół*, „matka nasza, chlubi się tym, że niedawno za wyznanie dotknęła was kara, że jako wyznawcy Chrystusa staliście się wygnańcami”⁷⁹. W jednym z listów tak oto słał męczenników:

„Dawno już, najdrożsi i tak odważni bracia, przesłałem wam list, w którym radosnymi słowami złożyłem uznanie dla waszej wiary i odwagi. A i teraz głos nasz nie czyni nic innego, jak w pierwszym rzędzie radosnym sercem często, owszem zawsze, głosi chwałę waszego imienia”⁸⁰.

Ten głos biskupa Kartaginy wielokrotnie słał we wspaniały i retoryczny sposób przebieg męczeństwa uczniów Chrystusa⁸¹, a tym samym ukazywał wyjątkową pozycję męczenników i zachęcał innych wiernych do ich naśladowania.

Dla Cypriana przede wszystkim więc męczennicy – z racji wspomnianych okoliczności – byli wzorami doskonałości⁸². W listach skierowanych do nich wielokrotnie wskazywał na dawany przez nich przykład pozostałym chrześcijanom:

„Staliście się przecież przykładem dla innych braci. Na was powinny wzorować się obyczaje, życie i czyny wszystkich”⁸³.

Gdzie indziej stwierdzał, że wyznawcy „powinni być dla innych wzorem dobrych obyczajów”⁸⁴. To właśnie męczennicy opromieniają chwałą trzode Chrystusa⁸⁵. Oni są jaśniejącym oddziaływaniem żołnierzy Chrystusa, którzy są przykładem dla idących za nimi braci⁸⁶. Ów wzór męczennika dostępny jest dla wszystkich chrześcijan, bez względu na płeć i wiek, na co wskazywał Cyprian

⁷⁸ Por. *Epistula* 28, 1.

⁷⁹ *Epistula* 10, 1, CCL 3C, 46: „Exulto laetus et gratulor, fortissimi ac beatissimi fratres, cognita fide ac virtute vestra, in quibus mater Ecclesia gloriatur, gloriata et nuper quidem cum confessione perstanti suscepta poena est quae confessores Christi fecit extorres”, PSP 1, 46.

⁸⁰ *Epistula* 13, 1, CCL 3B, 71: „Et iampridem vobis, fratres carissimi ac fortissimi, litteras miseram quibus fidei et virtuti vestrae verbis exultantibus gratularer, et nunc non aliud in primis vox nostra complectitur quam ut laeto animo frequenter ac semper gloriam vestri nominis praedicemus”, PSP 1, 57.

⁸¹ Por. *Epistula* 10, 2.

⁸² Na temat rozumienia męczeństwa/wyznania u św. Cypriana por. doskonałą pracę E.L. Hummel, *The concept of martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, Catholic University of America Studies in Christian Antiquity IX, Washington 1946; zob. też V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, ThH 55, Paris 1980.

⁸³ *Epistula* 13, 3, CCL 3B, 73: „[...] exemplum facti estis ceteris fratribus, ad quorum mores omnium vita et actus debeat provocari”, PSP 1, 58.

⁸⁴ *Epistula* 11, 1, CCL 3B, 57: „[...] confessores, qui exemplo ceteris ad bonos mores esse debuerant”.

⁸⁵ Por. *Epistula* 13, 1.

⁸⁶ Por. *De lapsis* 2.

pisząc o kobietach, które cierpiały dla Chrystusa, stając się tym samym wzorem dla innych niewiast:

„Szczęśliwe są również niewiasty, które razem z wami dzielą chwałę wyznania. Wierząc w Pana, silniejsze od swej płci. I nie tylko bliskie są otrzymania korony, lecz również przez swą stałość, stały się wzorem dla innych niewiast”⁸⁷.

W wielu swoich pismach biskup Cyprian przywoływał postaci dawnych i współczesnych męczenników, wskazując na konieczność ich naśladowania, na wzór jak pozostawili. W liście 58 wzywał, aby naśladować „sprawiedliwego Abla, [...] Abrahama, przyjaciela Boga, [...] trzech młodzieńców: Ananiasza, Azariasza, Miszaela”⁸⁸. W innym liście stawiał za wzór i wzywał do naśladowania apostoła Pawła, podkreślając rys martyrologiczny jego życia⁸⁹. Ze współczesnych zaś sobie męczenników przywoływał Cyprian starca Rogacjana⁹⁰ oraz Mappalika⁹¹; stawiając ich wszystkich za wzór do naśladowania Cyprian wskazywał jednocześnie na motywy tych zachęt – jak można bowiem wnioskować z przytoczonego powyżej fragmentu listu 13 – męczennicy zachowali doskonałość w codziennym życiu ucznia Chrystusa, czyli model doskonałości, który powinien obowiązywać każdego chrześcijanina i dla tego powinni być naśladowani. W tymże liście wyraźnie pisał:

„Musimy wytrwać na trudnej i wąskiej drodze chwały i sławy. Chociaż pokój, pokora i dobre obyczaje są wskazane dla wszystkich chrześcijan, bo według słów Boga patrzy on tylko na karnego i drżącego na jego mowę, to jednak wyznawcy powinni tego tym bardziej przestrzegać i to wypełniać”⁹².

W innym zaś liście Cyprian przypominał, że męczennicy „powinni być pokorni, skromni i spokojni, strzec chwały swego imienia”⁹³. Męczennik zatem, zanim ostatecznie potwierdzi swoją doskonałą przynależność do Chrystusa poprzez cierpienia lub śmierć dla Niego, w codziennym życiu powinien zachowywać wzór doskonałego chrześcijanina, który obowiązuje wszystkich

⁸⁷ *Epistula* 6, 3, CCL 3B, 34: „Beatissimae etiam feminae quae vobiscum sunt in eadem confessionis gloria constitutae, quae dominicam fidem tenentes et sexu suo fortiores non solum ipsae ad coronam proximae sunt, sed et ceteris quoque feminis exemplum de sua constantia praebeant”, PSP 1, 41.

⁸⁸ *Epistula* 58, 5, CCL 3C, 325: „Imitemur, fratres dilectissimi, Abel iustum qui initiavit martyria dum propter iustitiam primus occiditur. Imitemur Abraham Dei amicum qui non est cunctatus ut filium victimam suis manibus offerret, dum Deo fide devotionis obsequitur. Imitemur tres pueros, Ananiam, Azariam, Misael [...]”, PSP 1, 170.

⁸⁹ Por. *Epistula* 14, 2.

⁹⁰ Por. *Epistula* 6, 4.

⁹¹ Por. *Epistula* 10, 4.

⁹² *Epistula* 13, 3, CCL 3B, 73: „Perseverandum nobis est in arto et in angusto itinere laudis et gloriae, et cum quies et humilitas et bonorum morum tranquillitas Christianis omnibus congruat secundum Dei vocem qui neminem alium respicit nisi humilem et quietum et trementem sermones suos, tunc magis hoc observare et implere confessores oportet”, PSP 1, 58.

⁹³ *Epistula* 14, 2, CCL 3B, 81: „[...] humiles et modestos et quietos esse debere”.

wierzących. Męczennicy bowiem „przez swe cnoty” stają się wodzami, obecna jest w nich doskonała wiara i pobożność, które winny cechować każdego chrześcijanina⁹⁴. Męczennika nie tworzy zatem tylko sam fakt męczeństwa, ale także fakt przestrzegania i zachowywania wzorca doskonałego chrześcijanina, który został ukazany wcześniej. Codzienne życie chrześcijańskie jest można powiedzieć doskonalone przez męczeństwo. Przez nie, ale i przez spełnianie obowiązków ucznia Chrystusa, męczennik staje się dla innych wzorem – modelem doskonałego chrześcijanina, który o wszystko może prosić Boga i który staje się prawdziwym świadkiem Chrystusa i Jego Ewangelii:

„O co więc prosicie łaskawość Pana, a czego otrzymać nie jesteście godni? Czego nie bylibyście godni wy, którzy tak zachowywaliście przykazania Pana, którzy trzymaliście się ewangelicznej karności i to całą mocą wiary, którzy z niewzruszoną odwagą występowaliście dzielnie w obronie nauki Pana i jego apostołów, i prawdą waszego męczeństwa wzmocniliście chwiejącą się wiarę wielu? Prawdziwi świadkowie Ewangelii i prawdziwi Męczennicy Chrystusa! Na jego korzeniach oparci, na mocnej skale ugruntowani, łączyliście karność z odwagą, pobudzaliście innych do bojaźni Boga, przez swe męczeństwo staliście się wzorem”⁹⁵.

Doskonały chrześcijanin – męczennik – według biskupa Kartaginy – winien zatem odznaczać się, podobnie jak każdy chrześcijanin, zachowywaniem przykazań Boga i karnością⁹⁶. W podobny sposób wypowiadał się Cyprian w późniejszym liście z roku 257, kiedy szalały już prześladowania:

„Nie dziwię się, najdzielniejsi i najszczęśliwsi bracia, że Pan za waszą pobożność i wiarę tak was wyniósł na wzniosły szczyt swego chwalebnego uwielbienia, zawsze bowiem, w Jego Kościele odznaczaliście się zachowaniem wiary, przestrzegaliście wytrwale przykazań Pana: w prostocie niewinność, w miłości zgodę, w pokorze skromność, w rządach pilność, we wspieraniu cierpiących czujność, we wspieraniu ubogich miłosierdzie, w obronie prawdy stałość, w zachowywaniu nakazów karność”⁹⁷.

⁹⁴ Por. *Epistula* 76, 1; 28, 1.

⁹⁵ *Epistula* 37, 4, CCL 3B, 181-182: „Quid enim petitis de indulgentia Domini quod non inpetrare mereamini? Qui sic Domini mandata servastis, qui evangelicam disciplinam sincero fidei vigore tenuistis, qui incorrupto honore virtutis cum praeceptis domini et cum apostolis eius fortiter stantes nutantem multorum fidem martyrii vestri veritate solidastis. Vere evangelii testes et vere martyres Christi radicibus eius innixi, super petram robusta mole fundati, disciplinam cum virtute iunxistis, ad timorem dei ceteros provocastis, martyria vestra exempla fecistis”, PSP 1, 111.

⁹⁶ Por. *Epistula* 11, 1; 13, 1; 28, 1;

⁹⁷ *Epistula* 76, 1, CCL 3C, 606-607: „Quae quidem vobis, fortissimi ac beatissimi fratres, pro merito religionis ac fidei vestrae accidisse non miror, ut vos sic Dominus ad gloriarum sublime fastigium clarificationis suae honore provexerit, qui semper in Ecclesia eius custoditae fidei tenore vigistis, conservantes firmiter dominica mandata, in simplicitate innocentiam, in caritate concordiam, modestiam in humilitate, diligentiam in administratione, vigilantiam in adiuvandis laborantibus,

Wymieniwszy zaś wszystkie cechy doskonałego chrześcijanina, które możemy odnaleźć w przedstawionym powyżej opisie modelu doskonałego chrześcijanina, dostępnego dla każdego wiernego, biskup Kartaginy wskazywał na wypełnienie chrześcijańskiej doskonałości, jaką jest męczeństwo:

„Aby zaś do przykładu dobrych czynów niczego nie brakło, zapalacie teraz przez wyznanie (imienia Chrystusa) i cierpienia ciała umysły swych braci do poniesienia boskiego męczeństwa i przez swe cnoty stajecie się wodzami, aby trzoda, idąc za swym pasterzem i czyniąc to, co widzi u swoich zwierzchników, za takżej zasługi w ofiarowaniu siebie, przez Pana została ukoronowana”⁹⁸.

Męczeństwo było więc dopełnieniem chrześcijańskiego życia, pełnym i najdoskonalszym oddaniem się Chrystusowi, naśladowaniem Go, pełnym posłuszeństwem wobec Jego przykazań, całkowitym poświęceniem się, a zatem doskonałym wypełnieniem chrześcijańskiego wzorca, jaki proponował Cyprian.

W samym zaś akcie męczeństwa i cierpienia za Chrystusa męczennik powinien również zachowywać to wszystko, co niesie ze sobą obraz doskonałego chrześcijanina. Mają więc w momencie próby męczennicy naśladować Pana i słuchać wiernie Jego poleceń, mają być pokorni i łagodni, cierpliwi i mężnie znoszący cierpienia, mają gardzić doczesnością⁹⁹. Dlatego też Cyprian zachęcał wyznawców:

„Niech [wyznawca – M.W] będzie pokorny i ułożony, niech będzie skromny w swym stosunku do karności, aby tak zwany wyznawca Chrystusa naśladował Chrystusa, którego wyznaje”¹⁰⁰.

W innym zaś liście, skierowanym do papieża Korneliusza w obliczu przesładowań, przypominał:

„Zachęcamy was jak możemy, najdroższy bracie, kierując się wzajemną miłością, która nas łączy, ze względu na to, że opatrność upominającego Pana poucza nas, a miłosierdzie Boże zbawiennie ostrzega, że już blisko jest dzień naszego boju i walki, dlatego zachęcamy, abyśmy nie przestawali z całym ludem usilnie oddawać się postom, czuwaniom, modlitwom. Jest to bowiem nasza niebieska broń, dzięki której dzielnie stoimy i trwamy. To szańce du-

miseriordiam in fovendis pauperibus, in defendenda veritate constantiam, in disciplinae severitate censuram”, PSP 1, 298.

⁹⁸ *Epistula* 76, 1, CCL 3C, 607-608: „Ac, ne aliquid ad exemplum bonorum factorum deesset in vobis, etiam in confessione nunc vocis et passione corporis fratrum mentes ad divina martyria provocatis duces vos exhibendo virtutibus, ut dum grex pastores suos sequitur et quod fieri a praepositis cernit imitatur, paribus obsequiorum meritis a domino coronetur”, PSP 1, 298.

⁹⁹ Por. *Epistulae* 6, 4; 10, 4; 13, 4; 14, 2; 58, 5. 9; 59, 1; *De bono patientiae* 10, 12, 13, 20; *De opere et eleemosynis* 24; *De mortalitate* 11.

¹⁰⁰ *De catholicae Ecclesiae unitate* 21, CCL 3, 264: „Sit humilis et quietus, sit in actu suo cum disciplina modestus ut, qui Christi confessor dicitur, Christum quem confitetur imitetur”.

chowe i pociski boże, które chronią. Pamiętajmy wzajemnie o sobie, bądźmy zgodni i jednomyślni, nawzajem módlmy się za siebie, cierpienia i uciski wspólną miłością czynmy lżejszymi i jeśli który z nas za łaską Bożą szybciej uprzedzi drugiego, niechaj i u Pana nasza miłość dalej trwa”¹⁰¹.

Według Cypriana męczennicy chrześcijańscy – podobnie jak i wszyscy doskonali chrześcijanie – „zawsze radują się w Panu, cieszą się i weselą w Bogu swoim, a zło i przeciwności świata mężnie znoszą w oczekiwaniu dóbr przyszłych i pomyślności”¹⁰².

Wielokrotnie podkreślaną przez biskupa Kartaginy cechą doskonałego chrześcijanina-męczennika była jedność z Kościołem, która w sposób szczególny leżała Cyprianowi na sercu. Twierdził on, że męczennicy przede wszystkim trwają w Kościele:

„Nie może być męczennikiem, kto nie jest w Kościele. Nie może dojść do królestwa, kto opuszcza tego, który ma królować (tj. Kościół). Chrystus dał nam pokój, kazał żyć w zgodzie i jedności, przykazał związki przywiązania i miłości nietknięte i nienaruszone zachowywać. Nie może uważać się za męczennika, kto nie dochował braterskiej miłości”¹⁰³.

Męczennik, który wyznał Chrystusa, zachowuje pokój i jedność, „nie zlorzeczy, nie czyni zamieszania, nie wywołuje kłótni i sporów, [...] po słowach pochwały nie wyrzuca przeciw braciom i kapłanom Boga wężowej trucizny”¹⁰⁴. O takich doskonałych chrześcijanach-męczennikach mógł powiedzieć Cyprian:

„Obecnie zajęliście należyte waszej wierze stanowisko. Zachowaliście prawo Pana o nierozdzielnej miłości i zgody, daliście innym przykład miłości

¹⁰¹ *Epistula* 60, 5, CCL 3C, 379: „Hortamur plane quantum possumus, frater carissime, pro caritate mutua qua nobis invicem cohaeremus ut, quoniam providentia Domini monentis instruimur et divinae misericordiae consiliis salubribus admonemur adpropinquare iam certaminis et agonis nostri diem, ieiuniis, vigiliis, orationibus insistere cum omni plebe non desinamus. Incumbamus gemitibus adsiduus et deprecationibus crebris. Haec sunt enim nobis arma caelestia quae stare et perseverare fortiter faciunt. Haec sunt munimenta spiritalia et tela divina quae protegent. Memores nostri invicem simus, concordēs atque unanimes, utrobique pro nobis semper oremus, pressuras et angustias mutua caritate relevemus, et si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserit”, PSP 1, 196-197.

¹⁰² *Ad Demetrianum* 20, CCL 3A, 47: „Exultant semper in Domino et laetantur et gaudent in Deo suo et mala adque adversa mundi fortiter tolerant, dum bona et prospera futura prospectant”, POK 19, 318.

¹⁰³ *De catholicae Ecclesiae unitate* 14, CCL 3, 259: „Esse martyr non potest qui in Ecclesia non est; ad regnum pervenire non poterit qui eam quae regnatura est derelinquit. Pacem nobis Christus dedit, concordēs atque unanimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inviolata mandavit. Exhibere se non potest martyrem qui fraternam non tenuit caritatem”, POK 19, 183.

¹⁰⁴ *De catholicae Ecclesiae unitate* 21, CCL 3, 265: „[...] non sit maledica, non turbulenta, non conviciis et litibus perstreptens audiat, non contra fratres et Dei sacerdotes, post verba laudis, serpentis venena iaculetur”, POK 19, 190.

i pokoju. Prawdziwość Kościoła, jedność ewangelii i nauki, jakich się trzymamy, przez wasze przyłączenie się zyskała mocny węzeł, który je jednoczy; wyznawcy zaś Chrystusa, którzy okazali się chwalebnymi przewodnikami odwagi i chwały, nie stali się uwodzicielami do błędu¹⁰⁵.

Doskonałość, jaka objawiała się w męczennikach i wyznawcach, predykowała ich do bycia wzorem pośród chrześcijan i to bycia wzorem szczególnym – bycia pasterzami pośród trzody Chrystusa i dlatego Cyprian pisał w jednym z listów:

„Musimy uznać i przyjąć, najukochańsi bracia, dobrodziejstwa Boże, jakimi Pan zechciał łaskawie uświetnić i uczcić swój Kościół w naszych czasach. Dając wolność swym dzielnym wyznawcom i męczennikom chwalebnym, chciał, aby ci, wzniosłe wyznawszy Chrystusa, ozdobili potem kler Chrystusowy, sprawując kościelne urzędy¹⁰⁶.

Biskup Cyprian, który – jak stwierdziliśmy wcześniej – rządził Kościołem afrykańskim w okresie szczególnie obfitującym w okazje do oddania życia za wiarę, przyznawał męczennikom szczególną cześć i pozycję, nawiązując do istniejących wzorców¹⁰⁷. Wspomnianego już męczennika Mappalika stawiał za wzór do naśladowania dla innych męczenników i wyznawców, zachęcając:

„abyście naśladowali tego najszcześniejszego obecnie męczennika, a także innych uczestników i towarzyszy tej walki, stałych w wierze, w bólu cierpliwych, a w walce zwyciężskich¹⁰⁸.

To właśnie męczennicy, z racji niezachwianej wiary i swej wyjątkowej pozycji, byli wyznaczani do szczególnych zadań w Kościele. Wyjątkowość tych wyborów polegała na wynoszeniu do kościelnych godności bez przewidzianych procedur, jako że o nowych męczennikach-kapłanach biskup jedynie powiadamiał bez zasięgania opinii wiernych¹⁰⁹. W liście 38 Cyprian informo-

¹⁰⁵ *Epistula* 54, 1, CCL 3B, 252: „Nunc vero et vos congruentem fidei vestrae tenorem atque individuae caritatis et concordiae legem dominica pace tenuistis et exemplum ceteris dilectionis et pacis vestro itinere fecistis, ut ecclesiae veritas et evangelii ac sacramenti unitas quae a nobis tenebatur vestro etiam consensu ac vinculo necteretur nec confessores Christi erroris duces fierent qui virtutis et honoris auctores laudabiles extitissent”, PSP 1, 141.

¹⁰⁶ *Epistula* 39, 1, CCL 3B, 186: „Agnoscenda et amplectenda sunt, fratres dilectissimi, beneficia divina quibus ecclesiam suam Dominus illustrare temporibus nostris et honestare dignatus est, commeatum dando bonis confessoribus suis et martyribus gloriosis, ut qui sublimiter Christum confessi essent clerum postmodum Christi ministeriis ecclesiasticis adornarent”, PSP 1, 113.

¹⁰⁷ Por. M. Sieniatycki, *Św. Cyprian o męczennikach i wyznawcach*, AK 17 (1926) 154-165; A. Brent, *Cyprian's reconstruction of the Martyr tradition*, JEH 53 (2002) 241-268.

¹⁰⁸ *Epistula* 10, 4, CCL 3B, 53: „Istum nunc beatissimum martyrem et alios participes eiusdem congressionis et comites in fide stabiles, in dolore patientes, in quaestione victores ut ceteri quoque sectemini”, PSP 1, 49.

¹⁰⁹ Por. *Epistula* 38, 1; zob. A. Brent, *Cyprian and the question of Ordinatio per Confessionem*, StPatr 36 (2001) 323-337.

wał o wyborze na stanowisko lektora dzielnego młodzieńca Aureliusza, który był „młody co do wieku, ale dojrzały co do czci. Stoczył bowiem podwójną walkę. [...] Skoro pokonał urzędników i prokonsula, na wygnaniu zwyciężył zadawane mu katusze”¹¹⁰. Wobec licznych cierpień i kar, których doświadczył Aureliusz oraz licznych cnót, którymi się odznaczał, Cyprian postanowił wynieść go do godności lektora, ponieważ „Bóg go zachował, aby stał się dla innych przykładem co do karności kościelnej” i zachwalał również, że nie wie, co ma bardziej w nim słać „czy chwałę ran, czy czystość obyczajów, czy też jego niezmierną odwagę, czy też godną podziwu jego skromność”¹¹¹. Jednak, co należy podkreślić, z racji swego trwania przy wierze w czasie prześladowań, Aureliusz według Cypriana:

„zasłużył na wyższe stopnie święceń, na większą godność nie ze względu na jego lata, lecz na zasługi. Uznaliśmy jednak, aby rozpoczął od obowiązku lektora. Nic bowiem nie przystoi bardziej głosowi, który wyznał chwalę Bogu, jak rozbrzmiewać przy uroczystym odczytywaniu słów bożych, jak po wzniosłych słowach, które głosiły mękę Chrystusa, czytać ewangelię, która jest źródłem męczenników. Nic bardziej nie przystoi jemu, jak z narzędzia tortur wstąpić na mównicę”¹¹².

Męczeństwo było więc bezpośrednim powodem wyniesienia Aureliusza, poza przyjętymi procedurami, na stanowisko lektora i jego szczególnej pozycji we wspólnocie kartagińskiej. Podobna sytuacja zachodziła w przypadku Celeryna, który został lektorem z powodu licznych cierpień doznanych podczas prześladowań w roku 250. Stwierdził bowiem Cyprian:

„nie jest słuszne i nie przystoi, aby ten, kogo Pan tak uczył godnością niebieskiej chwały, nie piastował urzędu zaszczytnego w Kościele”¹¹³.

Obaj męczennicy wyniesieni zostali do godności lektora, ponieważ „wyznawca jednak najbardziej może się przysłużyć braciom czytaniem ewangelii, po-

¹¹⁰ *Epistula* 38, 1, CCL 3B, 183-184: „[...] minor in aetatis suae indole, sed maior in honore: gemino hic agone certavit, [...] ut post magistratus et proconsulem vinceret, post exilium tormenta superaret”, PSP 1, 112.

¹¹¹ *Epistula* 38, 1, CCL 3B, 184: „[...] illum divinitus reservatum qui ad ecclesiasticam disciplinam ceteris esset exemplo [...]. Nec invenio quid in eo praedicare plus debeam, gloriam vulnere an verecundiam morum, quod honore virtutis insignis est an quod pudoris admiratione laudabilis”, PSP 1, 112.

¹¹² *Epistula* 38, 2, CCL 3B, 184: „Merebatur talis clericae ordinationis ultiores gradus et incrementa maiora, non de annis suis sed de meritis aestimandus. Sed interim placuit ut ab officio lectionis incipiat, quia et nihil magis congruit voci quae Deum gloriosa praedicatione confessa est quam celebrandis divinis lectionibus personare, post verba sublimia quae Christi martyrium prolata sunt evangelium Christi legere unde martyres fiunt, ad pulpitem post catastam venire [...]”, PSP 1, 112-113.

¹¹³ *Epistula* 39, 1, CCL 3B, 187: „[...] nec fas fuerat nec decebat sine honore ecclesiastico esse quem sic Dominus honoravit caelestis gloriae dignitate”, PSP 1, 114.

nieważ każdy, kto słucha z jego ust ewangelie, zachęca się do naśladowania wiary lektora¹¹⁴. Celem takiego wyniesienia męczenników było – jak zauważał biskup – „aby wierni ich naśladowali, widząc w nich najwyższy stopień chwały, a największy, co do pokory”¹¹⁵. Mieli być oni zatem wzorem doskonałości dla wiernych, którym będą służyć i przewodzić. Podkreślał bowiem Cyprian, że posługa lektora nie jest końcem ich posługi w Kościele kartagińskim. Pisał do swych wiernych:

„Wiedźcie jednak, że tymczasowo ustanowiliśmy ich lektorami [...]. Wiedźcie, że już postanowiliśmy wynieść ich do godności prezbyteratu”¹¹⁶.

Godność męczeństwa była jednak tak znaczna, że Cyprian nakreślił przed wspólnotą przyszłe plany dotyczące obu męczenników „w swych późniejszych i starszych latach powinni z nami zasiadać”, co wskazuje na godność biskupią, którą powinni posiadać¹¹⁷. Podobnie postąpił Cyprian z Numidykiem, którego zaliczył do grona kleru kartagińskiego, planując wynieść go do godności biskupiej po swoim powrocie z miejsca schronienia¹¹⁸. Widzimy więc wyraźnie, że męczeństwo w sposób szczególny predestynowało do pełnienia posług w Kościele kartagińskim i było znakiem szczególnego wybrania przez Boga do otrzymania święceń. Trudno przyznać, żeby Cyprian uznawał tortury i męczeństwo jako zastępujące święcenia. Stwierdzał bowiem wyraźnie, że on i będący z nim jego towarzysze udzielili święceń Aureliuszowi¹¹⁹. Męczeństwo potwierdzało więc tylko szczególny wybór i rolę, którą ma pełnić dany człowiek we wspólnocie Kościoła – ma przede wszystkim świadczyć o chrześcijańskiej doskonałości i być jej wzorem.

Jak zauważyliśmy wcześniej, męczennicy rekrutowali się z różnych grup. Tak jak doskonałość chrześcijańska jest dostępna każdemu, tak i męczeństwo – jej najdoskonalsze zwieńczenie – może ukoronować życie każdego wiernego. W Kościele jednak wskazywał na dwie grupy, którym męczeństwo powinno być jakby najbliższe: dziewice i kapłanów. I dlatego zachęcał w sposób szczególny te dwie grupy do osiągnięcia doskonałości w męczeństwie. Do dziewic kierował zatem następującą zachętę:

„Żadnemu chrześcijaninowi nie przystoi, a najmniej dziewicy, uważać na jakąkolwiek chwałę, czy honory ciała, lecz jedynie szukać słowa bożego, starać

¹¹⁴ *Epistula* 39, 4, CCL 3B, 190: „Nihil est in quo magis confessor fratribus prosit quam ut, dum evangelica lectio de ore eius auditur, lectoris fidem quisque audierit imitetur”, PSP 1, 115.

¹¹⁵ *Epistula* 39, 5, CCL 3B, 191: „[...] ut dum nihil in honore sublimius, nihil in humilitate summissius a fratribus cernitur, hos eosdem fraternitatis sectata comitetur”, PSP 1, 115-116.

¹¹⁶ *Epistula* 39, 5, CCL 3B, 191-192: „Hos tamen lectores interim constitutos sciatis [...] Ceterum presbyterii honorem designasse nos illis iam sciatis”, PSP 1, 116.

¹¹⁷ *Epistula* 39, 5, CCL 3B, 192: „[...] sessuri nobiscum provectis et corroboratis annis suis”, PSP 1, 116.

¹¹⁸ Por. *Epistula* 45.

¹¹⁹ Por. *Epistula* 38, 2.

się o dobra, na wieki trwające. Jeżeliby zaś przyszło z ciała szukać chwały, to chyba wtedy, gdy za wyznanie imienia chrześcijańskiego idzie na tortury, gdy niewiasta okazuje się silniejszą od męczących ją mężczyzn, gdy znosi ogień, krzyż, miecz, albo dzikie zwierzęta, by otrzymać koronę. To są drogie naszyjniki, to są piękniejsze ozdoby ciała”¹²⁰.

Najpełniejszą więc chwałę może osiągnąć dziewica przez męczeństwo, dodając, jak zauważono to wcześniej, do swego owocu ów owoc stokrotnie. Podobnie kapłani i biskupi, którzy z racji swej funkcji kapłańskiej mają być wzorami dla wiaryzących i praktykującymi wzór doskonałości ucznia Chrystusa:

„Jeśli zaś wszyscy, bez wyjątku mają się trzymać w karności, to tym bardziej zwierzechnicy i diakoni. Mają się starać o to, aby swym życiem i obyczajami dawać innym przykład i wzór”¹²¹.

Jednak to cierpienia za Chrystusa, gotowość na męczeństwo i jego doświadczenie stawiają biskupów i kapłanów na szczególnym miejscu. Czynią ich jeszcze doskonalszymi wzorami dla wiarynych. Tak oto pisał Cyprian w jednym ze swych listów:

„Chociaż byliście gotowi i mieliście wolę poddać się każdemu katuszom, jednakże Pan od nich was uchronił i zachował Kościołowi. Przez wasz powrót, godność, jaką biskup pozyskał dzięki swemu wyznaniu, nie została umniejszona, lecz owszem jego powaga biskupia jeszcze wzrosła. Stoi bowiem przy ołtarzu Boga biskup, który zachęca lud nie słowami, lecz czynami, aby się uzbroidł do wyznania i do poniesienia męczeństwa, i wobec zbliżania się Antychrysta przygotowuje żołnierzy do walki nie tylko mowami i zachętą swego głosu, lecz przykładem wiary i odwagi”¹²².

Męczeństwo było więc szczególnym przykładem i jakby ukoronowaniem życia ludzi, którzy przede wszystkim mieli trwać na drodze doskonałości chrze-

¹²⁰ *De habitu virginum* 6, PL 4, 446: „Neminem christianum decet, et maxime virginem non decet, claritatem ullam computare carnis et honorem, sed solum appetere sermonem Dei, bona in aeternum mansura complecti. Aut si in carne sit gloriandum, tunc plane quando in nominis confessione cruciatur, quando fortior femina viris torquentibus invenitur, quando ignes aut cruces aut ferrum aut bestias patitur ut coronetur. Illa sunt carnis pretiosa monilia, illa corporis ornamenta meliora”, POK 19, 142.

¹²¹ *Epistula* 4, 3, CCL 3B, 21-22: „Et cum omnes omnino disciplinam tenere oporteat, multo magis praepositos et diaconos curare hoc fas est, qui exemplum et documentum ceteris de conversatione et moribus suis praebeant”, PSP 1, 35; por. *De lapsis* 6; *De catholicae Ecclesiae unitate* 5.

¹²² *Epistula* 61, 2, CCL 3C, 381-382: „[...] ut cum vos parati fueritis et prompti omne subire supplicium, Dominus tamen vos poenae subtraheret et Ecclesiae reservaret. Regredientibus vobis breviata non est in episcopo confessionis suae dignitas, sed magis crevit sacerdotalis auctoritas, ut altari Dei assistat antistes qui ad confessionis arma sumenda et facienda martyria non verbis plebem sed factis cohortetur et imminente antichristo paret ad proelium milites non solo sermonis et vocis incitamento sed fidei et virtutis exemplo”, PSP 1, 198; por. *Epistulae* 9, 1; 60, 1.

ścijańskiej. Przez nie stawali się doskonałym wzorem dla współwyznawców i realizowali model doskonałego chrześcijanina, który sami ukazywali w swym nauczaniu.

Model doskonałego chrześcijanina, choć niezmienny w swych fundamentalnych założeniach, odzwierciedla zawsze prądy i wydarzenia epoki, w której jest propagowany. Na wzór doskonałego chrześcijanina, który przedstawiał św. Cyprian, biskup Kartaginy, miały bezsprzecznie wpływ prześladowania, które dotknęły Afrykę prokonsularną w III wieku i które wielu chrześcijan uczyniły wyznawcami i męczennikami. Dlatego też modelem doskonałego chrześcijanina dla biskupa Cypriana był chrześcijanin-męczennik, który doskonale wypełniał w życiu codziennym Boże nakazy i w sposób najdoskonalszy zjednoczył się z Chrystusem w cierpieniach i śmierci. Ów wzór doskonałego chrześcijanina-męczennika jeszcze przez kilkadziesiąt lat po Cyprianie – do panowania cesarza Konstantyna Wielkiego – był głównym modelem doskonałego chrześcijanina. Ukazywany przez wielu Ojców Kościoła, w najwyraźniejszy sposób przedstawiany był w tzw. zachętach do męczeństwa, które powstawały w III wieku. Pomimo ustania prześladowań w 313 roku i przeniesienia akcentu doskonałości chrześcijańskiej na życie ascetyczne, wzór chrześcijanina-męczennika, w którego stworzeniu ważną rolę odegrał biskup Kartaginy Cyprian, pozostał wzorcem do naśladowania po dziś dzień.

THE MODEL OF THE PERFECT CHRISTIAN IN ST. CYPRIAN'S WRITINGS

(Summary)

The article shows the model of the perfect Christian depicted by the Bishop of Carthage, St. Cyprian. This model is particularly interesting since it was formed during the persecution, which had a major impact on shaping the image of the perfect Christian. This paper consists of three main parts: the first - St. bishop Cyprian of Carthage and his time – in which the circumstances of his pastoral work and his works are given, the other - Perfection for all - shows a model of perfection that St. Cyprian proposed to all believers, and in the third part, the martyrs - „a fruit a hundredfold” of perfection - are portrayed. To them Cyprian admitted the highest degree of Christian perfection. For bishop Cyprian the Christian-martyrs, who perfectly fulfilled God's commandments in everyday life and in the most perfect way they united themselves with Christ in the suffering and in the death, were primarily a perfect model of the Christians. And this model of perfect Christian-martyr for decades after Cyprian - till the reign of Emperor Constantine the Great - was the main model of a perfect Christian.

Konrad ZAWADZKI
(Theologische Fakultät Trier)

DIE ANFÄNGE DES „ANATHEMA“ IN DER URKIRCHE*

III. ANATHEMATISIERUNGSPRAXIS IN DEN SCHRIFTEN DER APOSTOLISCHEN VÄTER UND IM APOKRYPHEN KORINTHERBRIEF

Nachdem im vorigen Punkt gesagt wurde, dass die Untersuchung der Frage des frühkirchlichen Anathems vor allem den Umgang der Kirche mit den Häretikern unter die Lupe nehmen soll, erscheint mir eine chronologische Analyse des Themas für die Festlegung der einzelnen Entwicklungsphasen der Problematik sehr wichtig. Deshalb will die folgende Darstellung zunächst die ältesten uns zur Verfügung stehenden Quellen behandeln, die einen Einblick in die eventuelle urkirchliche Anathematisierungspraxis gewähren können. Es geht also hier in erster Linie um die Schriften der Apostolischen Väter. Im nächsten Schritt wird das Augenmerk auf den apokryphen Korintherbrief gelenkt, der einige wertvolle Hinweise auf die Anathemproblematik aus dem 2. Jahrhundert enthält.

Aus der Analyse der neutestamentlichen Stellen, die sich als Anhaltspunkte für das Anathem erwiesen, hat sich ergeben, dass es sich im Neuen Testament noch keine feste Anathembegrifflichkeit entwickelt hat. Fast jeder neutestamentliche Autor hatte seine eigene Ausdrucksweise, mit Hilfe deren er den paulinischen Begriff wiedergab. Aus diesem Grund ist es zu erwarten, dass man bei der Behandlung der frühkirchlichen Quellen ebenso einer reichen Terminologie begegnen wird, deren Vorstellungsbereich dem Anathem entsprechen kann, wo das Wort „anathema“ aber keine große Rolle spielen wird. Um jedoch eine gewisse Vereinheitlichung des Dargestellten zu erreichen und den Eindruck eines möglichen begrifflichen Chaos zu vermeiden, wird in jedem Fall versucht, die verwendeten Termini mit dem Anathem des Paulus und seinem Charakter zu vergleichen, damit man sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten zwischen paulinischem und frühkirchlichem „Anathemgebrauch“ leichter erkennen könnte. Eine solche Art der Darstellung, die sich auf Vergleich stützt, wird ermöglichen, die Entwicklungsphasen des von mir untersuchten Begriffs präzise festzulegen.

* Der 1. und 2. Teil des Aufsatzes sind in: VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1323-2334 und VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-532 erschienen.

Die Schriften der apostolischen Väter sowie der apokryphe Korintherbrief, der in der Literatur auch als der dritte Korintherbrief bezeichnet wird, gehören zu den ältesten nachneutestamentlichen Texten, die einige Hinweise auf den Umgang der frühen Christen mit den Häretikern enthalten. Der Begriff ἀνόθεμα taucht zwar an keiner Stelle dieser Schriften auf, die Problematik der falschen Verkündigung, mit der der paulinische Ausdruck verknüpft ist, begegnet aber dem Leser immer wieder. Die entsprechenden Abschnitte dieser Texte sollen jetzt aufgezeigt und kommentiert werden.

1. *Didache*. Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων bzw. Apostellehre stellt eine Schrift dar, deren Entstehungsdatum sowie Abfassungsort bisher noch nicht eindeutig festgelegt werden konnten. Die zeitliche Ansetzung der *Didache* ist in der Fachliteratur sehr unterschiedlich und variiert von Forscher zu Forscher¹. Niederwimmer setzt hypothetisch die Entstehung der Schrift um 110 oder 120 an und behauptet, es gebe „keine zwingenden Gründe, diese Hypothese fallen zu lassen“². Daskocil plädiert hingegen für die Entstehungszeit vor 110 und begründet seine These mit dem Hinweis, der Didachist nenne nur zweigliedrige hierarchische Ordnung (ἐπίσκοποι, διάκονοι), während Ignatius von Antiochien, der vor 110 gestorben sei, in seinen Briefen schon von drei Stufen dieser Ordnung (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι) spreche³. Will man sich jedoch auf keine genaue Festlegung des Entstehungsdatums der *Didache* einlassen, kann man trotzdem aufgrund der wissenschaftlichen Erkenntnisse mit ziemlicher Sicherheit sagen, es handelt sich hier um eine Schrift, die mit größter Wahrscheinlichkeit zur ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts gehört⁴. Der Ort der Abfassung kann wohl in Syrien gesucht werden⁵, wobei einige Autoren auch Ägypten gerne nennen⁶. Was den Inhalt der Schrift anbelangt, stellt die *Didache* verschiedene Belehrungen an Gemeinden dar und ähnelt sehr einem kurzen Leitpfaden, nach welchem die Christen handeln sollen. Es werden hier sehr unterschiedliche Themen behandelt, wie Taufe, Fasten, Eucharistie, Beten, Umgang mit Wanderlehrern und fremden Christen, das endzeitliche Kommen des Herrn. Die Vielfalt der in der *Didache* angesprochenen Probleme bezeugt, dass die Gemeinden, an die sich die Schrift richtet, „noch im religiösen und or-

¹ Beispiele zur zeitlichen Ansetzung der *Didache* aus der Forschungsgeschichte findet der Leser in der Anmerkung 72, in: K. Niederwimmer, *Die Didache*, Göttingen 1989, 79.

² Ibidem, S. 79.

³ Vgl. W. Daskocil, *Der Bann in der Urkirche*, München 1958, 115.

⁴ Vgl. G. Schöllgen, *Einleitung zur Didache*, in: *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre*, hrsg. N. Brox, Freiburg 1991, 84; *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, hrsg., übersetz. u. erkl. K. Wengst, Darmstadt 1984, 5-17; A. v. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Berlin 1991 (Nachdruck von 1886), 159.

⁵ Vgl. Daskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 115; Niederwimmer, *Die Didache*, S. 80.

⁶ Vgl. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, S. 159f, 167ff.

ganisatorischen Aufbau begriffen sind”⁷. Die *Didache* versetzt also den Leser in eine faszinierende christliche Welt, die das allmähliche Werden des inneren und äußeren Rahmens des Christentums eindrucksvoll bezeugt.

Der Begriff „Fluch“ kommt im Text der Apostellehre zwei Mal vor: in Did 5, 1 und 16, 5. In beiden Fällen wird er allerdings in einem unterschiedlichen Kontext gebraucht, sodass eine einheitliche Betrachtungsweise des Terminus ausgeschlossen erscheint.

Did 5, 1 spricht vom Weg des Todes und bezeichnet ihn als voll Fluchs:

„ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον πάντων πονηρὰ ἐστὶ καὶ κατάρως μεστή“ (der Weg des Todes ist dieser: vor allem ist er schlecht und voll Fluchs)⁸.

Der Terminus *κατάρως*, der hier in Erscheinung tritt, begegnete schon häufiger bei der Analyse der neutestamentlichen Stellen und wurde inhaltlich als Synonym des paulinischen *ἀνάθεμα* interpretiert⁹. Die beiden Begriffe wurden im Neuen Testament auf die Irrlehrer bezogen, die die Heilsbedeutung Jesu Christi minimalisieren und sogar ablehnen wollten. Der Didachist verwendet hingegen den Ausdruck *κατάρως* in einem etwas anderen Kontext als die neutestamentlichen Verfasser. Denn der Weg des Todes (τοῦ θανάτου ὁδός), den der Autor der Apostellehre mit seinem Fluch belegt, wird hier keineswegs mit den falschen Verkündern in Verbindung gebracht, sondern er drückt sich in der Sündenschuld aus. Alle Sünden, die der Didachist bei der Charakterisierung des „verfluchten“ Weges aufzählt¹⁰, sowie alle Sünder, welche der genannten Vergehen schuldig werden, sind demzufolge als *κατάρως μεστοί* zu betrachten. Der Fluch der *Didache* bezieht sich also nicht auf Menschen, die hartnäckig eine antichristliche Lehre verbreiten, sondern auf die Sünder, die „nicht wachsam sind, damit das Gute geschehe, sondern das Böse, die des Armen sich nicht erbarmen und die den Bedrängten bedrücken”¹¹.

Did 16, 5 berichtet über den endzeitlichen Abfall vom Glauben und über die Rettung derer, die Gott treu geblieben sind. Der Begriff *κατάθεμα* (Fluch), der am Schluss der Stelle kommt und nach Behm mit *ἀνάθεμα* gleichbedeutend ist¹², wirft allerdings bei der Interpretation des Verses erhebliche Probleme auf. Die Stelle lautet im griechischen Originaltext folgendermaßen:

⁷ Daskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 115.

⁸ *Didache* 5, 1, der griechische Originaltext und die deutsche Übersetzung der Zitate stammt von K. Wengst, hier S. 77.

⁹ Vgl. den 2. Punkt dieses Aufsatzes – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520 (Anhaltspunkte für das Anathem im Neuen Testament, und die dort analysierten Bibelstellen).

¹⁰ Vgl. *Didache* 5, 1f.

¹¹ Ibidem 5, 2, Wengst, S. 77.

¹² Vgl. J. Behm, *ἀνάθεμα*, TWNT I 357.

„τότε ἕξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ καταθέματος” (Dann wird die Welt der Menschen in das Feuer der Bewährung kommen und viele werden abfallen und verloren gehen; die aber durchhalten in ihrem Glauben, werden gerettet werden von dem Verfluchten selbst)¹³.

Die Frage, wer mit dem Verfluchten gemeint ist, beschäftigt die Forscher seit langer Zeit. Harnack interpretiert diesen Begriff als eine Bezeichnung, die auf Christus zu beziehen ist, der vonseiten seiner Feinde der „Fluch“ genannt wird¹⁴. Die Gegner verfluchen Jesus, weil er für sie ein Ärgernis darstellt. Eine solche Deutung erinnert notwendigerweise an die Stelle aus 1Kor 12, 3, wo die Formulierung ἀνάθεμα Ἰησοῦς begegnet. In beiden Fällen würde sich also um eine Anathematisierung Christi durch seine Feinde handeln. Ein anderer Interpretationsversuch des in Did 16, 5 auftauchenden Terminus κατάθεμα stammt von Audet. Er deutet nämlich diesen Begriff als „Grab, Tod“ und bietet statt des überlieferten ὑπό die Konjektur ἀπό¹⁵. So bekommt man die folgende Übersetzung: „die aber durchhalten in ihrem Glauben, werden befreit (gerettet) werden von dem Tod selbst“. Will man aber am überlieferten Text keine Veränderungen vornehmen, so liegt die Harnacks Interpretation am nächsten. Der Verfluchte ist demzufolge Jesus selbst, der von seinen Feinden verhöhnt und verspottet wird.

Die beiden Stellen Did 5, 1 und 16, 5, an denen der Ausdruck „Fluch“ begegnet, reichen in ihrer Knappheit nicht hin, um eine Theologie des Begriffs genau und systematisch nachzuzeichnen. Der wechselnde Kontext der beiden Abschnitte bezeugt allerdings, dass der Didachist der Verfluchung keinen festen Inhalt im Sinne der späteren Anathematismen beimisst. Die Bedeutung des Terminus „Fluch“ scheint beim Verfasser der Apostellehre völlig auf der Linie des jüdischen Verständnisses zu liegen und weist keine christlich geprägten Merkmale auf. Κατάθεμα und κατάρα bezeichnen demzufolge den Gegenstand des Fluches, der der Vernichtung durch Gott preisgegeben ist. Ein einheitlicher Personenkreis, auf den sich der Fluch des Didachisten beziehen soll, lässt sich anhand der beiden behandelten Stellen leider nicht eindeutig festlegen.

Nachdem es gesagt wurde, dass der Verfasser der Didache den Begriff „Fluch“ nicht auf die Häretiker zu beziehen scheint, muss man den Blick auf die Stellen der Apostellehre lenken, die speziell das Problem der falschen Verkünder zum Thema haben, um die dort verwendete Begrifflichkeit zu untersuchen. Die *Didache* widmet nämlich ein ganzes Kapitel der Frage, wie man den wahren Lehrer vom falschen unterscheiden kann und stellt eindeutige

¹³ *Didache* 16, 5, Wengst, S. 91.

¹⁴ Vgl. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, S. 62-63.

¹⁵ Vgl. J.P. Audet, *La Didachè. Instructiones des apotres*, Paris 1958, 427-428.

Kriterien auf, die bei einer solchen Unterscheidung helfen sollen. In Did 11, 1-2 heißt es:

„Ὅς ἂν οὖν ἔλθων διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεῖς διδάσκη ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε” (Wer nun kommt und euch all das vorher Mitgeteilte lehrt, den nehmt auf! Wenn aber der, der lehrt, sich selber abkehrt und eine andere Lehre lehrt, sodass er auflöst, dann hört nicht auf ihn)¹⁶.

Das Kriterium der Unterscheidung zwischen dem wahren Lehrer und dem falschen scheint, an dieser Stelle klar dargestellt zu sein. Derjenige, der all das lehrt, was der Didachist vorher ausgeführt hat, also die Anordnungen über Taufe, Fasten, Beten, Eucharistie u.s.w, soll von der Gemeinde aufgenommen und als der wahre Lehrer betrachtet werden. Derjenige, der eine andere Lehre bringt, verdient kein Gehör. Interessant ist an dieser Stelle die Formulierung μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε (hört nicht auf ihn). Im Vergleich mit dem paulinischen ἀνάθεμα ἔστω (sei er verflucht) klingt die Wendung des Didachisten eher harmlos und hat eigentlich nichts von der Schärfe und Härte der Ausdrucksweise des Verfassers des Galaterbriefes. Das Gebot „hört nicht auf ihn“ verwendet die *Didache* allerdings noch einmal fast im gleichen Kontext. In Did 11, 12 wird Folgendes berichtet:

„ὅς δ’ ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· δός μοι ἀργύρια ἢ ἑτερά τινα οὐκ ἀκούσθε αὐτόν” (wer aber im Geiste sagt: gib mir Geld oder etwas anderes, auf den sollt ihr nicht hören)¹⁷.

Der Lehrer, der seine Hand nach Geld für sich ausstreckt, ist als Falschverkünder zu identifizieren. Die Gemeinde soll auf ihn nicht hören. Im Zusammenhang mit den beiden Stellen Did 11, 1f und 11, 12 wird in der Literatur gelegentlich auf 2 Joh 7 hingewiesen, wo vom Antichrist die Rede ist¹⁸. Man versucht nämlich, hier eine gewisse Parallelität zwischen dem Didachisten und dem Verfasser des zweiten Johannesbriefes zu zeigen, indem man behauptet, beide Autoren sprächen eindeutig von Irrlehrern und gäben ein gleiches Kriterium zur Unterscheidung der wahren und falschen Verkünder. Das Kriterium des Verfassers der *Didache* scheint mir aber ein anderes zu sein als das, welches der neutestamentliche Autor vor Augen führt. Der Didachist erklärt nämlich, dass die Richtigkeit einer Lehre von der Gemeinde an dem gemessen werden soll, was er in seiner διδαχή als richtig und glaubwürdig vorgestellt hat. Da aber die Themen, die er in seiner Schrift behandelt, vielmehr das praktische religiöse und moralische Gemeinschaftsleben der frühen Christen als dogma-

¹⁶ *Didache* 11, 1-2, Wengst, S. 83.

¹⁷ *Ibidem* 11, 12, Wengst, S. 85.

¹⁸ Vgl. J. Beutler, *Die Johannesbriefe*, Regensburg 2000, 163.

tische Aussagen über die Heilsbedeutung Christi oder seine Sendung durch den Vater betreffen, kann man sagen, dass das Kriterium des Didachisten zur Unterscheidung der wahren und falschen Verkünder demzufolge auf die christliche Ethik und das Einhalten von religiösen Riten¹⁹ zurückgeht. Der Verfasser des zweiten Johannesbriefes stellt hingegen eher ein christologisches Kriterium auf, indem er darauf verweist, dass derjenige, der die irdische Existenz Christi leugnet, als Antichrist, als Gegner Gottes betrachtet werden soll²⁰. Es geht hier nicht um einen Verstoß gegen die ethischen Normen, wie das in der *Didache* der Fall ist, sondern vielmehr um die prinzipielle Ablehnung Jesu Christi und seiner Sendung. Ein solcher Mensch, der Christus leugnet, darf nach 2 Joh 10 nicht begrüßt werden, weil er offensichtlich als verflucht gilt²¹. Zur Verdeutlichung der unterschiedlichen Problematik in Did 11, 1f und 2 Joh 7 kann man sich einer kurzen tabellarischen Darstellung bedienen:

	Did 11, 1f	2Joh 7
Menschengruppe	Wanderlehrer	Verführer
Art des Vergehens	Verstoß gegen die ethischen Normen und Riten	Verstoß gegen die rechte Christologie
Abwehrmaßnahme	„hört nicht auf ihn“	„nimmt ihn ins Haus nicht auf und grüßt ihn nicht“

Quelle: Eigene Darstellung

Aus dieser schematischen Darstellung ergibt sich, dass die beiden Gruppen von Menschen, von denen in den besprochenen Texten die Rede ist, Lehren unterschiedlicher Art verbreiten. Die einen bringen eine verkehrte Ethik, die anderen eine verkehrte Christologie. Sie werden auch anders behandelt, was die Formulierungen „hört nicht auf ihn“ und „grüßt ihn nicht“ inhaltlich am besten zum Ausdruck bringen. Die erste Wendung enthält nämlich eine radikale Ablehnung, die den Falschverkündern gilt, die zweite Formel hingegen macht auf den Zustand des Verfluchtseins der Irrlehrer aufmerksam. Aus diesen Gründen muss man feststellen, dass der Versuch, Did 11, 1f und 2Joh 7 als Parallelen zu betrachten, nicht ganz berechtigt zu sein scheint.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die nähere Betrachtung der entsprechenden *Didache*-Stellen keine Berührungspunkte mit der neutestamentlichen „Anathematisierungspraxis“ aufweisen ließ. Die Irrlehrer, die in der *Didache*

¹⁹ Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 37.

²⁰ Vgl. 2 Joh 7: „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen, die nicht bekennen, dass Jesus Christus im Fleisch kommt; das ist der Verführer und der Antichrist“.

²¹ Vgl. den Punkt 2 dieses Aufsatzes und die dort interpretierten Stellen aus den Johannesbriefen, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.

kritisiert und entlarvt werden, werden vom Verfasser keineswegs mit einem Fluch oder etwas, was daran erinnern würde, belegt. Seine Vorgehensweise in Hinblick auf die falschen Verkünder erscheint im Unterschied zu den Autoren des Neuen Testaments sehr zurückhaltend. Der Grund dafür kann damit verknüpft sein, dass die neutestamentlichen Irrlehrer und die falschen Verkünder, die in der *Didache* präsentiert werden, wahrscheinlich zwei unterschiedliche Menschengruppen darstellen. Diese allgemeinen Schlussfolgerungen muss man natürlich sehr vorsichtig genießen, weil das Fehlen eines anathemähnlichen Ausdrucks im Bezug auf die Irrlehrer der *Didache* auch damit verbunden sein kann, dass eine feste Begrifflichkeit einfach noch nicht vorhanden war und die einzelnen in der Entwicklungstendenz liegenden Erscheinungsformen der späteren Sanktion einen sehr weiten Spielraum hatten.

2. Der Barnabasbrief. Der Brief, der nach dem Namen des berühmten Begleiters des Apostels Paulus genannt wird, wirft viele historische und literarische Probleme auf, die manchmal nur teilweise bewältigt werden können. Zunächst ist die Frage nach der Entstehungszeit sowie nach dem Abfassungsort im Fall des *Barnabasbriefes*, ähnlich wie bei der *Didache*, nicht leicht zu beantworten. Die meiste Fachliteratur scheint zwar darüber einig zu sein, dass die Schrift vor 150 entstanden ist; die Wege der Forscher trennen sich allerdings dann, wenn versucht wird, dem Text eine Datierung auf ein genaues Jahr zu geben. Harnack setzt die Entstehung des Briefes um 130 an und begründet seine These mit dem Hinweis darauf, dass der Verfasser der Schrift nichts um den jüdischen Aufstand unter Barkochba weiß, der in den Jahren 132-135 stattgefunden haben soll²². Ähnlich argumentiert auch Wengst²³. Daskocil beruft sich hingegen auf die 115/116 entstandene sog. Baruchapokalypse, deren Kenntnis im *Barnabasbrief* vorausgesetzt erscheint²⁴, und engt damit die Begrenzung der Entstehungszeit des Briefes auf die Jahre 118-130 ein. Andere Autoren vertreten die These, der Text sei bereits im 1. Jahrhundert entstanden, und verweisen in diesem Zusammenhang auf das Jahr 70, in dem der Jerusalemer Tempel von den Römern zerstört wurde²⁵. Eine solche frühe Datierung des *Barnabasbriefes* wird damit begründet, dass der Verfasser der Schrift unter starkem Eindruck vom Untergang des Tempels zu stehen scheint. Unabhängig aber davon, wie man den Brief genau zeitlich ansetzen will, muss man dennoch feststellen, es handelt sich hier um eine Schrift, die zweifellos der Epoche der Apostolischen Väter angehört.

²² Vgl. A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II/1, Leipzig 1958², 425-427.

²³ Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 115.

²⁴ Daskocil verweist auf Barn 11, 9, wo eine Anspielung auf die hebräische Baruchapokalypse vorliegen soll, vgl. Daskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 124.

²⁵ Vgl. J. Czuj, *Patrologia*, Poznań 1953, 23.

Auch was den Entstehungsort der Schrift betrifft, tappen wir im Dunkeln. Die einen Forscher schlagen die These vor, die Heimat des Verfassers des Briefes sei in Ägypten, und noch genauer in Alexandrien, zu suchen²⁶. Die anderen hingegen lokalisieren den Entstehungsort der Schrift in Syrien²⁷. Wengst vertritt schließlich die Meinung, der Brief sei im westlichen Kleinasien geschrieben worden²⁸. Ebenso problematisch erscheint die Frage nach der Identität des Verfassers der Schrift. Die Auffassung, der Apostel Barnabas habe den Brief geschrieben, wird heute nicht mehr ernsthaft verfochten²⁹. Häufig wird in der Literatur die Ansicht geäußert, ein Judenchrist habe die Schrift verfasst. Demgegenüber vertritt Wengst die Meinung, dass der Brief von einem uns nicht näher bekannten Heidenchristen geschrieben worden sei, und begründet seine These mit dem Hinweis darauf, dass der Verfasser große Missverständnisse jüdischer Riten zeigt³⁰. Damit soll seine Zugehörigkeit zum Judentum ausgeschlossen sein.

Die vielen Fragen und Probleme, die in der Literatur in Hinblick auf die Echtheit als Brief sowie auf die Einheit der Schrift behandelt werden, sollen jetzt nicht näher dargestellt werden. Was den Inhalt des Textes anbelangt, kann man den Brief in vier Teile gliedern: Anfang, zwei Hauptteile und Schlusswort. Am Anfang der Schrift verrät der Verfasser die Absicht, die ihn zum Schreiben bewogen hat:

„damit ihr zusammen mit eurem Glauben vollkommene Erkenntnis habt“³¹.

Im nächsten Teil wird eine exegetisch-dogmatische Katechese präsentiert, die sich prinzipiell gegen das Judentum richtet. Im dritten Teil findet sich eine moralische Belehrung, die der *Didache* sehr ähnelt. Im Schlusswort wird das vorher Gesagte kurz zusammengefasst und den Adressaten in Form von verschiedenen Anweisungen ans Herz gelegt.

Der Terminus „Fluch“ und sein Vorstellungsbereich sind dem *Barnabasbrief* nicht unbekannt. An vier Stellen kann man eine eindeutige Anspielung auf den Begriff erkennen: 7, 3; 7, 9; 10, 5 und 20, 1. Die ersten drei Stellen beziehen sich allerdings mehr oder weniger auf direkte Zitate aus dem Alten sowie Neuen Testament und scheinen dem Gesamtbild der Fluchproblematik keine speziellen Züge hinzuzufügen. In Barn 7, 3 heißt es beispielsweise:

²⁶ Vgl. H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, 370.

²⁷ Vgl. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007³, 44.

²⁸ Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 117.

²⁹ Die These von der Autorschaft des Apostels Barnabas wurde vor allem im 19. Jahrhundert vertreten. Mehr dazu in: Wengst, S. 118.

³⁰ Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 119.

³¹ *Epistula Ps-Barnabae* 1, 5. Wengst, S. 139.

„Ὅς ἂν μὴ νηστεύσῃ τὴν νηστείαν, θανάτῳ ἐξολεθρευθήσεται“ (Wer nicht am Fasttag fastet, soll durch den Tod ausgerottet werden)³².

Der Satz stellt fast ein wörtliches Zitat aus Lev 23, 29 dar, wo vom sog. Versöhnungstag die Rede ist. Diesen Tag, der für die Juden ein obligatorischer Fasttag war, setzt der Verfasser mit Christi Todestag gleich³³. Die Formulierung „durch den Tod ausgerottet werden“ gehört natürlich ganz und gar zum Vorstellungsbereich des hebräischen מָרָא, ist aber wegen des völlig unterschiedlichen Gebrauchskontexts mit dem paulinischen Anathem nicht gleichzusetzen. In Barn 7, 9 begegnet der Terminus ἐπικατάρατος (verflucht), der ähnlich wie in Did 16, 5, auf Jesus und den Charakter seiner Mission bezogen wird³⁴. Der gekreuzigte Messias wird von den Juden abgelehnt und als verflucht bezeichnet. Es heißt nämlich in Dtn 21, 23: „ein Gehenkter ist ein von Gott Verfluchter“. Das Opfer Jesu am Kreuz vergleicht der Verfasser des *Barnabasbriefes* allerdings eindeutig mit der im Judentum bekannten Vorstellung vom Sündenbock, der für die Schuld des Volkes getötet werden sollte. Der für die Juden Verfluchte ist der wahre Bock, der die Sünden der ganzen Welt getilgt hat. Der Ausdruck „verflucht“, der an der Stelle auftaucht, hat demzufolge mit der Anathemproblematik nicht im Entferntesten etwas zu tun. Auf ähnliche Weise muss man Barn 10, 5 bewerten, wo vom im Alten Testament verbotenen Essen die Rede ist. In diesem Zusammenhang tritt wieder der Terminus ἐπικατάρατος in Erscheinung und bezeichnet diesmal eine Gruppe von Fischen, die nach den jüdischen Vorschriften als verflucht galten und deshalb nicht eingenommen werden durften. Der Ausdruck „verflucht“ weist also auch an dieser Stelle keine Berührungspunkte mit dem neutestamentlichen Anathem auf.

Viel interessanter als die drei gerade dargestellten Fluch-Stellen präsentiert sich Barn 20, 1, wo der griechische Terminus κατάρα begegnet:

„Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδὸς ἐστὶν σκολιὰ καὶ κατάρας μεστή. Ὅλως γὰρ ἐστὶν ὁδὸς θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστὶν τὰ ἀπολλύν-
τα τὴν ψυχὴν αὐτῶν“ (Der Weg des Schwarzen ist aber krumm und voll Fluchs. Denn er ist ein Weg des Todes mit Strafe, auf dem das ist, was sie ins Verderben bringt)³⁵.

Die Stelle erinnert automatisch an Did 5, 1, wo ebenso vom Weg des Todes und vom Fluch die Rede war. In Barn 20, 1 wird allerdings dieser Weg ausdrücklich

³² Ibidem 7, 3. Wengst, S. 157.

³³ Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 157.

³⁴ Vgl. *Epistula Ps.-Barnabae* 7, 9, Wengst, S. 159: „Den einen auf den Altar, den anderen verflucht und den Verfluchten bekränzt, da sie ihn ja am einst kommenden Tag mit dem roten Mantel um sein Fleisch erblicken und sagen werden: Ist das nicht der, den wir einst gekreuzigt haben...?“; mehr zu dieser Stelle in: Wengst, *Didache...*, S. 159.

³⁵ Ibidem 20, 1. Wengst, S. 191.

mit dem Satan in Verbindung gebracht, der im Text als der Schwarze genannt wird³⁶. „Teufel“, „Tod“ und „Fluch“ sind demzufolge Begriffe, die der Verfasser des Briefes auf einen und denselben Bereich zu beziehen scheint. Hinzu kommt noch der Terminus Sünde (ἁμαρτία), der an einer weiteren Stelle bei der näheren Charakterisierung des verfluchten Weges des Satans in Erscheinung tritt³⁷. Diese allgemeinen Anmerkungen scheinen auf den ersten Blick, im Vergleich mit Did 5, 1, wo der verfluchte Weg des Todes gleichermaßen mit der Sünde in Verbindung gebracht wurde, eigentlich nichts Neues zu sagen. Sie gewinnen aber an Bedeutung, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der *Barnabasbrief* eine Schrift darstellt, die eindeutig auf Bekämpfung einer Irrlehre zielt. Der Verfasser versucht nämlich, mit aller Eindringlichkeit zu zeigen, dass das Alte Testament, auf welches sich die Juden berufen, nicht mehr zum Volk Israel gehört, sondern allein zu den Christen. Die Juden haben ihre Sonderstellung verloren, weil sie Jesus nicht anerkannt hatten. Barn 4, 6f stellt in diesem Zusammenhang eine der Zentralstellen dar, die man sich genauer anschauen soll:

„Ἐτι δὲ καὶ τοῦτο ἐρωτῶ ὑμᾶς ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὢν, ἰδίως δὲ καὶ πάντας ἄγαπῶν ὑπὲρ τὴν ψυχὴν μου, προσέχειν ἑαυτοῖς καὶ μὴ ὁμοιοῦσθαί τισιν ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν λέγοντας ὅτι ἡ διαθήκη ἡμῶν ἡμῖν μένει. Ἡμῶν μὲν· ἀλλ' ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτὴν λαβόντος ἡδὴ τοῦ Μωϋσέως“ (Auch das noch bitte ich euch als einer euresgleichen, der euch einzeln und alle zusammen mehr als sich selbst liebt, auf euch Acht zu geben und euch nicht gewissen Leuten gleichzumachen, indem ihr ihren Sünden weitere hinzufügt und sagt: das Testament jener ist auch das unsrige. Das unsrige freilich; aber sie haben es auf folgende Weise für immer eingebüßt, obwohl Mose es schon empfangen hatte)³⁸.

Der Verfasser des Briefes drückt sich klar und präzise aus: das Nachsprechen der These „das Testament jener ist auch das unsrige“ gilt durchaus als große Sünde. Die Gemeinde, an die sich der Text richtet, soll sich vor Menschen hüten, die eine solche Lehre verbreiten. Denn das Alte Testament gehört ganz und gar zum Christentum und hat, nach tiefer Überzeugung des Verfassers, mit dem Volk Israel nichts mehr zu tun. Diese Behauptung bekräftigt der Autor noch dadurch, dass er die Juden fast als die Angehörigen des Teufels betrachtet, indem er in Barn 9, 4 sagt:

„Ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς“ (sie haben das übertreten, weil ein böser Engel ihnen etwas weiszumachen suchte)³⁹.

³⁶ Diese Satansbezeichnung kommt noch einmal in Barn 4, 10 vor. Mehr dazu in: F. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, München 1971, 49-75.

³⁷ Vgl. *Epistula Ps-Barnabae* 20, 2.

³⁸ Ibidem, 4, 6-7, Wengst, S. 145-146.

³⁹ Ibidem 9, 4. Wengst, S. 163.

Aus dem Grund, dass die Juden, nach der Meinung des Verfassers, auf den Satan, nicht auf Gott, hörten, ergibt sich verstärkt, dass das Alte Testament keineswegs zu ihnen gehören kann. Verkündet man aber trotzdem: „das Testament jener ist auch das unsrige“, begeht man eine Sünde und macht sich den Sündern gleich. Es wird also der Aspekt der falschen Verkündigung, bzw. Irrlehre, deutlich hervorgehoben. Die Verbreitung der Irrlehre wird vom Verfasser allerdings ausdrücklich mit der Sünde identifiziert. Eine solche eindeutige, klare und präzise Identifikation der falschen Lehre mit der ἀμαρτία begegnet, soweit ich sehe, in keiner neutestamentlichen Schrift und stellt, wie es scheint, eine selbständige Konzeption des Autors des *Barnabasbriefes* dar. Die Tatsache, dass der Verfasser die Verbreitung der Irrlehre als eine Sünde bezeichnet, hat aber noch schwerwiegendere Konsequenzen. Will man nämlich die Anmerkung in Betracht ziehen, dass die Begriffe „Teufel“, „Tod“, „Sünde“ und „Fluch“ laut dem *Barnabasbrief* den gleichen Bereich betreffen, so kann man feststellen, dass die Verkündigung einer falschen Lehre, die mit der Sünde in Verbindung gebracht wird, ipso facto als teuflisch, tödlich und verflucht gelten muss. Der Verfasser bedient sich zwar des Ausdrucks „Fluch“ im Bezug auf die Irrlehre nicht; nichtsdestoweniger betrachtet er offenbar die Verkündigung einer solchen Lehre als κατάρας μεστή.

Die Analyse des *Barnabasbriefes* ließ zum einen den Schluss ziehen, dass der Bereich des Fluches eindeutig mit dem Teufel, Tod und der Sünde verbunden ist, zum anderen gab einen interessanten Hinweis darauf, wie der Verfasser mit der Irrlehre und den Irrlehrern umgeht. Der Autor verknüpft sie ausdrücklich mit der Sünde und reiht damit in die satanische Sphäre des Verfluchten ein. Ein solches Verständnis der Zugehörigkeit der falschen Verkündigung zum Teufel entspricht ganz und gar dem Sinn des paulinischen Anathems. Paulus nennt nämlich die falschen Verkünder „anathema“, der Verfasser des *Barnabasbriefes* bezeichnet sie als Sünder. Die beiden Ausdrücke scheinen, denselben Sachverhalt zu beschreiben, und beziehen sich auf den Vorstellungsbereich, der als verflucht gilt. Der *Barnabasbrief* schlägt allerdings auch praktische Anweisungen vor, die die Gemeinde in Hinblick auf den Umgang mit den Falschverkündern beherzigen soll⁴⁰. Es handelt sich um die völlige Trennung von den Irrlehrern und ständige Wachsamkeit. Die falschen Verkünder dürfen demzufolge keineswegs als Glieder der Gemeinde angesehen werden. Von einem offiziellen Verfahren, welches zum Ausschluss der Irrlehrer aus der Gemeinschaft der Gläubigen führen sollte, ist aber im *Barnabasbrief* keine Rede. Die Problematik des Bannes steht offensichtlich nicht im Mittelpunkt des Interesses der Schrift.

Der Quellenwert des *Barnabasbriefes* besteht darin, dass seine spärlichen Ansätze zur Anathemproblematik eine Entwicklung der Sanktion bestätigen. Die Verknüpfung der Irrlehre mit der Sünde ist zwar neu, liegt aber inhaltlich auf der Linie des paulinischen Anathems. Die wenigen praktischen Hinweise auf den Umgang mit einem falschen Verkünder bezeugen ebenso die

⁴⁰ Vgl. ibidem 4, 6.

Entwicklungstendenz, die auf präzise Festlegung einer konkreten Verhaltensweise gegenüber den Irrlehrern zielt.

3. Die Ignatiusbriefe. Die sieben Briefe des Ignatius stellen eine wertvolle Sammlung von Schriften dar, die für die Erkenntnis des Lebens der urchristlichen Gemeinde von grundlegender Bedeutung sind. Der Verfasser dieser Texte war Bischof von Antiochien. Er wurde nach Rom verbracht und erlitt dort den Martertod um 114⁴¹. Die Briefe, die er auf der Gefangenschaftsreise von Syrien nach Rom schrieb⁴², zeichnen ein Bild der letzten Fahrt des verurteilten Ignatius. Fünf von diesen Schriften richten sich an kleinasiatische Gemeinden: Epheser, Magnesier, Trallianer, Philadelphier, und Smyrnäer; die Adressaten der zwei übrigen Briefe sind die Gemeinde von Rom und Polykarp, Bischof von Smyrna. Der Inhalt der einzelnen Texte weist bemerkenswerte Gemeinsamkeiten auf. Es heben sich vor allem zwei Aspekte hervor: die Dreigliedrigkeit der Hierarchie (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι)⁴³, die immer wieder eindeutig bezeugt wird, und die besondere Stellung des Bischofs in der Gemeinde⁴⁴. Das bischöfliche Amt sichert nach Ignatius die Einheit der Kirche und lässt die Gemeinde den richtigen Weg gehen.

Der Begriff „Fluch“ kommt in keiner von den sieben Schriften vor. Die Problematik der Irrlehre begegnet aber dem Leser der Ignatiusbriefe an vielen Stellen, sodass man aufgrund der Analyse der entsprechenden Abschnitte einen tieferen Einblick in diese Frage bekommt. Die grundsätzliche Einstellung des Autors zur falschen Verkündigung scheint klar und deutlich zu sein und wird in Trall 6, 1b in einem kurzen Satz zusammengefasst:

„μόνη τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθε, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις“ (nehmt nur die christliche Speise, meidet fremdes Gewächs, das Sekte/Häresie ist)⁴⁵.

Die Frage, warum sich die Christen vor der Irrlehre und den Irrlehrern hüten sollen, beantwortet Ignatius an einer weiteren Stelle in Trall 11, 1:

„οὐδ' ἂν γεύσηταί τις, παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει. οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσιν φυτεία πατρός“ (wenn jemand davon kostet, stirbt er sogleich. Denn diese sind nicht die Pflanzung des Vaters)⁴⁶.

⁴¹ Das genaue Todesjahr des Ignatius lässt sich allerdings nicht eindeutig festlegen. Fischer geht bei dieser Frage sehr vorsichtig vor und datiert den Tod des Bischofs auf die zweite Hälfte der Regierungszeit Kaiser Trajans (98-117), ohne auf ein genaues Datum hinzuweisen, vgl. J. Fischer, *Die apostolischen Väter* (griechisch und deutsch), Darmstadt 1993¹⁰, 114.

⁴² Vgl. B. Reicke, *Ignatius*, in: *Lexikon der Antike*, München 1969, 277.

⁴³ Vgl. *Epistula ad Philadelphios* 4; *Epistula ad Smyrnenses* 8, 1.

⁴⁴ Vgl. *Epistula ad Smyrnenses* 8, 1; *Epistula ad Ephesios* 20, 2; *Epistula ad Trallianos* 3, 1.

⁴⁵ *Epistula in Trallianos* 6, 1b. Die Übersetzung der Zitate der Ignatiusbriefe stammt von J. Fisher, hier S. 177.

⁴⁶ Ibidem 11, 1, Fischer, S. 179.

Die kompromisslose Ablehnung der Irrlehre hat demzufolge ihre Begründung darin, dass die Befolgung einer falschen Botschaft notwendigerweise zum Tod führt. Der Aspekt des Tödlichen kommt im Bezug auf die Irrlehre auf eine eindrucksvolle Weise noch einmal in Smyrn 5, 2 vor:

„ὁ δὲ τοῦτο λέγων τελείως αὐτὸν ἀπήνηται, ὃν νεκροφόρος“ (wer dies sagt, hat ihn [= Jesus] vollständig verleugnet und trägt einen Leichnam)⁴⁷.

Der Falschverkünder ist durch das Faktum seiner Ablehnung der wahren Botschaft Jesu bereits tot und deshalb einem Leichnam ähnlich. Die Härte einer solchen Ausdrucksweise bezeugt zum einen, dass die Verbreitung der Irrlehren eine ernsthafte Bedrohung für die Urkirche war, zum anderen macht aber deutlich, dass Ignatius das Problem der falschen Verkündigung mit aller Eindringlichkeit mit dem Bereich des Todes in Verbindung bringt. Die Irrlehre ist nach Ignatius ein tödliches Gift, der Irrlehrer ein toter Mann. Diese heftigen und furchtbaren Wendungen, die sich gegen die Häretiker richten, haben mit Sicherheit die Bewahrung des echten Evangeliums Christi sowie die Abgrenzung zwischen dem, was christliche Wahrheit ist, und dem, was mit dieser Wahrheit im Widerspruch steht, zum Ziel. Aus diesem Grund kann man schlussfolgern, dass die ignatianische Gleichsetzung der Irrlehre mit dem Tod eine ähnliche Funktion erfüllt wie das paulinische Anathem. „Tod“ und „Fluch“ scheinen, semantisch sowie theologisch zum selben Bereich zu gehören. Denn der Verfluchte ist der Vernichtung durch Gott preisgegeben und damit zum Tode verurteilt.

Ignatius beschränkt sich aber bei der Charakterisierung der Irrlehrer nicht nur auf den Vorstellungsbereich des Todes. Eine sehr interessante Beschreibung der falschen Verkünder findet der Leser in Ephes 7, 1:

„Εἰώθασιν γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἄλλα τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ· οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν· εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθοδηῖται· οὓς δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι ὄντας δυσθεραπεύτους“ (es pflegen nämlich gewisse Leute mit arger List den Namen herumzutragen, während sie andere Dinge tun, die Gottes unwürdig sind; diesen müsst ihr wie Bestien ausweichen: sie sind nämlich tollwütige Hunde, die tückisch beißen; vor diesen müsst ihr euch hüten, da sie schwer heilbar sind)⁴⁸.

Bestien und beißende Hunde werden hier die Irrlehrer genannt und damit als äußerste Gefahr für die Gemeinde präsentiert. Der Terminus „Hund“ (κύων) gilt allerdings interessanterweise in der griechisch-römischen Antike, im Alten Testament sowie im Judentum⁴⁹ als Verkörperung und Repräsentant dämoni-

⁴⁷ *Epistula ad Smyrnenses* 5,2, Fischer, S. 209.

⁴⁸ *Epistula ad Ephesios* 7, 1, Fischer, S. 147.

⁴⁹ Zum Charakter des Hundes im Alten Testament siehe: Jes 13, 21f; Ps 22, 17, 21.

scher Mächte.⁵⁰ Mit diesem Ausdruck verweist also Ignatius darauf, dass die Falschverkünder der satanischen Sphäre angehören und deshalb durchaus als verflucht zu betrachten sind. Aus diesem Grund scheint die Gleichsetzung der Irrlehrer mit den Hunden, dem Wortfeld des paulinischen Anathems sehr nahe zu kommen. Sie schafft Klarheit und grenzt den Gottes Bereich von dem teuflischen eindeutig ab. Der griechische Begriff *δυσθεράπεντος* (schwer zu heilen), der an der zitierten Stelle als Bezeichnung der falschen Verkünder vorkommt, bringt offensichtlich einen Hinweis auf die schwer zu überwindende Hartnäckigkeit der damit charakterisierten Personen. Denn der einzige Grund, warum Ignatius sie als *δυσθεράπεντοι* bezeichnet, scheint damit verbunden zu sein, dass die Irrlehrer keine Heilung wollen. Die Ausdrücke „Bestien“ und „tollwütige Hunde“ bestätigen nämlich mit aller Kraft, wie engagiert und zugleich heftig sich die falschen Verkünder für ihre Sache einsetzen. Die Möglichkeit ihrer Umkehr ist (zwar) vom Verfasser des Briefes zwar nicht ganz ausgeschlossen, was die Formulierung „schwer zu heilen“ deutlich genug zum Ausdruck bringt, erscheint aber eher nur theoretisch.

Die Frage, wie man konkret mit den Irrlehrern umgehen soll, beantwortet der heilige Bischof von Antiochien ebenso sehr präzise und an vielen Stellen. Im gerade dargestellten Abschnitt aus Ephes 7, 1 spricht Ignatius davon, dass die falschen Verkünder zu meiden (*ἐκκλίνειν, φυλάττειν*) sind. Ob diese Formulierung ein offizielles Verfahren, welches etwa mit der Exkommunikation gleichbedeutend wäre, voraussetzt, verrät der Text allerdings nicht. Man kann vermuten, dass die Irrlehrer bereits von sich aus die Gemeinschaft mit der christlichen Gemeinde aufgehoben haben, indem sie anfangen eine falsche Botschaft zu verkünden. Der Ausdruck *ἐκκλίνειν/φυλάττειν* scheint nämlich, einen schon gegebenen Zustand der Trennung vorauszusetzen. Dass diese Trennung mit einem formalen Akt der Exkommunikation etwas zu tun hatte, wage ich zu bezweifeln. Der Autor des Briefes spricht nämlich nicht davon, dass die Gemeinde die genannten Irrlehrer durch ein Verfahren aus der Gemeinschaft ausschließen soll; er betrachtet sie vielmehr als Außenstehende, die in die Gemeinde einzudringen versuchen⁵¹. Die Vertretung einer falschen Lehre ist nach Ignatius offensichtlich der willentlichen und definitiven Trennung von der wahren Kirche gleich.⁵² Eine sol-

⁵⁰ Vgl. W. Ueble, „*Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen*“, Stuttgart 2001, 29.

⁵¹ Dass die von Ignatius erwähnten Irrlehrer tatsächlich von vornherein außerhalb der christlichen Gemeinde standen, bestätigt eindeutig die Formulierung des heiligen Bischofs in Ephes 7, 1: „sie pflegen [...] den Namen herumzutragen“. Schoedel interpretiert diese Wendung als den Hinweis darauf, dass die Irrlehrer, die er mit dem Doketismus in Verbindung bringt, von Ort zu Ort umherziehen und keiner konkreten Gemeinde angehören, vgl. W. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, München 1990, 115-116. Auf den Aspekt der prinzipiellen Trennung zwischen den in den Ignatiusbriefen ins Auge gefassten Häretikern und der Kirche werde ich allerdings noch öfters auf den folgenden Seiten eingehen.

⁵² Die gleiche Auffassung vertritt auch W. Dasko (in: *Der Bann in der Urkirche*, S. 138): „Wer

che Trennung bedarf keiner formalen Exkommunikation. Der Irrlehrer, der sich für die Verbreitung einer falschen Verkündigung einsetzt, steht nämlich ex definitione in der Gemeinschaft mit der Kirche nicht; er hat sogar kein Interesse daran, weil er eine andere Lehre als die der Kirche bringt. Als einzige Abwehrmaßnahme gegen einen solchen Menschen gilt nur und vor allem, auf der Hut zu sein.

Eine andere Stelle, die den Umgang mit den falschen Verkündern thematisiert, begegnet in Ephes 9, 1. Da heißt es:

„Ἐγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδασχὴν· οὐδὲ οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὦτα, εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ’ αὐτῶν” (ich lernte Leute kennen, die mit einer schlechten Lehre auf der Durchreise von dorthier kamen; ihr sollt ihre Saat bei euch nicht ausstreuen lassen und verstopfet die Ohren, um ihre Saat nicht aufzufangen)⁵³.

Diese Aussage des Ignatius konkretisiert den eher allgemein formulierten Rat aus Ephes 7, 1, dass man die Irrlehrer meiden solle. Die gerade zitierte Stelle spricht nämlich eindeutig davon, dass die Christen all das, was als κακὴ διδασχὴ (schlechte Lehre)⁵⁴ bezeichnet wird, radikal und kompromisslos ablehnen müssen. Diese Ablehnung soll sich bereits darin ausdrücken, dass man sogar die Ohren verstopft, um dadurch die Verunreinigung der wahren Botschaft Jesu und das Wachstum der falschen Lehre zu verhindern. Interessant an dieser Stelle ist allerdings die Tatsache, dass sich der Verfasser bei der Charakterisierung der Verbreitung der falschen Verkündigung des Bildes vom Säen bedient. Eine solche Ausdruckweise erinnert nämlich sofort an Mt 13, 1-9 und Lk 8, 4-8, wo das Gleichnis vom Sämann präsentiert ist. Vielleicht wollte Ignatius durch den Vergleich der Irrlehre mit der Saat seine Adressaten indirekt auf den evangelischen Sämann hinweisen und sagen, dass die falschen Verkünder, genauso wie der Sämann, einen guten Boden für ihre Samen suchen. Die Bedrohung, die die Irrlehrer für die Gemeinde darstellen, würde demzufolge vor allem darin bestehen, dass sich die falschen Verkünder einer ähnlichen Methode der Verbreitung ihrer Thesen wie die wahren Lehrer bedienen. Aus diesem Grund kann man sie auf den ersten Blick nicht richtig erkennen und sogar als Boten Gottes aufnehmen. Dass eine solche Gefahr tatsächlich real war, bestätigt die kompromisslose, klare und sehr präzise Ausdruckweise, die Ignatius gegen

einer Häresie folgt, der lebt nicht mehr in der Gemeinschaft der Gläubigen”; H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1985, 41.

⁵³ *Epistula ad Ephesios* 9, 1, Fischer, S. 149.

⁵⁴ Um welche Irrlehre sich in den Ignatiusbriefen genau handelt, kann man eindeutig nicht feststellen. Es geht wahrscheinlich um Doketismus, der allerdings judaistisches Gepräge trägt. Die Frage, ob man von einer judaistisch-doketischen Bewegung sprechen darf, muss aber unbeantwortet bleiben. Mehr zu diesem Thema siehe: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 119; Schoedel, *Die Briefe des Ignatius*, S. 115-149.

die Irrlehrer richtet. Ihm geht es offensichtlich um eindeutige Abgrenzung von allem Irrtum. Diesem Zweck dient mit Sicherheit die Formulierung κακή διδασχῆ, die den Charakter der falschen Verkündigung deutlich zum Ausdruck bringt sowie eine feste Grenzlinie zwischen Wahrheit und Lüge schafft. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die Wendung κακή διδασχῆ eine typisch ignatianische Formulierung darstellt, die bei keinem früheren christlichen Autor bezeugt wird. Der Ausdruck „κακή διδασχῆ“ bzw. „κακή διδασκαλία“⁵⁵ scheint allerdings, in Hinblick auf die Anathemproblematik sehr wichtig zu sein. Dass die beiden Wendungen die Anathematisierung der falschen Lehre und der falschen Verkünder bereits enthalten, bestätigt auf eine eindeutige Weise die Stelle aus Ephes 16, 2:

„εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσω μᾶλλον, ἂν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; ὁ τοιοῦτος ῥυπαρὸς γενόμενος, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ“ (wenn nun die, die dem Fleische nach solches verübten, dem Tode verfielen, wie viel mehr [trifft dies ein], wenn man den Glauben Gottes, für den Jesus gekreuzigt wurde, durch schlimme Lehre verdirbt. Ein solcher ist ein Schmutzfink und wird in das unauslöschliche Feuer wandern, ebenso wer auf ihn hört)⁵⁶.

Die Zentralbegriffe des dargestellten Zitats sind zweifellos die Ausdrücke „schlimme Lehre“ (κακή διδασκαλία) und „der Glaube Gottes“ (πίστις θεοῦ). Sie bilden eine strenge Antithese und verweisen auf zwei gegenüberstehende Bereiche. Auf der einen Seite liegt nämlich der göttliche Bereich, den der rechte Glaube, für den Jesus gestorben ist, symbolisiert; auf der anderen Seite findet sich der Bereich des unauslöschlichen Feuers, dem jede verkehrte Lehre angehört. Das Bild vom unauslöschlichen Feuer, welches der Verfasser den Irrlehrern als Strafe verkündigt, erinnert an die evangelischen Aussagen über die Hölle als den Bereich, der für den Satan und seine Engel bestimmt ist⁵⁷. Aus diesem Grund kann man sagen, dass Ignatius die „schlechte Lehre“ eindeutig mit dem Satan und seinem Geist in Verbindung bringen will. Die Bestimmung der κακή διδασκαλία und deren Verbreiter zum ewigen Feuer verdeutlicht mit aller Eindringlichkeit, dass jede falsche Verkündigung, genauso wie der Teufel und seine Boten, der Vernichtung preisgegeben ist. Das griechische Adjektiv κακός, auf eine Lehre bezogen, bedeutet demzufolge im ignatianischen Sprachgebrauch das Gleiche, was das paulinische ἀνάθεμα inhaltlich zum Ausdruck bringt. Die beiden Begriffe

⁵⁵ Die Wendung κακή διδασκαλία kommt bei Ignatius in Ephes 16, 2 vor und ist mit κακή διδασχῆ inhaltlich gleichbedeutend.

⁵⁶ *Epistula ad Ephesios* 16, 2, Fischer, S. 155.

⁵⁷ Siehe: Mt 25, 41b: „Weg von mir, Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist“; Mk 9, 43b: „es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben zu gelangen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen, in das nie erlöschende Feuer“.

schaffen eine Grenzlinie zwischen dem wahren Glauben an Jesus Christus und der falschen Verkündigung der Satansapostel. Sie betreffen gleichermaßen eine Lehre, die ihre Verbreiter zur Vernichtung durch Gott führt. Sie beschreiben schließlich einen Bereich, der ex natura sua dem Teufel und seinen Engeln angehört. Beachtenswert ist allerdings bei Ignatius die Tatsache, dass er sehr eindeutig von der Bestimmung der falschen Verkünder zur ewigen Verdammnis spricht. An keiner der neutestamentlichen Stellen begegnet eine solche klare Ausdruckweise in Hinblick auf die Irrlehrer. Der Sinn der Strafe, die ein Falschverkünder verdient, läuft zwar mit Sicherheit im ganzen Neuen Testament auf seine endgültige Vernichtung durch Gott hinaus; die Ansicht, dass der Irrlehrer dem ewigen Feuer, d.h. der ewigen Verdammnis, unterliegen wird, taucht aber erstmals *expressis verbis* bei Ignatius auf. Das Ziel einer solchen eindeutigen Ausdruckweise war wahrscheinlich einerseits die Abschreckung der Christen von den Häresien, und andererseits die kompromisslose Reinerhaltung des christlichen Glaubens. Die Strenge und Härte der Strafe, die nach Ignatius einen Irrlehrer betrifft, lässt sich allerdings nur durch die „Schwerheilbarkeit“, d.h. Hartnäckigkeit der Falschverkünder erklären. Das zweifache neutestamentliche Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Lehre“⁵⁸ findet demzufolge auch in den ignatianischen Schriften seine Anwendung. In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage, ob Ignatius nicht etwa die Stelle Gottes einnimmt, wenn er sich so eindeutig über die ewige Verdammnis der Irrlehrer äußert. Die Vorstellung, dass der heilige Bischof von Antiochien auf Gott einen Zwang zum Handeln ausüben wollte, scheidet aber dadurch aus, dass er an anderen Stellen die Entscheidungsmacht über das ewige Leben und den ewigen Tod eines Menschen Jesus Christus überlässt⁵⁹. Der Ausdruck, dass die Irrlehrer in das ewige Feuer wandern werden, will kein endgültiges Urteil über konkrete Personen sein, sondern definiert vielmehr ein allgemeines Prinzip, nach welchem jeder, der mit Gott kämpft und sich nicht bekehrt, keine Rettung von Gott erwarten kann. Es wäre nämlich unlogisch, einerseits Gott zu leugnen, andererseits aber das Heil von ihm zu erhoffen. Jesus Christus hat allerdings, nach tiefer Überzeugung des Ignatius, die Macht, sogar den hartnäckigsten Irrlehrer, zur Umkehr zu bringen⁶⁰. Als Letztes ist in diesem Zusammenhang noch darauf hinzuweisen, dass die Bestimmung der Irrlehrer zum ewigen Feuer kaum einen rechtlichen bzw. disziplinarischen Charakter aufzuweisen scheint. Ignatius geht es offensichtlich weder um eine Exkommunikation der Betroffenen aus der Gemeinde im heutigen Sinne noch um ein offizielles Verfahren, welches die Häretiker von den Rechtsgläubigen trennen ließe. Denn die Trennung ist schon durch das

⁵⁸ Siehe den Punkt 2 dieses Aufsatzes, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1329.

⁵⁹ Vgl. *Epistula ad Ephesios* 11, 1; *Epistula ad Smyrnenses* 6, 1; *Epistula ad Trallianos* 9, 2.

⁶⁰ Vgl. *Epistula ad Smyrnenses* 4, 1.

Faktum der Verbreitung einer falschen Lehre geschehen. Die Formulierung *κακή διδασχή* ist nach Ignatius offenbar der ausreichende formale Hinweis auf die Falschheit einer Lehre und deren Verkünder. In ihm steckt bereits die Trennung von Wahrheit und Lüge sowie eindeutige Warnung vor all dem, was mit dem christlichen Glauben unvereinbar ist. *Κακή διδασχή* definiert demzufolge präzise Grenzen des Christentums und verweist darauf, dass sich dort, wo eine „schlechte Lehre“ auftaucht, ein Bereich befindet, der von vornherein außerhalb des christlichen Glaubens steht. Da aber der christliche Glaube nach Ignatius eng mit der Kirche, ihrer Sendung und vor allem mit dem Amt des Bischofs verbunden ist⁶¹, muss derjenige, der *κακή διδασχή* verkündet, automatisch als ein außerhalb der Kirche Stehender betrachtet werden. Dabei handelt es sich allerdings kaum um eine kirchenrechtliche Exkommunikation der Falschverkünder, sondern vielmehr um klare Feststellung dessen, dass die Irrlehrer durch die Verkündigung ihrer *διδασχή* eindeutig zeigen, dass sie mit Jesus Christus, mit dem christlichen Glauben, mit der Kirche, d.h. schließlich mit Gott, nichts zu tun haben wollen. Damit ähneln sie dem Satan und werden der Vernichtung durch Gott preisgegeben.

Anton Seitz meint allerdings, eine Stelle in den Ignatiusbriefen gefunden zu haben, wo angeblich von einem formalen Akt der Ausschließung der Irrlehrer die Rede sein sollte. Es handelt sich um die Stelle aus Smyrn 5, 3:

„τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἄπιστα, οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι. ἀλλὰ μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὃ ἐστὶν ἡμῶν ἀνάστασις“ (Ihre Namen [= die Namen der Irrlehrer], die ungläubigen sind, zu schreiben, schien mir nicht angebracht. Ja nicht einmal ihrer erinnern möchte ich mich, bis sie sich bekehrt haben zu dem Leiden, das unsere Auferstehung ist)⁶².

Seitz übersetzt den griechischen Infinitiv *ἐγγράψαι* mit „eintragen“ und behauptet, es gehe hier um den Namenseintrag, der sich auf die christliche Sitte beziehe, „die Namen der Gläubigen bei ihrer Aufnahme in die Kirche auf Diptychen, d.h. zusammenlegbare Doppeltafeln, einzuschreiben und bei der Entfernung aus der kirchlichen Gemeinschaft wieder auszutilgen“⁶³. Eine solche Interpretation der zitierten Stelle scheint allerdings an der Tatsache vorbeizugehen, dass der Verfasser nicht vom Austilgen der Namen der Häretiker spricht, sondern davon, dass er die Namen nicht *ἐγγράψαι* will. Sollte sich hier tatsächlich um eine Ausschließung aus der Gemeinschaft handeln, dann hätte Ignatius den Aspekt der Austilgung der Namen deutlicher zum Ausdruck

⁶¹ Vgl. *Epistula ad Smyrnenenses* 8, 1, Fischer, S. 211: „Folgt alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot! Keiner soll ohne Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun“.

⁶² Ibidem 5, 3, Fischer, S. 209.

⁶³ A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1903, 119-120.

bringen können. Will man aber trotzdem bei der Deutung von Seitz bleiben, müsste man aus seiner Interpretation des Begriffs ἐγγράψαι den Schluss ziehen, dass der heilige Bischof von Antiochien die Aufnahme der Häretiker in die Kirche (d.h. den Eintrag ihrer Namen auf Diptychen) für unangebracht hält. Eine solche Anmerkung wirft aber die Frage auf, ob die von Ignatius erwähnten Irrlehrer überhaupt in die Kirche aufgenommen werden wollten, sodass der Verfasser auf ihren Wunsch, der Kirche anzugehören, reagieren musste. An keiner Stelle der Ignatiusbriefe ist davon die Rede. Vielmehr spricht der Autor davon, dass die Irrlehrer selbst die Gemeinschaft der Christen verlassen haben.⁶⁴ Warum will denn Ignatius ihre Namen nicht eintragen, wenn keiner von ihnen ein Interesse an der Aufnahme in die Kirche zu haben scheint? Sollte der Verfasser nicht vielmehr von der Austilgung der Namen sprechen? Seitz geht auf diese Fragen gar nicht ein und widmet hingegen seine Aufmerksamkeit dem Begriff μνημονεύειν (sich erinnern).⁶⁵ Er bezieht diesen Ausdruck auf ein kirchliches Memento in der heiligen Messe, d.h. auf ein öffentliches, liturgisches Gebet. Er verweist zugleich darauf, dass es sich hier nicht um ein privates Gebet handelt. Dieser Interpretation zufolge müsste man Ignatius so verstehen, dass er liturgisches Gebet für die Irrlehrer als falsch betrachte, während er nichts gegen privates Gebet für sie habe. Die Frage, warum man den griechischen Begriff μνημονεύειν bei Ignatius auf die Liturgie und Messe beziehen soll, beantwortet Seitz leider nicht. Heinrich Rathke hat hingegen überzeugend nachgewiesen, dass der ignatianische Ausdruck μνημονεύειν inhaltlich dem Verb προσεύχεσθαι entspricht und mit „beten“ übersetzt werden kann.⁶⁶ Es lassen sich allerdings keine Stellen bei Ignatius finden, die nachweisen lassen, dass μνημονεύειν als ein fester Ausdruck für die Messe reserviert wäre, während προσεύχεσθαι ein Begriff für privates Gebet darstellen würde. Die beiden Termini verwendet Ignatius vielmehr abwechselnd und offenbar undifferenziert. Nur an einer Stelle in den Ignatiusbriefen bedeutet μνημονεύειν, nach Rathke, „die rein gedächtnismäßige Erinnerung“⁶⁷. Es geht hier um die gerade von mir behandelte Stelle aus Smyrn 5, 3. Dass die Formulierung μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν (nicht einmal möchte ich mich ihrer erinnern) keine Aufforderung zum Nichtbeten für die Häretiker beinhaltet, bezeugt eindeutig die Aussage des Ignatius aus Smyrn 4, 1, wo das Gebet für die Irrlehrer mit Nachdruck empfohlen wird. Da sich die Deutung des Terminus μνημονεύειν, welche auf ein liturgisches Gebet verweist, anhand der Lektüre der Ignatiusbriefe allerdings nicht beweisen lässt, muss man die Behauptung von Seitz als unhaltbar bezeichnen. Das Gleiche gilt für seine These vom

⁶⁴ Vgl. *Epistula ad Smyrnenses* 7, 1, Fischer, S. 209: „Von der Eucharistiefeier und vom Gebet bleiben sie fern“.

⁶⁵ Vgl. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*, S. 120.

⁶⁶ Vgl. H. Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlin 1967, 21-22.

⁶⁷ Ibidem, S. 21.

Namenseintrag der Häretiker. Denn der Begriff ἐγγράψαι, den Seitz mit „eintragen“ übersetzt, bedeutet wörtlich „schreiben“, „aufschreiben“ und soll an der gerade behandelten Stelle so verstanden werden, dass der Verfasser die Namen der Häretiker im Brief nicht einmal nennen (schreiben) möchte.⁶⁸ Denn es ist für die Gemeinde nicht wichtig, die einzelnen Irrlehrer namentlich kennen zu lernen.⁶⁹ Eine solche Interpretation des Terminus ἐγγράψαι scheint, einfacher und plausibler zu sein als der komplizierte und wegen seiner Ungenauigkeit nicht ganz gelungene Deutungsversuch von Seitz. Sie macht zugleich deutlich, dass Ignatius das Meiden der Häretiker für die beste Abwehrmaßnahme hält. Deshalb will er weder die Namen der Falschverkünder in seinen Schriften erwähnen noch an sie denken, um dadurch das Wachstum ihrer Popularität zu verhindern. Jedes private sowie öffentliche Sprechen von den Irrlehrern ist nach Ignatius verboten⁷⁰. Von einem formalen Akt der Exkommunikation der Irrlehrer ist aber hier nicht die Rede.

Eine weitere interessante Aussage über den konkreten Umgang mit den Häretikern begegnet dem Leser in Smyrn 4, 1:

„προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθε ὑπὲρ αὐτῶν, ἕαν πῶς μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον” (ich treffe aber Vorsorge für euch gegen die Bestien in Menschengestalt, die ihr nicht nur nicht aufnehmen, sondern denen ihr womöglich auch nicht begegnen dürft; nur beten sollt ihr für sie, ob sie sich vielleicht bekehren, was freilich schwierig ist)⁷¹.

Die Stelle ruft in stereotyper Form zum Meiden der Falschverkünder auf, die ähnlich wie in Ephes 7, 1 mit den wilden Tieren verglichen werden. Ganz überraschend erscheint allerdings in diesem Zusammenhang die Bitte des Verfassers, dass die Gemeinde für die Verbreiter der falschen Botschaft beten sollte. Diese Bitte ist eindeutig mit der Hoffnung auf die Bekehrung (μετάνοια) der Häretiker verbunden. Eine solche Aufforderung zum Gebet für die Irrlehrer kommt weder im Neuen Testamen noch in keiner anderen Schrift der Apostolischen Väter vor. Diese Tatsache bezeugt, dass Ignatius trotz aller Härte der Ausdrücke, die er gegen die Falschverkünder richtet, von echter Sorge um das Heil der Häretiker erfüllt ist⁷². Man soll für sie beten, damit auch sie gerettet werden können.

⁶⁸ Auf die gleiche Interpretation des an dieser Stelle auftauchenden griechischen Infinitivs ἐγγράψαι läuft der Deutungsversuch von Schoedel hinaus; vgl. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, S. 368.

⁶⁹ Vgl. Rathke, *Ignatius von Antiochien*, S. 84.

⁷⁰ Vgl. *Epistula ad Smyrnenses* 7, 2, Fischer, S. 211: „So ist es nun geziemend, von solchen fernzubleiben und von ihnen weder privat noch öffentlich zu sprechen”.

⁷¹ Ibidem 4, 1, Fischer, S. 207.

⁷² Vgl. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 137.

Die Tatsache, wie gefährlich die Irrlehre für ihren Verbreiter sein kann, bezeugt die Stelle aus Smyrn 6, 1:

„Μηδεὶς πλανήσθω καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοὶ τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κακείοις κρίσις ἐστίν” (Niemand lasse sich irreführen! Auch die himmlischen Mächte, die Herrlichkeit der Engel und die sichtbaren und unsichtbaren Fürsten, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben, kommt auch über sie das Gericht)⁷³.

Diese Aussage des Ignatius erinnert automatisch an die paulinische Stelle aus Gal 1, 8, wo das Anathem des Apostels sogar einen Engel vom Himmel trifft. Ein ähnlicher Gedanke kommt auch im dargestellten Zitat aus Smyrn 6, 1 deutlich zum Ausdruck. Der Verfasser spricht mit aller Eindeutigkeit davon, dass sogar die himmlischen Mächte dem Gericht Gottes unterliegen werden, wenn sie an das Blut Christi nicht glauben. Die Formulierung τὸ αἷμα Χριστοῦ (das Blut Christi) bedeutet das Todesleiden des Erlösers⁷⁴ und richtet sich gegen die doketische Auffassung, dass Jesus nur zum Schein gelitten habe⁷⁵. Die Aussage über das Gericht Gottes, welches den ungehorsamen Engeln verkündigt wird, verweist allerdings auf die Verfluchung dieser Engel und entspricht inhaltlich dem, was Paulus mit seinem Anathem meint. Der Apostel überlässt nämlich Gott das Urteil über die Irrlehrer (vgl. Gal 5, 10b) und verweist darauf, dass „ihr Ende ihren Taten entsprechen wird” (2Kor 11, 15b). Ignatius tut es genauso und betont, dass das Gericht Gottes kein Ansehen der Person kennt. Jeder, der die wirkliche Heilsbedeutung Christi leugnet, muss damit rechnen, dass er der Vernichtung durch Gott preisgegeben wird. Die Stelle aus Smyrn 6, 1 scheint demzufolge, fest an den Vorstellungsbereich des „anathema” gebunden zu sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die ignatianische Ausdrucksweise bezüglich der Irrlehren und Irrlehrer mit dem Wortfeld des paulinischen Anathems korrespondiert. Die Wendung κακὴ διδασχὴ scheint mir die gleiche Funktion, wie das paulinische „anathema”, zu erfüllen. Sie dient der klaren und präzisen Festlegung einer Grenzlinie zwischen „wahr” und „falsch”. Alles, was mit dem Ausdruck „der schlechten Lehre” bezeichnet wird, gilt bei Ignatius deutlich als verflucht. Denn die Verbreiter der κακὴ διδασχὴ müssen mit der ewigen Verdammnis rechnen und werden auf verschiedene Weise als Satansapostel identifiziert. Sie werden mit dem Bereich des Todes in Verbindung gebracht sowie eindeutig der Vernichtung durch Gott preisgegeben. Das zweifache Kriterium „der Hartnäckigkeit” und „des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Einstellung” spielt bei Ignatius eben-

⁷³ *Epistula ad Smyrnenses* 6, 1, Fischer, S. 209.

⁷⁴ Vgl. die Anmerkung 37 in: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 209.

⁷⁵ Vgl. *Epistula ad Trallianos* 10; *Epistula ad Smyrnenses* 2.

so eine große Rolle. Dabei ist allerdings zu beachten, dass der ganzen Härte und Schärfe der ignatianischen antihäretischen Formulierungen in erster Linie die Sorge um die Reinerhaltung des christlichen Glaubens zugrunde liegt. Diese Sorge bringt Ignatius an vielen von mir behandelten Stellen deutlich zum Ausdruck, indem er darauf hinweist, dass man alle Irrlehrer meiden soll. An eine formale Exkommunikation der Falschverkünder kann man aber hier nicht denken. Der heilige Bischof spricht nämlich ausdrücklich davon, dass die erwähnten Häretiker selbst die Gemeinschaft mit der Kirche aufgehoben haben, indem sie:

„von der Eucharistie und vom Gebet fernbleiben, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat“⁷⁶.

Aus diesem Grund scheint die in der Forschung immer wieder geäußerte Überzeugung, eine wirkliche Exkommunikation könne schärfer und deutlicher, als es hier bei Ignatius geschehe, gar nicht ausgedrückt werden⁷⁷, zwei verschiedene Sachverhalte miteinander zu verwechseln. Denn die Schärfe und Deutlichkeit der ignatianischen Ausdrucksweise in Hinblick auf die Irrlehrer ist zweifellos nicht zu leugnen, sie bezieht sich aber völlig auf den Vorstellungsbereich des neutestamentlichen Anathems und seiner Verwandtschaftsbegriffe. Von einer Exkommunikation der Falschverkünder kann man bei Ignatius überhaupt nicht sprechen, weil sich die erwähnten Häretiker selbst durch die Verbreitung einer Irrlehre von der Kirche losgesagt haben. Ihnen gilt der Fluch als ein Abgrenzungs- und Warnungszeichen. Deswegen kann man mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass die ignatianischen Formulierungen, die sich gegen die Häretiker richten, in jeder Hinsicht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch entsprechen, und die Differenzierung zwischen „anathema“ und „excommunicatio“, die im Neuen Testament zu sehen war, nicht aufheben. Die Rede von einer Exkommunikation in den Ignatiusbriefen erscheint mir aus diesen Gründen als unzulässig.

Es tauchen allerdings bei Ignatius zwei Aspekte auf, die auf die Frage des Umgangs mit den Häretikern sowie auf das Verständnis ihrer eschatologischen Zukunft ein neues Licht werfen. Es geht zunächst um die ignatianische Aufforderung zum Gebet für die Irrlehrer. Die Sorge um ihr Heil soll demzufolge jeder Christ tragen und in Form seines Gebetes zum Ausdruck bringen. Das Novum einer solchen Praxis besteht darin, dass die neutestamentlichen Aussagen über die Falschverkünder eigentlich kein eindeutiges Interesse an ihrem ewigen Heil zeigen. Die inspirierten Autoren wollen sich mit der Frage nach dem, was mit den Häretikern passieren wird, nicht weiter beschäftigen.

⁷⁶ *Epistula ad Smyrnenses* 7, 1, Fischer, S. 209.

⁷⁷ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, 99 A. 1 (zitiert nach der Anmerkung 26a in: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 131).

Ignatius ruft hingegen zum Gebet für sie auf und ist von echter Sorge um ihr ewiges Leben erfüllt. Der andere Aspekt, der zum ersten Mal bei Ignatius in aller Eindeutigkeit zur Sprache kommt, bezieht sich auf die Vorstellung von der ewigen Verdammnis derer, die eine Irrlehre verbreiten. Kein neutestamentlicher Verfasser scheint, in seiner Ausdrucksweise so scharf zu sein, wie der heilige Bischof von Antiochien. Es wäre allerdings ein Missverständnis, zu behaupten, Ignatius verdamme bereits alle Häretiker für ewig und sehe keine Möglichkeit für ihre Umkehr. Dagegen spricht vor allem die Tatsache, dass er für die Bekehrung der Irrlehrer zu beten gebietet. Er hofft also auf die Umkehr der Falschverkünder und auf ihre Abwendung von der Irrlehre. Die harte Formulierung des Ignatius, dass die Häretiker in das ewige Feuer wandern werden, will demzufolge kein endgültiges Verdammungsurteil über konkrete Personen sein, sondern bringt vielmehr eine reale Gefahr zum Ausdruck, dass die Hartnäckigkeit und die bewusste Bekämpfung des christlichen Glaubens den Irrlehrer zur endgültigen Trennung von Gott, zur ewigen Hölle, führen kann. Die definitive Entscheidung über die eschatologische Zukunft eines konkreten Häretikers überlässt Ignatius Christus selbst.

Als Endergebnis ist festzustellen, dass der Vorstellungsbereich des Fluches, der in den Ignatiusbriefen präsentiert wird, eindeutig auf der Linie des paulinischen Anathems liegt. Die wesentlichen Elemente des neutestamentlichen Gebrauchs der Fluch-Begriffe scheinen bei Ignatius in aller Deutlichkeit vorzukommen. Der Aspekt der Abgrenzung, das zweifache Kriterium für den Einsatz eines anthemähnlichen Ausdrucks und die Zugehörigkeit zur satanischen Sphäre treten in seinen Schriften eindeutig in Erscheinung und bestätigen die Kontinuität des theologischen Denkens des heiligen Bischofs mit dem Neuen Testament. Seine Briefe bezeugen allerdings auch eine Entwicklungstendenz in Hinblick auf die Anathemproblematik. Die klare ignatianische Formulierung κακή διδασχά ist das beste Zeugnis dafür, dass der heilige Bischof nach eindeutigen Lösungen sowie nach einer unmissverständlichen Begrifflichkeit suchte, die bei der Festlegung der deutlichen Grenzlinie zwischen der christlichen Wahrheit und der satanischen Lüge hilfreich sein konnten. Das Faktum, dass er sich dabei des neutestamentlichen Terminus „Fluch“ nicht bedient, scheint, ein Hinweis darauf zu sein, dass er die neutestamentlichen Fluch-Begriffe auf eigene und selbständige Weise bearbeiten und der konkreten Situation seiner Adressaten entsprechend verständlich zum Ausdruck bringen wollte. Die Tatsache, dass Ignatius seine eigene Terminologie im Bezug auf die Irrlehrer verwendet, macht außerdem deutlich, dass die Problematik des Anathems zu seiner Zeit in einer Entwicklungsphase steht und immer wieder durch neue Begriffe ausgedrückt wird. Dass aber diese Begriffe gemeinsamen Charakter mit dem paulinischen ἀνάθεμα haben, scheint mir, aufgrund der oben dargestellten Ausführungen ausreichend nachgewiesen zu sein.

4. Der zweite Polykarpbrief an die Philipper. Polykarp, der als Verfasser von zwei Briefen an die christliche Gemeinde der Philipper gilt, war nach den altkirchlichen Quellen Bischof von Smyrna⁷⁸. Sein Name begegnet erstmals in den Schriften des Ignatius⁷⁹. Er wird häufig von den frühkirchlichen Autoren als Apostelschüler genannt⁸⁰ und damit für uns als Apostolischer Vater im eigentlichen Sinne dargestellt. In späteren Jahren reiste er nach Rom, wo er mit dem dortigen Bischof Anicet (154/55-166/67) verschiedene kirchliche Fragen behandelte⁸¹. Es ging allerdings vor allem um die Festlegung des Ostertermins. Polykarp vertrat bei diesem Problem die Meinung, man solle den Todestag Jesu und das Gedächtnis seiner Auferstehung am 14. Nisan, dem jüdischen Paschafest, begehen⁸². Während seines Aufenthaltes in Rom hatte er die Gelegenheit, die Anhänger der valentinischen Gnosis und Marcions persönlich kennen zu lernen sowie sich mit ihren Lehren auseinanderzusetzen⁸³. Er starb zu Smyrna als Märtyrer. Was die Umstände seines Todes betrifft, wissen wir, dass er zunächst zum Feuertod verurteilt war. Da ihn aber die Flammen verschonten, wurde er durch einen Dolchstoß in die Brust getötet.⁸⁴ Über die Einzelheiten seines Martyriums wird in einem ausführlichen Schreiben der Kirche von Smyrna⁸⁵ berichtet, welches als der älteste Martyriumsbericht neben dem Martyrium des Stephanus in der neutestamentlichen Apostelgeschichte gilt⁸⁶. Was das genaue Datum seines Todes anbelangt, bleibt dieses Thema in der Forschung höchst kontrovers. Verfolgt man allerdings die Forschungsgeschichte und die entsprechende Argumentation⁸⁷, so kann man heute das Martyrium des Polykarp mit ziemlicher Sicherheit auf das Jahr 167 datieren⁸⁸.

Das literarische Werk des Polykarp, das uns heute zur Verfügung steht, geht lediglich auf zwei Schriften zurück, die in der Forschung als Briefe an die Philipper bezeichnet werden. Irenäus spricht allerdings von mehreren Briefen, die der Bischof von Smyrna verfasst haben sollte⁸⁹, die aber anscheinend verloren gegangen sind. Die beiden erhaltenen Schriften des Polykarp wur-

⁷⁸ Vgl. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 32; Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 4; Eusebius, HE III 36, 1.

⁷⁹ Vgl. *Epistula ad Ephesios* 21, 1; *Epistula ad Magnesios* 15.

⁸⁰ Vgl. Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 4; Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 32.

⁸¹ Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 230.

⁸² Vgl. Eusebius, HE V 24, 16-17.

⁸³ Vgl. Irenaeus, *Adversus haereses* III 3, 4.

⁸⁴ Vgl. *Martyrium Polycarpi* 15, 1-2; 16, 1a.

⁸⁵ Eine ausgezeichnete Monographie zur Schrift über das Martyrium des Polykarp stammt von G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen 1998.

⁸⁶ Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 230.

⁸⁷ Eine gute Übersicht der Forschungsgeschichte zum Thema der Datierung des Polykarptodes bieten: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 230-233; Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, S. 39-40.

⁸⁸ Mit dieser Datierung schließe ich mich J. Bauer (*Die Polykarpbriefe*, Göttingen 1995, 11-12) an.

⁸⁹ Vgl. Eusebius, HE V 20, 8.

den zunächst in der Forschung als ein Brief behandelt, der unter dem Namen „Philipperbrief“ bekannt war. Erst 1936 hat der Engländer Harrison den traditionellen Philipperbrief in zwei Schreiben zerlegt, indem er nachgewiesen hat, dass Kap. 13 des bisher als Einheit geltenden Textes eigentlich eine ganz andere Schrift darstellt⁹⁰. Die genaue Argumentation von Harrison kann an dieser Stelle nicht detailliert behandelt werden; es reicht allerdings zu sagen, dass seine These heute, soweit ich sehe, allgemein vertreten wird, sodass man nicht mehr von einem Brief des Polykarp, sondern von zwei spricht.⁹¹ Was den Inhalt der beiden Schriften betrifft, berichtet Polykarp in seinem ersten sehr kurzen Schreiben über die Übersendung von Ignatiusbriefen, um welche die Gemeinde der Philipper ersucht hat. Er bittet schließlich um Nachricht über das weitere Schicksal von Ignatius und seinen Begleitern. Der Inhalt der zweiten Schrift des Polykarp bietet hingegen eine große Spannweite unterschiedlicher Themen, die aneinander gereiht werden. Es geht also zunächst um die Ermahnung zur Gerechtigkeit; dann werden die Standespflichten der einzelnen Personengruppen behandelt; als Nächstes kommt die Warnung vor den Häretikern; im Weiteren wird Geduld als große christliche Tugend dargestellt; schließlich wird über den Fall des Presbyters Valens berichtet, der sich eines Amtsvergehens schuldig gemacht hat. Im Allgemeinen lassen sich die beiden Briefe des Polykarp keineswegs als ein Werk hoher Theologie bezeichnen, sie geben aber einen gewissen Einblick in die Situation der Kirche im Kleinasien im frühen 2. Jahrhundert.⁹²

Bei der Untersuchung der Anathemproblematik in den Schriften des Polykarp wird der Blick lediglich auf den zweiten Brief des Bischofs von Smyrna gelenkt. Das erste Schreiben des Polykarp enthält nämlich in seiner Knappheit keine Hinweise auf die Frage des Anathems.

Der Terminus „Fluch“ begegnet im zweiten Brief des Polykarp an die Philipper nur an einer Stelle und bezieht sich vielmehr auf eine moralische Belehrung, als auf eine Irrlehre. In 2 Pol 2, 2 heißt es:

„...μη ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας“ (...nicht Böses mit Bösem vergelten, oder Beschimpfung mit Beschimpfung, Schlag mit Schlag, Fluch mit Fluch)⁹³.

Das Verbot, Fluch mit Fluch zu vergelten, entspricht inhaltlich Lk 6, 28a: „Segnet, die euch verfluchen“. Der Begriff κατάρα, der bei Polykarp an der zitierten Stellen auftaucht, hat demzufolge mit einer Abwehrmaße

⁹⁰ Vgl. P. Harrison, *Polycarps two epistles to the Philippians*, Cambridge 1936; J. Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 234; Bauer, *Die Polykarpbriefe*, S. 18.

⁹¹ Die erste deutsche Ausgabe der Schriften des Polykarp, die die Harrisons These berücksichtigt, stammt von J. Fischer (*Die apostolischen Väter*, S. 229-265).

⁹² Vgl. Bauer, *Die Polykarpbriefe*, S. 5.

⁹³ Die Übersetzung stammt von H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, S. 115.

gegen die Falschverkünder nichts zu tun und dient vielmehr der konkreten Ausgestaltung des Gebots von der Feindesliebe.⁹⁴ Der Christ soll einem neuen Ethos folgen und auf Vergeltung von Fluch mit Fluch verzichten. Es geht also um ein christliches Moralprinzip, nach welchem die Gemeinde handeln soll. Κατάρτα bringt in diesem Zusammenhang ein konkretes Beispiel einer mit der christlichen Moral im Widerspruch stehenden Verhaltensweise zum Ausdruck und gehört damit völlig zum Bild von Fluch und Bann im Judentum. Eine spezielle Funktion in Hinblick auf die Irrlehrer und Irrlehre wird diesem Begriff von Polykarp offenbar nicht beigemessen.

Die Problematik der falschen Verkündigung kommt allerdings im Brief mit aller Deutlichkeit an einer anderen Stelle vor. In 2 Pol 6, 3b - 7, 2a heißt es:

„ἀπεχόμενοι τῶν σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδελφῶν καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους. Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντιχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν οὗτος πρωτότοκος ἐστὶ τοῦ σατανᾶ. διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν ([wir wollen] uns fernhalten von den Ärgernissen und den falschen Brüdern und denen, die heuchlerisch den Namen des Herrn tragen, die da törichte Menschen irreführen. Denn jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist ein Antichrist; und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, ist aus dem Teufel; und wer die Worte des Herrn nach seinen eigenen Begierden verdreht und weder Auferstehung noch Gericht lehrt, der ist der Erstgeborene des Satan. Verlassen wir darum die Eitelkeit der Menge und die falschen Lehren und wenden wir uns dem Worte zu, das uns seit Anbeginn überliefert ist)⁹⁵.

Der zitierte Text scheint, für die Frage des Anathems in vielfacher Hinsicht von grundlegender Bedeutung zu sein. Der Verfasser spricht zunächst davon, dass sich die Gemeinde von den falschen Brüdern (ψευδάδελφοι) fernhalten soll, weil sie die Menschen in die Irre führen. Was es allerdings mit dem Begriff ψευδάδελφος genau meint, erklärt er im weiteren Vers, wo er eindeutig seinen Blick auf die Irrlehrer lenkt. Diejenigen, die eine andere Botschaft als die christliche bringen, sind demzufolge als falsche Brüder zu identifizieren. Polykarp verwendet aber noch schärfere Begriffe, mit denen er die Falschverkünder bezeichnet. „Antichrist“ (ἀντίχριστος), „Teufel“ (διάβολος), „der Erstgeborene des Satan“ (πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ) stellen die Ausdrücke dar, die der Autor mit aller Eindringlichkeit auf die Häretiker bezieht. All diese Termini

⁹⁴ Vgl. L. Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum*, Oslo 1931, 33.

⁹⁵ Die Übersetzung stammt von: Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 257-258.

gehören mit Sicherheit zum Vorstellungsbereich des paulinischen Anathems⁹⁶ und verweisen auf die eindeutige Verfluchung derer, die so charakterisiert werden. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang allerdings die Tatsache, dass eine solche Anhäufung von Fluch-Begriffen, die auf einmal an einer Stelle in Erscheinung treten, so wie das bei Polykarp der Fall ist, noch nirgendwo festzustellen war. Sehr interessant ist dabei auch der formale Aspekt der Verwendung dieser Termini bei Polykarp. Der Verfasser scheint nämlich, beim Einsatz seiner Anthem-Begriffe einem gewissen Prinzip zu folgen. Er präsentiert nämlich zunächst den konkreten Inhalt einer Irrlehre. Es lassen sich in diesem Zusammenhang insgesamt drei konkrete häretische Aussagen formulieren, die der Bischof von Smyrna in 2 Pol 7, 1 vorstellt: „Jesus Christus ist nicht im Fleische gekommen; das Zeugnis des Kreuzes ist falsch; es gibt keine Auferstehung und kein Gericht“. Sehr charakteristisch ist, dass nach jedem von diesen Sätzen ein Fluch-Wort auftaucht, um die Verderblichkeit der vorangehend zitierten Häresie deutlich zum Ausdruck zu bringen. Eine solche formal präzisierte Vorgehensweise, die darauf beruht, dass die Irrlehre zunächst präsentiert und dann mit dem Fluch belegt wird, begegnet weder im Neuen Testament noch bei anderen apostolischen Vätern, sodass man mit einiger Sicherheit sagen kann, dass Polykarp als der erste Vorläufer der späteren formalen Methode der konziliaren Anathematisierungen⁹⁷ erscheint. Denn Paulus, der sein Anthem eindeutig auf die Irrlehre und die Irrlehrer bezieht, präsentiert den konkreten Inhalt der anathematisierten Botschaft expressis verbis nicht. Er drückt sich vielmehr allgemein aus, indem er sagt: „wenn jemand ein anderes Evangelium [...] verkündet, der sei «anathema»“ (Gal 1, 8). Man kann natürlich aus dem Kontext des Galaterbriefes erschließen, wen und welche Irrlehre der Fluch des Apostels betrifft. Formal aber gesehen, stellt Paulus beim Einsatz seines Anathems den genauen Inhalt der zu verfluchenden Verkündigung nicht vor. Das Gleiche betrifft auch die anderen neutestamentlichen sowie urchristlichen Verfasser. Nur der Autor des ersten und zweiten Johannesbriefes scheint hier, eine Ausnahme zu sein, weil er bei der Verwendung des Begriffs „Antichrist“ zunächst die Position der mit diesem Ausdruck Bezeichneten präzisiert⁹⁸. Ähnlich geht auch der Verfasser des Barnabasbriefes vor, der im ersten Schritt die falsche These: „das Testament jener ist auch das unsrige“ (Barn 4, 6) präsentiert, um sie im zweiten Schritt als sündhaft zu bezeichnen. Diese wenigen Stellen reichen allerdings in ihrer Knappheit nicht hin, um überzeugend von einem formalen Prinzip bzw. einer

⁹⁶ Siehe den Punkt 2 dieses Aufsatzes – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.

⁹⁷ Es geht um die berühmte Verwerfungsformel: *quis dixerit...anathema sit*. Diese Formel scheint, dem Prinzip des Polykarp zu folgen, indem sie im ersten Schritt die häretische Position klarstellt und im zweiten diese mit dem Anthem belegt.

⁹⁸ Vgl. 1Joh 2, 22: „Wer ist der Lügner, wenn nicht derjenige, der leugnet, dass Jesus der Christus ist? Dieser ist der Antichrist“; 2Joh 7b: „[...]sie bekennen nicht, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist: das ist der Verführer und der Antichrist“.

eindeutigen Methode der Formulierung der Verfluchungsurteile sprechen zu können. Der Vers aus 2 Pol 7, 1 lässt hingegen wegen der Vielzahl der dort verwendeten Fluch-Termini eine gewisse formale Regelmäßigkeit feststellen, die darauf beruht, dass die zu „anathematisierenden“ Häresien zunächst inhaltlich präsentiert und erst dann verworfen werden. Aus diesem Grund muss man sagen, dass Polykarp eine wichtige und nicht zu übersehende Position in der Entwicklung der kirchlichen Anathematisierungspraxis einnimmt.

Die Frage, wie man mit den Irrlehrern umzugehen hat, beantwortet der heilige Bischof von Smyrna ähnlich wie Ignatius und verweist darauf, dass die Christen jede falsche Lehre sowie jeden falschen Lehrer meiden sollen. Der Grund, warum sich die Gemeinde vor den Häretikern zu hüten hat, liegt in der Zugehörigkeit der Irrlehrer zum satanischen Bereich und wird durch das griechische Wort *διό* (deshalb), welches die Aussage über das Meiden der Falschverkünder einleitet, am besten bestätigt. Polykarp geht es offenbar, so wie den anderen neutestamentlichen und urchristlichen Autoren, um klare und eindeutige Abgrenzung zwischen der wahren und falschen Lehre. Die Begriffe, die er im Bezug auf die Verbreiter der Irrlehre gebraucht, bringen am deutlichsten diese Absicht zum Ausdruck. Denn der Hinweis des Polykarp auf den satanischen Ursprung der Häretiker scheint zum einen, ein Verfluchungsurteil über die Betroffenen zu enthalten, zum anderen eine Grenzlinie festzulegen. Den Adressaten des Briefes muss es nämlich sofort klar geworden sein, dass die Irrlehrer vergleichbare Gefahr wie der Teufel selbst darstellen und deshalb nicht nur den wahren christlichen Glauben nicht bekennen, sondern ihn auch beseitigen wollen. Die Gleichsetzung der Falschverkünder mit dem Satan erfüllt demzufolge, ähnlich wie in den neutestamentlichen Schriften, eine Klarheit schaffende Funktion.

Das Problem, wie sich die von Polykarp in 2 Pol 7, 1 angesprochenen Häresien geschichtlich einordnen lassen, ist in der Literatur noch nicht ganz gelöst. Einerseits spricht man davon, dass eine präzise historische Erfassung der „Gegner“ des Bischofs von Smyrna aufgrund seiner Schriften nur teilweise möglich sei⁹⁹, andererseits verweist man darauf, dass das siebte Kapitel des zweiten Polykarpbriefes auf die Bekämpfung der Irrlehre des Doketismus zielt¹⁰⁰. Man versucht auch, konkrete Namen der von Polykarp eventuell gemeinten Häretiker zu nennen. In diesem Zusammenhang werden folgende Personen bzw. Personengruppen in Betracht gezogen: Marcion, Satornil, die Phibioniten und die Anhänger des Basilides¹⁰¹. Eine eindeutige Verknüpfung des Ausdrucks „der Erstgeborene des Satan“ mit Marcion¹⁰² wird heute allerdings in Frage

⁹⁹ Vgl. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, S. 120.

¹⁰⁰ Vgl. Bauer, *Die Polykarpbriefe*, S. 57-58.

¹⁰¹ Vgl. *ibidem*, S. 58.

¹⁰² Iräneus berichtet (*Adversus haereses* III 3, 4), dass Polykarp den Marcion als Erstgeborenen Satans bezeichnet habe.

gestellt. Manche Forscher sind sogar der Meinung, dass das Bild der Gegner in 2 Pol 7, 1 zu Marcion überhaupt nicht passe¹⁰³. Im Allgemeinen kann man also feststellen, dass die Schwierigkeit bei der historischen Präzisierung der von Polykarp ins Auge gefassten Häresien darin besteht, dass die spärlichen Aussagen des Verfassers viel zu wenig verraten, um eine nähere und sichere Bestimmung der Identität „seiner Gegner“ zu ermöglichen.

Als Letztes bleibt noch, auf die unterschiedliche Behandlung von Häretikern und Sündern in 2 Pol hinzuweisen. Polykarp berichtet nämlich gegen Ende seines Briefes über den Fall des Presbyters Valens und dessen Frau, die sich von der Geldgier hinreißen ließen, sodass sie die guten Sitten verletzten¹⁰⁴. In diesem Zusammenhang ermahnt der Verfasser die Gemeinde, sich von der Geldgier und von allem Bösen fernzuhalten¹⁰⁵; er bringt allerdings deutlich zum Ausdruck, dass er über den Presbyter und seine Gattin sehr traurig ist¹⁰⁶. Es liegt hier ohne Zweifel ein sündhaftes Vergehen des Valens vor, welches seine Ausschließung aus der Gemeinde veranlasst zu haben scheint. Dass der genannte Presbyter tatsächlich von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt lebt, bezeugt eindeutig 2 Pol 11, 4¹⁰⁷, wo es heißt:

„et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revoke“ (betrachtet solche nicht als Feinde, sondern ruft sie als leidende und irrende Glieder zurück)¹⁰⁸.

Dieser Vers macht deutlich, dass die Initiative zum Ausschluss des Valens aus der Gemeinschaft bei der Gemeinde lag. „Polykarp versucht nun, diese Maßnahme richtig abzugrenzen“¹⁰⁹ und verweist darauf, dass man sich um die Rückkehr der Sünder bemühen soll. Dass eine solche Vorgehensweise gegenüber „den irrenden Gliedern“ mit der Behandlung der Häretiker kaum Gemeinsamkeiten aufweist, lässt sich anhand der oben dargestellten Analyse von 2 Pol 7, 1 eindeutig beweisen. Während nämlich Polykarp die Irrlehrer mit dem Satan und seinem Geist in Verbindung bringt, sie definitiv zu meiden gebietet und kein gutes Wort über sie verliert, spricht er von Valens, der zweifelsfrei als schwerer Sünder zu bezeichnen ist, voll Trauer und Hoffnung auf seine Bekehrung. Er scheint, um seine Wiederaufnahme in die Gemeinschaft sehr besorgt zu sein und betet, dass Gott dem Presbyter und seiner Frau *paenitentiam veram* (wahre Bußgesinnung) verleiht¹¹⁰. Diese Tatsache bezeugt noch einmal, dass die Buß- und Anathematisierungspraxis in der Urkirche wenig

¹⁰³ Vgl. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, S. 121.

¹⁰⁴ Vgl. *II Epistula Polycarpi ad Philippenses* 11, 1 und 4.

¹⁰⁵ Vgl. *ibidem* 11, 1.

¹⁰⁶ Vgl. *ibidem* 11, 4: „Valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro coniuge eius“.

¹⁰⁷ Vgl. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 141.

¹⁰⁸ *II Epistula Polycarpi ad Philippenses* 11, 4, Fischer, S. 263.

¹⁰⁹ Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 142.

¹¹⁰ Vgl. *II Epistula Polycarpi ad Philippenses* 11, 4.

miteinander zu tun hatten. Die Irrlehrer, die als Satansapostel gelten, werden von Polykarp an keiner Stelle zur Buße aufgerufen; ihre Gleichsetzung mit dem Teufel, d.h. ihre Verfluchung, dient ebenso in erster Linie nicht ihrer Bekehrung, sondern vielmehr ihrer klaren Klassifizierung in den antichristlichen und antigöttlichen Bereich sowie der eindeutigen Abgrenzung vom Bösen. Das Faktum, dass sich der heilige Bischof von Smyrna über die eventuelle Umkehr der Falschverkünder nicht äußert, bestätigt wiederum die tiefgehende Hartnäckigkeit der Betroffenen, die überhaupt keinen Raum für die Hinwendung zu Gott lässt. Der Fall des Presbyters Valens zeigt hingegen ein Bild vom Verfahren gegen ein sündiges Glied der Gemeinde. Dieses Bild lässt eindeutig feststellen, dass „die Gemeinde den Verkehr mit dem schweren Sünder abbricht, um seine Bekehrung jedoch bemüht sein muss“¹¹¹. Der Ausschluss des Sünders aus der Gemeinschaft der Gläubigen (*excommunicatio*) setzt demzufolge die Hoffnung auf seine Bekehrung voraus und zielt auf die Wiedergewinnung „des sündigen Gliedes“ für die Gemeinde. Daraus ergibt sich, dass Verfluchung und Ausschluss aus der Gemeinschaft in der Urkirche an zwei andere Vorstellungsbereiche gebunden waren.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Analyse des zweiten Polykarpbriefes wertvolle Hinweise auf die Entwicklung der Anathemproblematik geliefert hat. Als ein absolutes Novum muss in diesem Zusammenhang vor allem der formale Aspekt der Verwendung der Fluch-Begriffe hervorgehoben werden. Die konkrete Präsentierung einer häretischen Position und die darauf folgende Verfluchung begegneten in Form eines Satzes noch bei keinem anderen urchristlichen Verfasser. Aus diesem Grund erscheint mir der zweite Polykarpbrief als ein durchaus bedeutendes Zeugnis für die allmähliche Entwicklung der Anathematisierungspraxis sowie als eine wichtige Quelle für die Erkenntnis des urkirchlichen Verständnisses der Sanktion. Die Untersuchung der Schrift des Polykarp hilft außerdem bei der präzisen Differenzierung von „anathema“ und „excommunicatio“ und bezeugt damit die Kontinuität mit der neutestamentlichen Praxis. Der Vorstellungsbereich des Anathems ähnelt hier in jeder Hinsicht dem paulinischen und bezieht sich prinzipiell auf die satanische Sphäre. Das zweifache Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Einstellung“ scheint, beim Einsatz der Anathem-Begriffe auch in den Schriften des Polykarp seine praktische Anwendung zu finden. Ebenso wird den anathemähnlichen Ausdrücken vom heiligen Bischof von Smyrna die Funktion der Abgrenzung beigemessen. Die von Polykarp gebrauchten Verfluchungstermini entsprechen demzufolge völlig dem Sinn und Charakter des paulinischen Anathems.

Der Quellenwert des zweiten Polykarpbriefes darf bei der Untersuchung des urkirchlichen Anathems keineswegs unterschätzt werden. Diese Schrift

¹¹¹ Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 142.

stellt nämlich ein unleugbares Zeugnis einerseits für die Entwicklung der Anathemfrage und andererseits für die tiefe theologische Verbundenheit dieser Frage mit dem neutestamentlichen Geist dar.

5. Der zweite Klemensbrief. Die Schrift, die als der zweite Klemensbrief bezeichnet wird, ist kein Brief im eigentlichen Sinne des Wortes. Das Schreiben enthält nicht einmal Formalien eines Briefes und wird in der meisten Forschung als Mahnrede charakterisiert¹¹². Die Abfassungsverhältnisse des Textes lassen sich nicht eindeutig festlegen. Will man die Entstehung der Schrift lokalisieren, so wird man in der heutigen Fachliteratur auf zwei Thesen hingewiesen. Die eine These verbindet den Abfassungsort der Schrift mit Syrien¹¹³, die andere sucht ihre Heimat in Ägypten¹¹⁴. Die Entstehungszeit des Textes wird in der Forschung übereinstimmend auf die Jahre 130-150 datiert¹¹⁵. Was den Verfasser der Schrift betrifft, wurde er lange Zeit mit Papst Klemens (88-97?)¹¹⁶ identifiziert, der einen Brief an die Gemeinde von Korinth geschrieben hat. Die Verbindung beider Autoren hatte ihren Grund darin, dass der echte Klemensbrief und der so genannte zweite Klemensbrief handschriftlich gemeinsam überliefert sind. Nachdem aber 1875 der gesamte Text von 2 Clem entdeckt wurde¹¹⁷, hat sich allgemein die Ansicht durchgesetzt, dass die Verfasser der beiden Schriften zwei verschiedene Personen sein müssen¹¹⁸. Außerdem lässt die literarische sowie theologische Untersuchung von 1 Clem und 2 Clem eindeutig feststellen, dass die beiden Texte so unterschiedlich konzipiert sind, dass von einem gemeinsamen Autor der Schriften keine Rede sein kann¹¹⁹. Die Frage, wer den so genannten zweiten Klemensbrief verfasst hat, bleibt allerdings bis heute ungeklärt¹²⁰. Der Inhalt von 2 Clem besteht aus einer Anhäufung von unterschiedlichen Mahnungen, die aneinander ge-

¹¹² Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 210-217; B. Reicke, *Clemens*, in: *Lexikon der Antike*, München 1969, 154; A. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992, 190.

¹¹³ Vgl. Ch. Stegemann, *Herkunft und Entstehung des sogenannten zweiten Klemensbriefes*, Bonn 1974, 31-67, 148-168; Wengst, *Didache...*, S. 211 und 225.

¹¹⁴ Vgl. H. Köster, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin – New York 1980, 670-673 (zitiert nach: Wengst, *Didache...*, S. 226); in älterer Zeit wurden noch Alexandrien, Korinth und Rom als mögliche Abfassungsorte des zweiten Klemensbriefes in Erwägung gezogen, mehr dazu in: Daskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 143.

¹¹⁵ Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 227; Reicke, *Clemens*, S. 154; Daskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 143; A. Lindemann – H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 152.

¹¹⁶ Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, S. 18-20.

¹¹⁷ Vgl. Daskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 143.

¹¹⁸ Vgl. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, S. 190.

¹¹⁹ Mehr zum literarischen und theologischen Vergleich der beiden Texte in: Wengst, *Didache...*, S. 210-214.

¹²⁰ Über Harnacks Versuch, Papst Soter (166-174) die Verfasserschaft zuzusprechen vgl. Wengst, *Didache...*, S. 225.

reht werden. Die Themen der Mahnungen variieren von Geboten Gottes, Buße und Lästerung des Gottes Namens bis zu Problemen des Reichtums der Ungerechten, Fragen des Endgerichtes und verschiedenen Hinweisen darauf, wie man dem Willen Gottes folgen kann. Dieser kurze Einblick in den Inhalt der Schrift lässt eindeutig feststellen, dass die Themen, die der Verfasser aufgreift, in sehr lockerer Reihung aufeinander folgen und sich immer wieder auf etwas Neues beziehen, sodass von einer bewussten Konzeption und klar durchgeführten Gliederung der Schrift keine Rede sein kann¹²¹.

Der Begriff „Fluch“ kommt an keiner Stelle des Textes vor. Die Problematik der Irrlehrer wird allerdings in einem kurzen Abschnitt angesprochen, der jetzt aufgezeigt und kommentiert werden soll. In 2 Clem 10, 4-5 heißt es:

„ἀγνοοῦσιν γὰρ ἡλικὴν ἔχει βάσανον ἢ ἐνθάδε ἀπόλαυσις, καὶ οἶαν τρυφὴν ἔχει ἢ μέλλουσα ἐπαγγελία. καὶ εἰ μὲν αὐτοὶ μόνοι ταῦτα ἔπρασσον, ἀνεκτὸν ἦν· νῦν δὲ ἐπιμένουσιν κακοδιδασκαλοῦντες τὰς ἀναιτίους ψυχάς, οὐκ εἰδότες, ὅτι δισσὴν ἔξουσιν τὴν κρίσιν, αὐτοὶ τε καὶ οἱ ἀκούοντες αὐτῶν” (Sie verkennen nämlich, welcher große Qual der hiesige Genuss nach sich zieht und welche üppige Wonne die künftige Verheißung in sich bringt. Und wenn sie das nur selbst täten, wäre es erträglich; jetzt aber bringen sie den unschuldigen Seelen dauernd falsche Lehren bei, nicht wissend, dass sie doppeltes Gericht empfangen werden – sie selbst wie auch die, die auf sie hören)¹²².

Das Bild der Gegner, welches hier aufgezeichnet wird, lässt eindeutig erkennen, dass es sich hier um eine Menschengruppe handelt, die eine Irrlehre verbreiten. Der Verfasser charakterisiert den Inhalt dieser Irrlehre nicht näher, spricht aber mit aller Deutlichkeit davon, wie die eschatologische Zukunft der Falschverkünder aussehen wird. Βάσανος (Qual) und δισσή κρίσις (doppeltes Gericht) drohen als Folge ihres hiesigen Genusses. Die Tatsache, dass die Irrlehrer in Unkenntnis darüber bleiben, was mit ihnen im Endgericht passieren wird, darf natürlich nicht als ihre Entschuldigung verstanden werden. Es geht hier vielmehr um einen Vorwurf, der gegen sie gerichtet ist¹²³. Denn die griechische Formulierung ἐπιμένουσιν (sie verharren) kann darauf hindeuten, dass man sie zum rechten Glauben zu bekehren versuchte; diese Versuche aber erwiesen sich offenbar als vergeblich¹²⁴. Die Irrlehrer tragen also die volle Verantwortung für ihre Hartnäckigkeit und dürfen deshalb nicht entschuldigt werden. Der Verfasser wirft ihnen allerdings nicht nur ihr Verharren vor. Ihr hartnäckiges Verhalten „wäre noch zu tolerieren, wenn es auf sie selbst beschränkt

¹²¹ Vgl. ibidem, S. 208.

¹²² Ps-Clemens, *Epistula altera ad Corinthios* 10, 4-5. Die Übersetzung stammt von: Wengst, *Didache...*, S. 251-252.

¹²³ Vgl. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, S. 231.

¹²⁴ Vgl. ibidem.

wäre”¹²⁵. Viel schlimmer ist demzufolge das Faktum, dass die Falschverkünder hilflose Menschen zum Abfall vom wahren Glauben bringen. Eine solche Verhaltensweise ist nicht mehr zu akzeptieren. Wer andere von der richtigen Lehre ablenkt, der muss mit doppeltem Gericht rechnen. Der Verfasser setzt also bei der Verkündigung der δισση κρίσις offensichtlich zwei Aspekte voraus: die tiefgehende Hartnäckigkeit der Betroffenen sowie ihr aktives Engagement bei der systematischen und programmatischen Verbreitung einer antichristlichen Lehre. Dieses zweifache Kriterium geht mit Sicherheit auf das Neue Testament zurück. An diesem Kriterium orientiert sich nämlich der neutestamentliche Einsatz der Anathem-Begriffe.¹²⁶ Aus diesem Grund kann man erwarten, dass die in 2 Clem 10, 4f ins Auge gefassten Irrlehrer mit einem anathemähnlichen Ausdruck belegt werden. Dass die hier dargestellten Falschverkünder tatsächlich als anathematisiert zu betrachten sind, kann man folgendermaßen beweisen. Erstens weist die Stelle aus 2 Clem 10, 4f erhebliche Ähnlichkeit mit dem Ignatiusbrief an die Epheser 16, 2, wo vom ewigen Feuer als der Strafe für die Häretiker die Rede ist. Die Terminologie sowie die Wendungen, die in 2 Clem 10, 4f und Ephes 16, 2 begegnen, kommen einander sehr nahe. Der ignatianische Begriff κακή διδασκαλία, der in Ephes 16, 2 auftaucht, ähnelt in jeder Hinsicht dem Terminus κακοδιδασκαλέω, der in 2 Clem 10, 5 in seiner partizipialen Form κακοδιδασκαλοῦντες vorkommt. Der Kontext der Verwendung beider Ausdrücke scheint, ebenso gleich zu sein. Die Wendungen beziehen sich nämlich auf eine falsche Lehre, deren Verkünder von Gott bestraft werden. Es wird außerdem gleichermaßen an beiden Stellen hervorgehoben, dass nicht nur die Verbreiter einer falschen Botschaft mit dem ewigen Feuer bzw. mit dem doppelten Gericht rechnen müssen, sondern auch diejenigen, die auf sie hören. Diese Gründe lassen den Schluss ziehen, dass 2 Clem 10, 4f einen deutlichen Bezug auf Ephes 16, 2 nimmt. Da aber Ephes 16, 2 eindeutig an den Vorstellungsbereich des Anathems gebunden ist, kann man sagen, dass 2 Clem 10, 4f aufgrund seiner Verknüpfung mit Ephes 16, 2 ebenso „anathemrelevant“ sein muss. Zweitens ist darauf hinzuweisen, dass die Begriffe „Qual“ und „doppeltes Gericht“¹²⁷, welche in 2 Clem 10, 4-5 als Bezeichnung für die Strafe der Häretiker gebraucht werden, zweifellos die Idee der endgültigen Vernichtung der Irrlehrer durch Gott zum Ausdruck bringen¹²⁸. Die gleiche Bedeutung hat auch das paulinische Anathem sowie andere anathemähnliche Termini, die im Neuen Testament in Bezug auf die Falschverkünder verwendet werden. Diejenigen, denen doppeltes Gericht und

¹²⁵ Lindemann, *Die Clemensbriefe*, S. 231.

¹²⁶ Vgl. den Punkt 2 dieses Aufsatzes – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.

¹²⁷ Die Formulierung „doppeltes Gericht“ kann Zweifaches bedeuten. Entweder geht es um die Vorstellung von doppelter Strafe für die Häretiker, weil sie einerseits vom Glauben abgefallen sind und andererseits einen anderen Glauben öffentlich verbreiten; oder ist das Gericht doppelt, weil sowohl die Häretiker als auch ihre Zuhörer ihm unterworfen werden, vgl. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, S. 231-232.

¹²⁸ Vgl. Wengst, *Didache...*, S. 274.

große Qual droht, müssen demzufolge wohl als anathematisiert gelten. Drittens haben die Begriffe „doppeltes Gericht“ sowie „Qual“ in 2 Clem 10, 4f eindeutig eine Abschreckungsfunktion, die offenbar auf die Abgrenzung der schlechten und richtigen Lehre zielt. Alle κακοδιδασκαλοῦντες werden dem Zorn Gottes (doppeltem Gericht) preisgegeben, weil sie wohl wegen der Verbreitung von κακῇ διδασκαλίᾳ aus jeglicher Gemeinschaft mit Gott ausgegrenzt sind. Die Formulierung κακοδιδασκαλοῦντες legt demzufolge eine Grenzlinie fest zwischen denen, die doppeltes Gericht zu erwarten haben, und denen, die dieser vernichtenden Strafe nicht unterworfen werden. Diese Abgrenzungsfunktion, die der Verfasser von 2 Clem seinen auf die Häretiker bezogenen Begriffen beimisst, entspricht der Rolle, die alle neutestamentlichen Anathem-Termini haben. Aus diesen Gründen kann man schlussfolgern, dass 2 Clem 10, 4-5 an den Vorstellungsbereich des Anathems durchaus gebunden ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der so genannte zweite Klemensbrief und vor allem sein „anathemrelvanter“ Abschnitt die anhand der Analyse der anderen urchristlichen Texte gewonnenen Erkenntnisse zur Frage des Anathems eindeutig bestätigt. Er bezeugt mit aller Deutlichkeit, dass der Vorstellungsbereich, den Paulus mit seinem „anathema“ zum Ausdruck bringt, im 2. Jahrhundert immer noch mit dem neutestamentlichen gleichbedeutend ist und sich an denselben Kriterien orientiert. Die Terminologie, die der Verfasser von 2 Clem in Bezug auf „seine Gegner“ verwendet, liegt inhaltlich und theologisch auf der Linie des paulinischen Anathems. Die Tatsache, dass sich der Autor von 2 Clem etwas anderer Begrifflichkeit als die übrigen Verfasser bedient, bezeugt allerdings, dass es in der ältesten Kirche im Allgemeinen noch keine festen Regeln der Anathematisierungspraxis gab, sodass derselbe Aspekt, je nach Autor, mit unterschiedlicher Terminologie zum Ausdruck gebracht wurde.

6. Der Hirt des Hermas. Das umfangreiche Buch, welches unter dem Titel „Hirt“ bekannt ist, stellt ein sehr interessantes literarisches Werk dar. Sein Abfassungsort lässt sich recht gut bestimmen, wenn man die Tatsache bedenkt, dass fast alle topografischen Angaben, die das Buch macht, nach Rom führen. Es besteht kein Grund, diese Angaben für unglaubwürdig zu halten, sodass die ganze Fachliteratur übereinstimmend Rom als den Entstehungsort des Werkes identifiziert¹²⁹. Was die Abfassungszeit der Schrift anbelangt, kann man ihre Entstehung am sichersten zwischen 140 und 155 ansetzen¹³⁰. Das Problem der präzisen Festlegung der Abfassungszeit des Werkes ist damit allerdings nicht gelöst. Die Schwierigkeit liegt offenbar daran, dass der Text zu wenige genaue Hinweise liefert, um seine Datierung auf ein konkretes Jahr zu ermöglichen¹³¹.

¹²⁹ Vgl. N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991, 22-23; U. Körtner – M. Leutzsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, 135.

¹³⁰ Vgl. Brox, *Der Hirt des Hermas*, S. 25.

¹³¹ Mehr zum Problem der Datierung des Buches siehe: Körtner – Leutzsch, *Papiasfragmente*,

Der Verfasser des Buches bleibt ebenso mit Vielem ins Dunkel gehüllt. Er nennt sich Hermas und stellt sich als Freigelassener einer gewissen Frau namens Rhode vor¹³². Im Weiteren berichtet der Text, dass Hermas zu Reichtum gekommen war. Er besitzt ein Haus¹³³, vielleicht noch einen Acker und kann sich frei bewegen¹³⁴. Eine nähere Bestimmung der Person des Verfassers lässt sich leider nicht machen. Die in der Forschung gelegentlich geäußerte Vermutung, dass es sich bei Hermas um einen Handwerker oder Händler handle¹³⁵, dürfte vielleicht zutreffend sein, bleibt allerdings nur hypothetisch. Ebenso konnte die Auffassung, dass Hermas als Bruder des römischen Bischofs Pius zu identifizieren sei, nicht glaubwürdig begründet werden¹³⁶. Die Schrift gliedert sich in drei ungleiche Teile: fünf visiones, zwölf mandata, zehn similitudines. Die Vielfalt der im „Hirten“ angesprochenen Probleme lässt den Inhalt des Buches keineswegs in einem Satz vorstellen. Die Themen, die der Autor in den einzelnen Teilen des Werkes behandelt, kann man an dieser Stelle nur skizzenartig aufzeigen. Sie kreisen um Bußproblematik, ethische Fragen, Kirche als Gemeinschaft der Getauften sowie Eschatologie. Der Titel der Schrift erklärt sich daraus, dass ein in Gestalt eines Hirten auftretender Engel im großen Teil des Buches (Vis V bis Sim X) die dominierende Rolle spielt. Im Allgemeinen kann man sagen, dass „Der Hirt“ des Hermas eine wichtige Quelle für die Erkenntnis der Probleme der römischen Christen im 2. Jahrhundert darstellt.

Der Begriff „Fluch“ begegnet im „Hirten“ des Hermas an keiner Stelle. Das Problem der Falschverkündigung und der Falschverkünder wird allerdings in Mand XI behandelt, wo verschiedene praktische Kriterien aufgestellt werden, die bei der Unterscheidung der Pseudopropheten von den wahren Propheten Gottes helfen sollen. Die maßgeblichen Stellen, die für das Thema des Anathems zur näheren Untersuchung anstehen, finden sich in Mand XI 3 und Mand XI 17:

„αὐτὸς γὰρ κενὸς ὢν κενὰ καὶ ἀποκρίνεται κενοῖς· ὁ γὰρ ἐὰν ἐπερωτηθῇ, πρὸς τὸ κένωμα τοῦ ἀνθρώπου ἀποκρίνεται. τινὰ δὲ καὶ ῥήματα ἀληθῆ λαλεῖ· ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι, εἴ τινα δυνήσεται ῥῆξαι τῶν δικαίων” (Denn da er [=Pseudoprophet] selbst leer ist, antwortet er den Leeren auch Leeres. Was auch immer er gefragt wird, beantwortet er in Hinblick auf das Leere des Menschen. Auch einige wahre

S. 135ff.

¹³² Vgl. Hermas, *Pastor. Visio* I.

¹³³ Leutzsch verweist in diesem Zusammenhang auf die Anmerkung von Schöllgen, dass die in frühchristlichen Texten erwähnten „Häuser“ ebenso gut Mietwohnungen sein können, vgl. G. Schöllgen, *Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinde? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W.A. Meeks*, NTS 34 (1988) 74.

¹³⁴ Vgl. Hermas, *Pastor. Visio* III 6, 5.

¹³⁵ Vgl. Körtner – Leutzsch, *Papiasfragmente*, S. 132.

¹³⁶ Vgl. Brox, *Der Hirt des Hermas*, S. 15-16.

Worte sagt er; denn der Teufel erfüllt ihn mit seinem Geist, ob er vielleicht einen der Gerechten zu Fall bringen könne)¹³⁷;

„σὺ δὲ πίστευε τῷ πνεύματι τῷ ἐρχομένῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχοντι δύναμιν· τῷ δὲ πνεύματι τῷ ἐπιγείῳ καὶ κενῷ μηδὲν πίστευε, ὅτι ἐν αὐτῷ δύναμις οὐκ ἔστιν· ἀπὸ τοῦ διαβόλου γὰρ ἔρχεται (Du aber glaube dem Geist, der von Gott kommt und Kraft hat. Dem Geist, der von der Erde kommt und leer ist, glaube nicht. Denn er kommt vom Teufel)¹³⁸.

Zwei Begriffe scheinen, an diesen Stellen zentral zu sein: κενός (leer) und διάβολος (Teufel). Mit solchen Ausdrücken bezeichnet der Verfasser einen Bereich, in den die Pseudoprophetie und ihre Verkünder fallen. „Sie sind „leer“ von göttlichem (prophetischem) Geist“¹³⁹. Interessant ist dabei die Tatsache, dass der Autor darauf hinweist, dass die Lügenpropheten ab und zu auch Wahres verkündigen können. Eine solche Fähigkeit der Falschverkünder bringt der Verfasser allerdings mit dem teuflischen Geist in Verbindung und macht deutlich, dass die Pseudopropheten als Satansboten zu identifizieren sind. Ihr Ziel ist klar formuliert und beruht auf der Ablenkung der Gerechten von Wahrheit. Der Erlangung dieses Zieles dient die gerade erwähnte Tatsache, dass die Falschverkünder in der Lage sind, auch wahre Aussagen zu machen, um damit ihre Zuhörer zu täuschen. Der Aspekt der Täuschung und Tarnung der Pseudopropheten kommt bereits bei Paulus in 2Kor 11, 3-4 sowie 13-14 deutlich zum Ausdruck. Der Apostel spricht nämlich eindeutig davon, dass sich die Irrlehrer häufig als Boten Christi ausgeben und alles tun, um den faktischen satanischen Ursprung ihrer „Apostolizität“ zu verhüllen. Eine solche Verhaltensweise ist nach Paulus typisch für den Teufel, der sich oftmals als Engel des Lichts tarnt. Auf der gleichen Linie liegen offenbar die zitierten Stellen aus dem „Hirten“ des Hermas. Die Pseudopropheten stellen eine große und ernsthafte Bedrohung für die Christen dar, weil sie sich auf den ersten Blick von den wahren Propheten Gottes nicht unterscheiden. Aus diesem Grund bedient sich der Verfasser des „Hirten“ einer solchen Begrifflichkeit, die den wirklichen Ursprung der Falschverkünder eindeutig zum Ausdruck bringen könnte. Diesem Ziel der Entlarvung der Pseudopropheten dienen mit Sicherheit die Begriffe „leer“ und „Teufel“. Denn der erste Terminus besagt, dass die Irrlehrer keinen göttlichen Geist besitzen, der zweite präzisiert hingegen, von welchem Geist sie kommen, und verweist unmissverständlich auf den Satan. Die Gleichsetzung der Falschverkünder mit dem Teufel erinnert allerdings in jeder Hinsicht an die neutestamentliche Praxis, wo die Pseudopropheten als Satansboten gelten. Die Identifizierung der Irrlehrer mit dem teuflischen

¹³⁷ Hermas, *Pastor. Mandatum* XI 3.

¹³⁸ Ibidem XI 17. Die Übersetzung der beiden Zitate stammt von M. Leutzsch, in: Körtner – Leutzsch, *Papiasfragmente*, S. 229 und 233.

¹³⁹ Vgl. Brox, *Der Hirt des Hermas*, S. 254.

Bereich enthält aber die Verfluchung der Betroffenen und ist damit mit dem Wortfeld des paulinischen „anathema“ eng verbunden.¹⁴⁰ Die Tatsache, dass der Verfasser des „Hirten“ den Geist der Pseudopropheteie auf den Satan zurückgehen lässt, erscheint mir in diesem Zusammenhang hoch bedeutsam. Man kann nämlich mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass die Verbindung der Irrlehrer mit dem Teufel, die Hermas in seiner Schrift präsentiert, die gleiche Bedeutung und Funktion hat, wie das im Neuen Testament der Fall war. Denn die Gleichsetzung der Pseudopropheten mit dem Satan verweist zum einen darauf, dass die Irrlehrer nicht nur mit Gott und seinem Geist nichts zu tun haben, sondern auch mit ihm kämpfen, und stellt zum anderen klar, dass sie von allem Göttlichen getrennt sind. Dem Verfasser geht es demzufolge um eindeutige Abgrenzung der Falschverkünder, die dank der Identifizierung mit dem Teufel von der Gemeinde direkt als gefährliche Gegner erkannt werden konnten. Dem gleichen Ziel dient das paulinische Anathem, welches ebenso auf den satanischen Ursprung der Anathematisierten hinweist. Außerdem scheint sich die Verknüpfung der Pseudopropheten mit dem Teufel bei Hermas an dem zweifachen neutestamentlichen Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements“ gleichermaßen wie die anderen Schriften zu orientieren. Dass die Pseudopropheten tatsächlich aktiv und hartnäckig den Unglauben gegen Gott verbreiten, bestätigt die Aussage des Verfassers, dass sie die Gerechten zum Fall bringen wollen. Ihre Tätigkeit zielt also programmatisch auf die Vernichtung des göttlichen Bereiches. Deshalb sind sie als Satansboten bezeichnet und damit eindeutig mit dem Fluch belegt.

Die zwei kurzen Abschnitte, die im „Hirten“ des Hermas für die Anathemproblematik als wichtig erscheinen, bestätigen noch einmal, dass der Vorstellungsbereich des paulinischen Anathems in der ältesten Zeit der Kirche nicht unbekannt war. Die von Hermas gebrauchten Begriffe, die dem „anathema“ nahe kommen, weisen semantisch und theologisch durchaus Gemeinsamkeiten mit anderen anathemähnlichen Ausdrücken auf, die in den übrigen Schriften in Erscheinung treten. Die ins Auge gefassten Stellen lassen zwar keine neuen Züge dem Gesamtbild der Problematik hinzufügen, machen allerdings deutlich, dass das theologische Denken des Hermas zum Thema des Anathems sich an denselben Kriterien orientiert, die auch bei den anderen urkirchlichen Autoren im Bezug auf die Verfluchungspraxis eine wichtige Rolle spielten.

7. Der apokryphe Korintherbrief. Der apokryphe Korintherbrief, der in der Literatur auch als der dritte Korintherbrief (III Kor) bezeichnet wird, wurde zunächst als ein Bestandteil der fragmentarisch überlieferten Paulusakten angesehen.¹⁴¹ Dies geschah vor allem unter Berufung auf den im Jahre 1894

¹⁴⁰ Vgl. den Punkt 2 dieses Aufsatzes – VoxP 29 (2009) t. 53-54, 495-520.

¹⁴¹ Bei der Darstellung der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des apokryphen

entdeckten und 1904 publizierten koptischen Heidelberger Papyrus. Die Veröffentlichung des griechischen Papyrus Bodmer aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts hat allerdings erstmalig eine griechische Fassung des Textes bestätigt und eindeutig erwiesen, dass III Kor ursprünglich eine separate Schrift war, die erst sekundär mit den Acti Pauli verbunden wurde. Die Schrift ist auch in fünf, allerdings fragmentarischen, lateinischen Handschriften überliefert. Die Texte unterscheiden sich aber sehr in den verschiedenen Zeugen, sodass eine genaue Textrekonstruktion äußerst schwierig erscheint. Die Entstehung des Briefes wird in die Mitte des 2. Jahrhunderts datiert. Nähere Angaben über den Verfasser der Schrift sowie über den Abfassungsort lassen sich leider nicht machen.

III Kor stellt eine Antwort auf einen Fragebrief der Korinther dar, wo berichtet wird, dass die Gemeinde dringend den Apostel braucht, um sich gegen die Irrlehrer (wahrscheinlich die Gnostiker) zur Wehr zu setzen, welche behaupten, Gott sei nicht allmächtig, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, der Herr sei nicht ins Fleisch gekommen, auch nicht von Maria geboren¹⁴². Nach diesem Schreiben der Korinther kommt ein kurzes einleitendes Stück vor, wo erzählt wird, dass Paulus zurzeit in Philippi verweilt. Auf diese knappe Einleitung folgt der Antwortbrief des Apostels. Paulus versucht in seinem Schreiben, die Irrlehre zu widerlegen, indem er in komprimierter Form die wichtigsten Heilsereignisse darstellt und damit auf die nicht zu überbietende Heilsbedeutung Jesu Christi hinweist. Etwas genauer kommt er allerdings auf die Frage der Auferstehung des Fleisches zu sprechen und stellt anhand einer knappen Analyse der entsprechenden alttestamentlichen Perikopen klar, dass sich diejenigen, die die Auferstehung leugnen, im Irrtum befinden. Im Allgemeinen lässt sich der apokryphe Korintherbrief als eine antignostische Schrift bezeichnen, die darauf zielt, das Wachstum der sich ausbreitenden Häresie zu verhindern.

Die Anathemproblematik kommt im III Kor zweimal deutlich zum Ausdruck. Die Stellen, die in diesem Zusammenhang unter die Lupe genommen werden müssen, befinden sich in III Kor 19-21 und 36-39. Der Blick soll zunächst auf den ersten Abschnitt gelenkt werden. In III Kor 19-21 heißt es:

„ΟΥΚ ΕΙΣΙΝ ΟΥΝ ΤΕΚΝΑ ΔΙΚΕΟΣΥΝΗΣ ΑΛΛΑ ΤΕΚΝΑ ΟΡΓΗΣ ΟΙΤΕΙΝΕΣ ΤΗΝ <ΘΥ> ΠΡΟΝΟΙΑΝ ΑΝΑΚΟΠΤΟΥΣΕΙΝ ΛΕΓΟΝΤΕΣ ΜΗ ΕΙΝΑΙ ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ ΚΑΙ ΤΗΝ ΓΗΝ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΝ ΑΥΤΟΙΣ ΤΟΥ <ΠΡ> ΕΡΓΑ & ΚΑΤΗΡΑΜΕΝΗΝ ΓΑΡ ΤΟΥ ΟΦΕΩΣ ΠΙΣΤΙΝ ΕΧΟΥΣ<Ι> & ΟΥΣΤΙΝΑΣ ΑΠΟΤΡΕΠΕΣΘΕ ΚΑΙ ΑΠΟ ΤΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΕΙΑΣ ΑΥΤΩΝ ΑΠΟΦΕΥΓΕΤΕ”¹⁴³ (Sie sind also nicht Kinder

Korintherbriefes stütze ich mich auf: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1989, 197-198 und 209.

¹⁴² Vgl. den Brief der Korinther an Paulus 11-16 in: Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, S. 256.

¹⁴³ Ps-Paulus, *III Epistula ad Corinthios* 19-21. Der hier präsentierte griechische Text ist wörtlich

der Gerechtigkeit, sondern Kinder des Zorns, die sie die Vorsehung Gottes zurückstoßen, indem sie [fern vom Glauben] behaupten, Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist, seien nicht Werke des Vaters. [Sie selbst sind also Kinder des Zorns], denn sie haben den verfluchten Glauben der Schlange. Von denen wendet euch ab und vor ihrer Lehre fliehet)¹⁴⁴.

Die Charakterisierung der im zitierten Text dargestellten Irrlehrer erscheint mir für die Frage des Anathems in jeder Hinsicht als sehr interessant. Zunächst ist auf die Gleichsetzung der Falschverkünder mit „Kindern des Zorns“ (τέκνα ὀργῆς) einzugehen. Diese Formulierung, die bereits zu Anfang der behandelten Stelle in Erscheinung tritt, signalisiert nämlich mit aller Eindringlichkeit, dass die Häretiker mit dem vernichtenden Gericht Gottes zu rechnen haben. Denn der Begriff „Zorn“ (ὀργή) bedeutet nach dem biblischen Verständnis die Vernichtung durch Gott (Joh 3, 36; Röm 1, 18; Eph 2, 3). Die Falschverkünder, die als Kinder des Zornes charakterisiert werden, muss man demzufolge als zur endgültigen Destruktion verurteilt betrachten. Der Grund, warum ihnen eine solche harte Strafe verkündigt wird, liegt, nach der Auffassung des Autors, darin, dass sie eine falsche Lehre bringen, die als verfluchter Glaube der Schlange (κατηραμένη τοῦ ὄφεως πίστις) charakterisiert wird. In diesem knappen Ausdruck ist bereits eine Anathematisierung der Irrlehrer enthalten, die kaum schärfer oder eindeutiger formuliert werden könnte. Die Falschverkünder sind der Vernichtung durch Gott preisgegeben, weil sie durch das Faktum der Verbreitung einer satanischen Botschaft als verflucht gelten. Dass der Terminus „Schlange“ (ὄφις) an der zitierten Stelle den Teufel bezeichnet, darf nicht bezweifelt werden. Der Kontext des Abschnittes sowie die Terminologie, die stark an die biblische Begrifflichkeit gebunden zu sein scheint, verweisen eindeutig, dass „der verfluchte Glaube der Schlange“ den satanischen Ursprung haben muss. Das Wort κατηραμένη (verflucht), das im Text auftaucht, ist eine partizipiale Form von καταράομαι, dessen Wurzel auf den Begriff κατάρα zurückgeht. Der Terminus κατάρα ist allerdings mit ἄνθεμα gleichbedeutend, sodass man mit Sicherheit feststellen kann, dass „der verfluchte Glaube der Schlange“ als anathematisiert im paulinischen Sinne betrachtet werden muss. Dass eine solche Schlussfolgerung tatsächlich als richtig angenommen werden kann, bestätigt der Sachverhalt, dass diejenigen, die eine satanische Lehre verbreiten, zur Vernichtung durch Gott verurteilt sind. Verfluchung, Vernichtung, Zugehörigkeit zum Teufel sind Elemente, die sich im Neuen Testament auf den Vorstellungsbereich des Anathems beziehen. Die Tatsache, dass all diese Elemente in III Kor 19–21 auf einmal auftauchen, scheint, ein wichtiger Beleg für die urkirchliche Rezeption der neutestamentlichen Verfluchungspraxis zu sein. Die Anathematisierung, die im apokryphen Korintherbrief präsentiert wird, bezieht sich nämlich unmiss-

nach dem Papyrus Bodmer X zitiert, hrsg. M. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII*, Genf 1959, 33–45.

¹⁴⁴ Die deutsche Übersetzung stammt von W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, S. 233.

verständlich auf die Irrlehrer, die die Worte Jesu verfälschen¹⁴⁵. Ihr aktives Engagement und ihre Hartnäckigkeit bei der Verbreitung der falschen Lehre scheinen demzufolge, vom Verfasser des Briefes vorausgesetzt zu sein. Die Abgrenzungsfunktion kommt der Verfluchung sowohl im III Kor als auch im Neuen Testament eindeutig zu. Denn die Formulierung „sie sind nicht Kinder der Gerechtigkeit, sondern Kinder des Zorns“ hebt deutlich die Tatsache hervor, dass die Falschverkünder im Gegensatz zu Kindern der Gerechtigkeit zu einem Bereich gehören, der zur Destruktion verurteilt ist. Damit wird eine klare Grenzlinie zwischen den Rechtgläubigen und den Irrlehrern präzise festgelegt. Der Aspekt der Abgrenzung der Häretiker kommt allerdings deutlicher im zweiten von mir erwähnten Abschnitt der Schrift vor, der jetzt behandelt werden soll. In III Kor 36-39 heißt es:

„ΚΑΙ ΕΙ ΤΙΣ ΩΠΑΡΕΛΑΒΕ ΚΑΝΟΝΙ ΔΙΑ ΤΩΝ ΜΑΚΑΡΙΩΝ ΠΡΟΦΗΤΩΝ
ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ ΜΕΝΕΙ ΜΙΣΘΟΝ ΛΗΜΨΕΤΑΙ | ΕΙ
ΤΙΣ ΠΑΡΑΒΕΝΕΙ ΤΑΥΤΑ ΤΟ ΠΥ<Ρ> ΕΣΤΙ ΜΕΤ ΑΥΤΟΥ ...ΟΥ]ΤΩΣ
ΠΡΟΟΔΥΠΟΡ[]Μ Α]ΘΕΩΝ <ΑΝΘΩΝ> | ΟΙΤΙΝΕΣ ΤΕΚΝΗΜΑ ΤΑ
ΕΧΕΙΔΝΩΝ ΕΙΣΕΙΝ|ΟΥΣ ΑΠΟΤΡΕΠΕΣΘΕ ΕΝ ΤΗ ΤΟΥ <ΚΥ> ΔΥΝΑΜΕΙ”
(Und wer immer in dieser Regel, die er durch die seligen Propheten und das heilige Evangelium empfangen hat, bleibt, wird Lohn empfangen. Wer aber hiervon abweicht, Feuer gibt es für ihn und für die, welche darin vorangegangen sind, die da sind Menschen ohne Gott, Otterngezücht, von denen wendet euch ab in der Kraft des Herrn)¹⁴⁶.

Lohn (μισθός) und Feuer (πῦρ) stellen im zitierten Text zwei Bilder dar, die ein äußerstes Gegenteil zum Ausdruck bringen. Μισθός erinnert nämlich sofort an die evangelischen Aussagen über den Himmel, dem die Gerechten und Gütigen angehören werden.¹⁴⁷ Πῦρ hingegen wird im Neuen Testament häufig als Terminus für die Hölle, d.h. völlige Trennung von Gott, ewige Verdammnis, gebraucht.¹⁴⁸ Man kann aus dem Kontext der zitierten Stelle erschließen, dass der Verfasser den beiden Begriffen „Lohn“ und „Feuer“ die neutestamentliche Bedeutung beimisst. Ihm geht es nämlich eindeutig um eine klare Aussage darüber, welche Menschen Gott angehören und welche nicht. Es darf, nach der tiefen Überzeugung des Autors, keinen Zweifel daran geben, dass die Irrlehrer, die von dem einen Evangelium Jesu Christi abweichen, mit Gott nichts zu tun haben. Der Verfasser nennt sie ausdrücklich „Menschen ohne Gott, Otterngezücht“. Vor diesem Hintergrund muss man davon ausgehen, dass der Begriff „Feuer“, der den Falschlehrern als eschatologische Zukunft verkündet wird, eine Realität darstellt, die die endgültige Scheidung vom gött-

¹⁴⁵ Vgl. Ps-Paulus, *III Epistula ad Corinthios* 3.

¹⁴⁶ Ibidem 36-39 (vgl. die Anmerkung 145); die deutsche Übersetzung von W. Schneemelcher (*Neutestamentliche Apokryphen*, S. 233-234).

¹⁴⁷ Vgl. u. a. Mt 5, 12; Mk 9, 41; Lk 6, 23; 1Kor 9, 25; Phil 3, 14.

¹⁴⁸ Vgl. Mk 9, 43; Lk 3, 17; Joh 15, 6.

lichen Bereich zum Ausdruck bringt. Es muss also damit nichts anderes als die Hölle, die ewige Verdammnis gemeint sein. Ein ähnliches Bild vom unauslöschlichen Feuer, das den Irrlehrern als Folge ihrer Apostolizität droht, begegnet bei Ignatius an der von mir früher behandelten Stelle Ephes 16, 2. Die Schicksalsbestimmung der Falschverkünder zum Feuer setzt selbstverständlich ihre Anathematisierung voraus. Sie sind zur Vernichtung verurteilt. Der Verfasser des apokryphen Korintherbriefes will allerdings offenbar mit seiner Gegenüberstellung von „Lohn“ und „Feuer“ Klarheit schaffen und den wahren satanischen Ursprung der Pseudopropheten mit aller Eindringlichkeit entlarven. Die vom Autor verwendete Terminologie zielt demzufolge auf präzise Abgrenzung der falschen und wahren Lehre. Die Wahrheit einer Lehre soll an dem einen Evangelium Jesu sowie an dem Zeugnis der Propheten gemessen werden. Jeder, der etwas anderes bringt, hat mit dem wahren christlichen Glauben so wenig zu tun, wie der Himmel mit der Hölle wenig zu tun hat. Der Verfasser beschränkt sich allerdings nicht nur auf die präzise Abgrenzung der Irrlehrer von den Rechtgläubigen; er verweist auch darauf, wie man auf solche Menschen zu reagieren hat. Sowohl in III Kor 21 als auch in III Kor 39 wird klargestellt, dass die einzige Abwehrmaßnahme gegen die Falschverkünder die radikale Abwendung von ihnen ist. Damit liegt III Kor eindeutig auf der Linie der anderen urchristlichen Schriften. Campenhausen sieht allerdings an der Stelle III Kor 36-39 „Anfänge einer wirklichen Exkommunikationspraxis“¹⁴⁹. Über eine Exkommunikation, d.h. einen offiziellen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen, verliert aber der Text kein Wort. Der Verfasser exkommuniziert nämlich seine Gegner nicht, sondern er anathematisiert sie, d.h. er stellt fest, dass sich die ins Auge gefassten Irrlehrer bewusst und definitiv vom wahren Glauben abgewandt haben, indem sie anfangen, den verfluchten Glauben der Schlange zu verbreiten. Eine Exkommunikation, die nach dem neutestamentlichen Verständnis auf die Bekehrung des Betroffenen zielt, wäre hier fehl am Platze. Denn die Falschverkünder wollen sich nicht bekehren, sie wollen dem wahren Glauben nicht angehören. Ihr aktives Engagement und ihre Hartnäckigkeit bei der Verkündigung einer falschen Botschaft machen eine Exkommunikation sinnlos und bedürfen einer anderen Maßnahme, die die Verbreitung der Irrlehre verhindern könnte. Diesem Ziel dient offenbar nur das Anathem, das mit aller Deutlichkeit Klarheit schafft und präzise Grenzen des christlichen Glaubens festlegt. Die Terminologie, die der Verfasser des Briefes in Hinblick auf die Falschverkünder gebraucht, gehört ebenso nicht zur Exkommunikationsbegrifflichkeit, sondern ganz und gar zum Wortfeld des Anathems. Aus diesen Gründen erscheint mir die Auffassung von Campenhausen als unhaltbar und unüberzeugend.

Der apokryphe Korintherbrief hat sich als ein sehr interessanter Beitrag zur Frage der Anathemproblematik erwiesen. Sein Quellenwert besteht vor

¹⁴⁹ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953, 158.

allem darin, dass er als ein Musterbeispiel für die volle Rezeption der neutestamentlichen Anathematisierungspraxis gelten kann. Die „anathemrelevanten“ Abschnitte des Briefes beinhalten fast die ganze Fluchbegrifflichkeit, die im Neuen Testament sowie in anderen urchristlichen Schriften an verschiedenen Stellen verstreut ist. Man kann demzufolge sagen, dass der apokryphe Korintherbrief eine gewisse Sammlungsfunktion erfüllt, indem er alle terminologischen sowie inhaltlichen Aspekte der gesamten Anathemproblematik mit Hilfe von wenigen Sätzen eindeutig zum Ausdruck bringt.

8. Schlussbemerkungen. Die gebotenen Teiluntersuchungen der Schriften der Apostolischen Väter sowie die Analyse des apokryphen Korintherbriefes bezeugen, dass der Vorstellungsbereich des Anathems in der Urkirche durchaus bekannt war. Verfluchung, Zugehörigkeit des Verfluchten zur satanischen Sphäre und seine Vernichtung durch Gott im Endgericht waren die wesentlichsten konstitutiven Elemente des urkirchlichen Verständnisses des „anathema“. Dass ein solches Verständnis auf der neutestamentlichen Linie liegt, darf nicht bezweifelt werden. An vielen Stellen bezieht sich die von den Apostolischen Vätern verwendete Anathembegrifflichkeit auf die im Neuen Testament gebräuchliche Ausdrucksweise. Auch der Einsatz der Sanktion stimmt mit dem neutestamentlichen überein und zielt auf die klare Identifizierung derjenigen, die durch Verbreitung einer antichristlichen Lehre die Kirche Jesu hartnäckig und programmatisch beseitigen wollen, indem sie versuchen, die Christen zum Abfall vom wahren Glauben zu bringen. Das urkirchliche Anathem stellt demzufolge eine wirkungsvolle Abwehrmaßnahme gegen die Irrlehrer dar, weil sie mit aller Deutlichkeit die Verderblichkeit ihrer Thesen entlarvt und damit eine eindeutige Orientierungshilfe für die Christen bietet. Der Einsatz des Anathems ist also in erster Linie Ausdruck der echten Sorge um die Reinerhaltung des christlichen Glaubens sowie um das ewige Heil derer, die im Glauben gefährdet und für Verwirrung anfällig sind. Das Anathem macht nämlich auf unmissverständliche Weise deutlich, dass jede Lehre, die das eine Evangelium Jesu Christi verfälscht, satanischen Ursprung hat und deshalb als verdammnisbringend gelten muss. Es schafft Klarheit und verweist darauf, wo sich der göttliche und wo der teuflische Bereich befindet. Es wäre allerdings falsch zu behaupten, dass das urkirchliche Anathem eine intellektuelle Einengung der Christen bewirken und die Kirche zu einer geschlossenen Kaste der Menschen machen will, die die ganze Außenwelt ängstlich verfluchen und als satanisch bezeichnen. Das Anathem will auch nicht die theologische Reflexion des Glaubens und ihre Entwicklung hemmen. Es richtet sich ebenso nicht gegen diejenigen, die Zweifel im Glauben haben. Es geht also nicht um die Bildung einer „idealen“ Gruppe der Christen, die keine Fragen stellen, ihren Glauben nicht entwickeln und alles, was sich außerhalb der sichtbaren Kirche befindet, mit einem Fluch belegen. Eine solche Betrachtungsweise des urkirchlichen Anathems würde nämlich der in den Schriften der Apostolischen Väter dargestellten Praxis überhaupt nicht ent-

sprechen. Die urchristlichen Autoren wollen nämlich nicht gegen intellektuelle Entwicklung des Menschen oder gegen die menschliche Kultur eintreten. Sie verwerfen auch nicht die theologische Reflexion des Glaubens. Das Anathem wird auch nicht gegen die Zweifelnden gerichtet. Es geht nämlich beim Einsatz des Anathems vielmehr darum, eine Richtung der theologischen Entwicklung zu geben, eine klare Grenzlinie zwischen der göttlichen und satanischen Lehre festzulegen. Das Anathem will die Christen wirkungsvoll vor den Angriffen der Falschverkünder schützen und einen Bereich zeigen, wo die Reflexion über den Glauben nicht mehr eine Entwicklung, sondern einen Rückschritt bringt. Denn jede von den Apostolischen Vätern „anathematisierte“ Lehre beinhaltet eigentlich eine Beraubung der unterschiedlichen Aspekte der Lehre Jesu und trägt damit zu einer deutlichen Einengung des christlichen Glaubensgutes bei. Das Anathem versucht hingegen, die Defizite der Irrlehre zu formulieren und dient damit der Bewahrung der faszinierenden Vielfalt der verschiedenen Elemente des Glaubens an Jesus Christus.

Es bleibt noch, auf den terminologischen sowie formalen Aspekt der in den Schriften der Apostolischen Väter präsentierten Anathematisierungspraxis einzugehen. Es ist zunächst festzustellen, dass die von den urkirchlichen Autoren verwendete Fluchbegrifflichkeit sehr unterschiedlich ist. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass eine feste Ausdrucksweise in diesem Bereich noch nicht entstanden ist. Fluch, Satan, Gericht, Feuer und Sünde sind Termini, die in den Schriften der Apostolischen Väter als Bezeichnungen für das paulinische „anathema“ gebraucht werden. Eine wichtige Position nimmt hier der zweite Polykarpbrief an die Philipper ein, wo zum ersten Mal bei der Anathematisierung der Häretiker das Element der klaren Präsentation des Inhalts der Irrlehre und das Element ihrer Verfluchung in einem Satz begegnen. Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die Entwicklung des Anathems in der Urkirche keineswegs geradlinig verläuft. Die Vielzahl der Anathem-Begriffe sowie verschiedene Aspekte der Sanktion, die, je nach Autor unterschiedlich hervorgehoben werden, bezeugen, dass es noch keine festen Regeln der Anathematisierungspraxis gab. Das allgemeine Verständnis des Anathems, seines Bereiches und seiner Funktion ist allerdings bei jedem urchristlichen Verfasser gleich.

In der Einführung zu diesem Aufsatz wurde darauf hingewiesen, dass die Anathematisierungspraxis der Kirche in verschiedenen nichtkatholischen sowie teilweise auch in katholischen Kreisen häufig als eine billige Identifizierung der Andersdenkenden mit dem Satan charakterisiert und damit zu einer grotesken Form der kirchlichen Machtausübung gemacht wird. Der Einsatz des Anathems stehe demzufolge mit dem heilbringenden Auftrag der Kirche im Widerspruch. Denn es wird behauptet, die Katholische Kirche beschäftige sich dadurch eher mit der Verdammung der Menschen als mit ihrem Heil. Die Analyse der neutes-

tamentlichen Stellen sowie die Untersuchung der Schriften der Apostolischen Väter haben allerdings eindeutig das Gegenteil gezeigt und erwiesen, dass das Anathem nicht nur dem heilbringenden Auftrag der Kirche nicht widerspricht, sondern sogar im Dienst dieses Auftrages steht. „Anathema“ will nämlich, indem es mit aller Eindringlichkeit auf den satanischen Ursprung einer Irrlehre verweist, die Christen vor dem Abfall vom wahren Glauben an Christus schützen und damit vor der Gefahr, der ewigen Verdammnis anheim zu fallen. Es wird weder gegen die Zweifelnden noch gegen diejenigen, die die christliche Lehre nicht ausreichend kennen, eingesetzt. Nur die, die hartnäckig und aktiv gegen den Glauben an Jesus kämpfen wollen, haben mit dem Anathem zu rechnen. An keiner der von mir behandelten Stellen wird aber gesagt, dass die Anathematisierten automatisch als für ewig verdammt betrachtet werden müssen. Das Anathem macht zwar deutlich, dass sie sich auf dem teuflischen Weg befinden, der notwendigerweise zur ewigen Trennung von Gott führt; es stellt aber kein endgültiges Urteil dar, welches die Bekehrung der Betroffenen unmöglich machen würde. Das letzte Wort über den endgültigen Zustand der Anathematisierten wird nach dem Zeugnis der urchristlichen Literatur Gott selbst haben. Aus diesen Gründen scheint mir die Auffassung deren, die die kirchliche Anathematisierungspraxis als eine furchtbare Waffe gegen die unschuldigen Menschen identifizieren, an der wirklichen Bedeutung der Sanktion völlig vorbeizugehen. Das Anathem ist nämlich gerade Ausdruck der Sorge um die unschuldigen Menschen, die für die Angriffe des Bösen am anfälligsten sind. Manche Missbräuche, die es in Hinblick auf die Frage des Anathems im Verlauf der 2000jährigen Geschichte der Kirche gab, stellen keinen überzeugenden Beweis für die Verkehrtheit der ganzen Anathematisierungspraxis dar. Das Neue Testament und die Schriften der Apostolischen Väter bezeugen nämlich mit aller Eindeutigkeit, wie wichtig und sinnvoll der Einsatz des Anathems für die Reinerhaltung des Glaubens der werdenden Kirche war.

Der vorliegende Aufsatz hatte zum Ziel, die Anfänge des „anathema“ anhand der Analyse der entsprechenden neutestamentlichen Stellen sowie der Schriften der Apostolischen Väter zu beleuchten. Im ersten Punkt wurde der Versuch unternommen, die bisher in der Forschung gewonnen Erkenntnisse zur Frage des Anathems in einer komprimierten Form darzustellen. Die Ergebnisse dieser Darstellung haben erwiesen, dass die geschichtliche Behandlung des Problems in Hinblick auf die kirchliche vorkonziliare Anathematisierungspraxis ein wichtiges Forschungsdesiderat darstellt. Aus diesem Grund wurde der Blick im zweiten Punkt des Aufsatzes zunächst auf die neutestamentlichen Schriften gelenkt, damit man eventuelle Anhaltspunkte für die Sanktion in der ältesten Kirche untersuchen konnte. Diese Analyse hat eindeutig gezeigt, dass die Anathemproblematik in ihren Anfängen auf das Neue Testament zurückgeht. Es konnten auch anhand der Untersuchung der entsprechenden neutestamentlichen Stellen die Bedeutung und die Funktion des Anathems näher bestimmt werden. Im dritten Punkt des Aufsatzes ist auf die Anathemfrage in

den Schriften der Apostolischen Väter sowie im apokryphen Korintherbrief eingegangen. Die Teiluntersuchungen der maßgeblichen Quellen haben erwiesen, dass die Anathemproblematik den Apostolischen Vätern nicht unbekannt war. Die wesentlichen Elemente der Sanktion sind bei jedem urchristlichen Verfasser gleich, obwohl die verwendete Terminologie, je nach Autor, variiert. Als Schlussergebnis des Aufsatzes ist festzustellen, dass das Problem des Anathems bemerkenswert in der gesamten urchristlichen Literatur begegnet, sodass man ein gewisses einheitliches Bild von der Frage bekommen kann. Das urkirchliche Anathem, dem allerdings jegliche institutionellen Umrisse fehlen, kann man als Abwehrmaßnahme gegen die Häretiker definieren, die darauf zielt, falsche Lehren von dem wahren Evangelium Jesu Christi klar und eindeutig abzugrenzen. Diese knappe Begriffsbestimmung des Anathems darf als repräsentativ für die ganze urchristliche Zeit gelten. Die Frage, wie die Entwicklung der Sanktion in der gesamten vorkonziliaren Zeit verlief, bedarf allerdings noch einer weiteren Untersuchung.

ANATEMA W PISMACH OJCÓW APOSTOLSKICH I APOKRYFICZNYM III LIŚCIE DO KORYNTIAN

(Streszczenie)

Szczegółowa analiza pism Ojców Apostolskich oraz tzw. Trzeciego Listu do Koryntian pozwala wysunąć wniosek, że rozumienie anatemy w Kościele pierwotnym w zasadniczych punktach pokrywa się z nowotestamentalnym pojmowaniem tego problemu. Podobnie jak w Nowym Testamencie anatema stanowiła w Kościele pierwotnym formę stanowczej obrony przed głosicielami nieortodoksyjnych doktryn, identyfikowanymi przez Ojców Apostolskich jako wysłannicy Szatana. Anatema, demaskująca jednoznacznie fałszywych apostołów i ich przekłętą naukę, była z jednej strony wyrazem troski o zachowanie czystości wiary, z drugiej strony, odgraniczając jasno ortodoksję od herezji, niosła pomoc tym, którzy łatwo mogli zagubić się w gąszczu wciąż powstających doktryn i interpretacji teologicznych. Anatema była linią, kreślącą granicę między obszarem boskim i diabelskim; zwracała uwagę na fakt, że każda błędna teologia bierze swoje źródło z szatańskiej inspiracji. Użycie anatemy przez pierwszych chrześcijan podporządkowane jest zatem w całej pełni nowotestamentalnemu kryterium i odnosi się do tych ludzi, którzy w sposób programowy i zatwardziały angażują się w rozprzestrzenianie antychrześcijańskich doktryn po to, aby odciągnąć wierzących od zdrowej i jedynej nauki Chrystusa. Należy przy tym jednak zwrócić uwagę na istotny fakt, że anatema, denuncjująca poważne błędy teologiczne, nie miała w Kościele pierwotnym na celu hamowania rozwoju teologicznej refleksji nad wiarą czy też tworzenia z wierzących „grupy idealnych chrześcijan” nie zadających sobie żadnych trudnych pytań teologicznych. Anatema nie miała bowiem za zadanie negować konieczności intelektualnego zgłębiania zbawczej nauki Ewangelii, ale zwracała uwagę na obszary, gdzie refleksja teologiczna zamiast

rozwoju i postępu przynosiła cofnięcie i zubożenie. Tym samym wyznaczała anatemą swoje ramy, które nie były bynajmniej znamieniem ograniczenia w uprawianiu teologii, ale które paradoksalnie to ograniczenie piętnowały, demaskując i „przeklinając” doktryny teologiczne, przynoszące ze sobą znaczne zawężenie ortodoksyjnego rozumienia chrześcijańskich dogmatów.

Ks. Brunon ZGRAJA
(Opole, UO)

APETH W PRZEKAZACH PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKICH **Zarys zagadnienia**

Ἀρετή¹ należy do tych pojęć etyki, które na przestrzeni wieków stało się naturalnym wątkiem greckiej kultury. Wraz z przemianami zachodzącymi w życiu gospodarczym, społecznym, politycznym i kulturalnym starożytnej Grecji, treść tego terminu podlegała różnym modyfikacjom znaczeniowym.

Termin *arete* występuje już w pierwszych zabytkach piśmiennictwa greckiego, a zarazem i europejskiego, a mianowicie w *Iliadzie* i *Odysei* Homera, którego działalność przypada na VIII w. prz. Chrystusem². Jego dzieła opisują życie arystokracji rodowej³, określanej mianem ἄριστοι⁴, współzawodniczącej o wieniec najwyższej *arete*⁵. W eposach Homera, zwłaszcza w *Iliadzie*,

¹ Termin ten w dalszej części artykułu będzie występował w transkrypcji polskiej jako *arete*, zaś jego l. mn. – ἄρεται jako *aretai*.

² Datowanie obu eposów na ten okres jest dzisiaj prawie powszechnie przyjęte, chociaż nie brak uczonych, którzy są skłonni czas powstania *Iliady* przesunąć na 2. poł. IX w. prz. Chr., por. K. Kumaniecki – J. Mańkowski, *Homer*, Warszawa 1974, 7; R. Turasiewicz, *Homer i jego świat*, Kraków 1971, 3. Z kolei J.A. Davidson (*A Companion to Homer*, ed. A.J.B. Wace – F.H. Stubbings, London 1962, 259) twierdzi, że *Iliada* powstała pod koniec VIII, a *Odysea* na początku VII wieku.

³ Por. E.T. Findey, *The World of Odysseus*, New York 1954, 119.

⁴ Terminem ἄριστος – najlepszy, używanym w liczbie mnogiej, określano arystokrację rodową, por. E. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*. *Z badań nad historią myśli greckiej*, „Etyka” 10 (1972) 62; W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, 38. *Iliada* w przeciwieństwie do *Odysei* nie jest pod tym względem konsekwentna, zob. Homerus, *Ilias* I 245nn. Wyraża ona bowiem przez superlativus ἄριστος (tamże VI 78) najwyższy stopień osiągnięcia *arete*. Zdaniem W. Wróblewskiego (*Pojęcie aristos i arete w poematach Homera*, „Eos” 60:1972, 21), użycie superlatywu ἄριστος w odniesieniu do osób, sugerowałoby, że wyróżniały się one w sposób szczególny.

⁵ Por. A.W.H. Adkins, *Merit and responsibility. A study in Greek values*, Oxford 1969, 30; Jaeger, *Paideia*, s. 35. Zdaniem niektórych uczonych, zwłaszcza W. Jaegera (tamże, s. 38), należy szukać związku słowa ἄριστος – najlepszy z wyrazem *arete*. Pogląd ten potwierdza, zwracając zarazem uwagę na związek etymologiczny tych terminów D. Gromska (*Wstęp*, w: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. LVIII) a zwłaszcza H. Frisk („Ἀριστος, w: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Heidelberg 1954, 140: „Als verwandte kommen in erster Linie in Betracht das Parfix *ari-* und das Nomen *arete*”. A. Krokiewicz (*Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, 115-116) jest zdania, że *arete* „nie tylko można łączyć z wyrazem *areskein* tudzież z wyrazem *aristos*, ale trzeba do nich jeszcze dodać wyraz *aresthai* (osiągnąć, uzyskać), bo dopiero wtedy zaczynają się rysować główne (bynajmniej nie wszystkie!) skojarzenia znaczeniowe

arete jest związana ze znakomitością rodu oraz z posiadaniem majątku⁶ i oznacza przede wszystkim: męstwo, sumę sprawności, siły, zręczności, dzielności wojownika czy zapaśnika⁷. Według A. Krokiewicza, *arete* jako „cnota siły fizycznej” pozostaje w zasadniczym związku z natchnionym zapałem – tzw. „wielkim sercem” (μέγας θυμός), które mając zasoby wolitywno-uczuciowej siły, wyzwala w człowieku zryw twórczego zapału i objawia tym samym *arete* w różnym stopniu jej doskonałości. Natchniony zapał podnosi także bohatera w chwilach szczytowego zapału do rzędu bogów, nie zapewniając mu jednak przy tym trwałej boskości⁸.

Homerowa *arete* nie jest jednak etycznie „oszlifowana” na podobieństwo późniejszych, filozoficznych cnót greckich. Cechuje ją bowiem z jednej strony odwaga przed śmiercią, otwartość i szczerość, a z drugiej – pycha, egoizm, gniew oraz okrucieństwo⁹. Nie posiada ona jeszcze, jak chcą niektórzy, charakteru moralnego¹⁰. W wymiarze społecznym, *arete* to „cnota siły fizycznej”, która w okresie wędrówek ludów i ciągłych zmagania o utrwalenie władzy, była jedyną gwarancją zapewniającą społeczności bezpieczeństwo¹¹, zaś w wymiarze indywidualnym – stanowiła źródło szczęścia, przejawiającego się w szeroko pojętym pierwszeństwie¹². Wyróżnienie przez Homera obok serca także i umysłu, każe mu w pojęciu *arete* widzieć także pewne właściwości umysłowe, a mianowicie: mądre słowa i celne rady¹³. W treści pojęcia *arete*, jako ide-

greckiej *cnoty*, a mianowicie – z tym co się podoba, co jest najlepsze i co nie chybia celu, lecz go osiąga w zwyczajnym wysiłku”. Na taki sens *arete* wskazuje też Adkins (*Merit and responsibility*, s. 225): „*arete* has always commended the ability to produce certain results”.

⁶ Prosty człowiek, jak sługa lub niewolnik, nie posiada *arete*, por. Jaeger, *Paideia*, s. 37; Homerus, *Ilias* XVII 322.

⁷ Por. *Ilias* XX 411; XV 642. Tak rozumiane pojęcie *arete* nabywa swój sens przez odniesienie do greckiego obrazu bohatera, nie mającego innego *telos* poza konfliktem. Bohater pokonuje swoich wrogów, *arete* zaś jest jego wyposażeniem, por. S. Hauerwas – Ch. Pinches, *Chrześcijańskie widzenie cnoty*, tłum. A. Bronk – B. Matuszczyk, RF 41 (1993) z. 2, 32.

⁸ Por. Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 114-117; Homerus, dz. cyt. V, 438, 459; VI, 200; XVI, 705; XXI, 227; tenże, *Odyseja* XI, 601 nn.

⁹ Por. Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 119.

¹⁰ Zwolennikiem takiej treści *arete* jest W. Jaeger (*Paideia*, s. 38), który odnosi rzeczownik *vóoc* do *arete*. Warto tu zaznaczyć, że moralnego znaczenia nabiera ten termin dopiero w 2. poł. V w. prz. Chr. Tak sądzi G. Buchholz (*Die homerischen Realien*, III/2, Leipzig 1885, 123): „Von einer späteren Bedeutung <Tugend> im moralischen Sinne tritt bei Homer nicht einmal ein schwaches Symptom hervor”. Na temat terminologii etycznej u Homera por. M. Hoffman, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und alten Elegiken und Jambographie*, Tübingen 1914; N. Hartmann, *Menschliche Wertbegriffe bei Homer (agathos, esthlos und benachtare Ausdrücke)*, Hamburg 1954, 34; A. Carraminana Perez, *Breve análisis de una virtud homérica: la areté*, Barcelona 1969, 19-33; H. Oakeley, *Greek ethical thought from Homer to the Stoics*, Oxford 1950, 78.

¹¹ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 22, 38.

¹² Por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 42; Homerus, *Ilias* VI 208.

¹³ Por. Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 117; Homerus, *Ilias* X 244; IX 443.

ału, mieszczą się również takie elementy, jak harmonijny rozwój władz duszy i ciała, okazały sposób życia i wytworność obyczaju¹⁴. Miarą tak pojętej *arete* jest społeczne uznanie¹⁵. Zdaniem A. MacIntyre'a, w wierszach homeryckich *arete* jest cechą, której nabycie umożliwia danej osobie wykonywanie tego, czego wymaga od niej określona rola społeczna¹⁶. Według Homera, *arete* nie można zdobyć własnymi siłami, lecz spoczywa ona w rękach Dzeusa, który decyduje o tym, komu jej udzielić, a komu odebrać¹⁷.

Homerycka *arete* jest również używana na oznaczenie takich zalet jak: moc, dzielność i potęgą bogów¹⁸, odwaga i chyżość rasowych koni¹⁹, doskonałość nóg²⁰ oraz na określenie szczęścia²¹.

Hezjod (VIII-VII w. prz. Chr.) – rówieśnik Homera, używa terminu *arete* zarówno na oznaczenie osobistej sprawności, jak i jej skutków: zamożności, powodzenia i uznania²². Podkreśla on przy tym, że jedyną drogą do jej uzyskania jest wytrwała praca²³ i nauka²⁴. Występująca u niego *arete* nie posiada cech arystokratyczno – rycerskiego ideału, lecz odnosi się raczej do człowieka pracy. W miejsce współzawodnictwa o wieniec najwyższej *arete*, pojawia się ciche, lecz wytrwałe współzawodnictwo w pracy, przynoszące owoc w postaci skromnego dostatku²⁵. Zdaniem W. Jaegera, u Hezjoda widoczny jest następujący porządek: praca – bogactwo – *arete*²⁶.

W związku z sytuacją wewnętrzną Grecji²⁷, nastąpiło poszerzenie treści pojęcia *arete* i nadanie jej przez **Tyrtajosa** (VII w. prz. Chr.) „politycznej in-

¹⁴ Por. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*, s. 62-63. Ponieważ Grecy nie uznawali przedziału między osobowością duchową a fizyczną, rozciągała się *arete* na te obydwie sfery życia i oznaczała tak fizyczną, jak i duchową sprawność, zob. R. Turasiewicz, *Studia nad pojęciem „kalos kagathos”*, ZNUJ 41 (1980) 14; W. Marg, *Der Charakter in der Sprache in der frühgriechischen Dichtung*, Darmstadt 1967, 8; R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoi*, Kraków 1975, 19.

¹⁵ Por. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*, s. 64.

¹⁶ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. i wstęp A. Chmielewski, przekł. przejrzał J. Hołówka, Warszawa 1996, 332.

¹⁷ Por. Homerus, *Ilias* XX 242.

¹⁸ Por. tamże IX 498.

¹⁹ Por. tamże XXII 276; zob. Plato, *Respublica* IV 335b, gdzie mowa jest o *arete* psów i koni, która czyni je sprawnymi; por. U. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, II, Berlin 1961, 220.

²⁰ Por. Homerus, *Ilias* XX 498.

²¹ Por. H.G. Link – A. Ringwald, *Virtue*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown, Exeter 1978, t. III, 925: „The extraordinarily wide variety of uses to which this world can be put also extends to good fortune” (Homerus, *Odyseja* XIII 45).

²² Por. Hesiodus, *Opera et dies* 311.

²³ Por. tamże 286nn i 290nn.

²⁴ Nauczyć *arete* może drugi człowiek, por. tamże 293; Jaeger, *Paideia*, s. 101.

²⁵ Por. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*, s. 73.

²⁶ Por. Jaeger, *Paideia*, s. 444.

²⁷ Chodzi o wystąpienia przeciwko arystokracji, mające na celu osłabienie jej pozycji, por. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1996, 143.

terpretacji”²⁸. Oznacza ona teraz odwagę i walory bojowe żołnierza, walczącego w obronie ojczyzny, przez co staje się zarazem gwarancją sławy za życia i po śmierci²⁹. Jawi się ona jako dotyczący wszystkich, obowiązek miłości ojczyzny, połączony z męstwem w obliczu wroga, i to aż do ofiary z życia³⁰. Tak rozumiana *arete*, będąca rezultatem wychowania spartańskiego³¹, według J. P. Vernanta, jest ściśle zespolona z σωφροσύνη – poczuciem umiaru i zdyscyplinowania³².

Nośnikiem nowych treści w pojęciu *arete*, czego wyrazicielem staje się **Teognis** (VI w. prz. Chr.), była z pewnością sytuacja polityczna, która zmusiła arystokrację, tracącą monopol na posiadanie majątku, do określenia swojego miejsca w społeczeństwie³³. Pojęcie *arete* zaczyna służyć teraz obronie wartości, którym spychana na margines życia społeczno – politycznego arystokracja, usiłuje nadać znaczenie przymiotów moralnych, niezbędnych do posiadania i sprawowania władzy³⁴.

Dalsze przemiany polityczne, a mianowicie powstanie ustroju republikańskiego oraz ekspansja Greków na Wschód i na Zachód, otworzyły drogę do rozważań teoretycznych – filozofii³⁵, w której *arete* otrzymuje nowe treści.

Pierwszym filozofem, który wyszedł poza dotychczasowy sposób myślenia filozofów Grecji, był **Demokryt** (460-360 prz. Chr.)³⁶. Zajmował się on nie tylko zagadnieniami przyrody, ale i problematyką moralną³⁷, w tym także pojęciem *arete*³⁸. W jego systemie filozoficznym, *arete* była spójnią umysłu i ser-

²⁸ Por. W. Jaeger, *Tyrtaios über die wahre Arete*, Berlin 1932, 537-568.

²⁹ Por. J. Danielewicz, *Liryka starożytnej Grecji*, Warszawa-Poznań 1996, 100-101.

³⁰ Por. Jaeger, *Paideia*, s. 133.

³¹ Por. W. den Boer, *Laconian Studies*, Amsterdam 1954, 238-298; Marrou, *Historia wychowania*, s. 45-59.

³² Por. J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996, 78. Analizę terminu σωφροσύνη przedstawił H. North w pracy: *Sophrosyne, self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, New York 1996.

³³ Por. Heza, *Kryzys arystokratycznego pojęcia „arete”*, s. 74.

³⁴ Por. W. Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, Warszawa – Poznań 1972, 11.

³⁵ Por. E. Zeller – R. Mondolfo, *La filozofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, t. 1, Firenze 1977, 174-175.

³⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, 51.

³⁷ R. Philippson (*Demokritis Sittensprüche „Hermes”* 59:1924, 390), S. Luria (*Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit*, Berlin 1961, 14) oraz A. Krokiewicz (*Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, 195nn) głoszą pogląd, że Demokryt jako pierwszy stworzył system filozoficznej etyki. Całościowej oceny jego etyki dokonał E. Rindone, *Rivalutazione dell etica Democrita*, „Aquinas” 18 (1975) 335-357.

³⁸ Arystoteles (*Metaphysica* 1078b) stwierdza, że spośród filozofów przyrody jedynie Demokryt zajmował się cnotami. Diogenes Laertius (*Vitae philosophorum* IX 46) wymienia dwa zbiory pism, z których jeden nosi tytuł Περὶ ἀνδρα θαρτῖας ἢ περὶ ἀρετῆς, co świadczy o zajmowaniu się terminem *arete*. Autentyczność jednak wielu fragmentów tego dzieła odnoszących się do spraw moralnych budzi wątpliwości. Wartość i proveniencję dyskusyjnych fragmentów omówił W. Ronde (w: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2, Cambridge 1967, 489). Ogół uczonych

ca, a jej istota polegała na osiągnięciu wysokiego stopnia posłuszeństwa wobec umysłu, obdarzonego nieomylną wiedzą etyczną³⁹. Zdaniem K. Nareckiego, myślenie (λογισμοί) więc i jego słowna ekspresja (λόγοι), będące owocem poznania powstałego z pomocą „rozumu” (λόγος), prowadzą konsekwentnie do osiągnięcia *arete* i do bycia dobrym przez całe życie⁴⁰. *Arete* Abderyty można więc uznać za określoną normę, którą można poznać, i według której człowiek powinien żyć, aby zaniechał zła, uważając je za nieodpowiednie dla swojej natury i za coś szkodliwego ze społecznego punktu widzenia⁴¹. Ważną rolę w kształtowaniu *arete* przypisuje Demokryt pracy, jak również wysiłkowi, które muszą być podejmowane dobrowolnie i nieprzerwanie⁴². Podstawowym jednak warunkiem zapewniającym osiągnięcie *arete* jest nauka, bazująca na wrodzonych zdolnościach. Demokryt zaleca, aby była ona podejmowana we wczesnym okresie. Radzi też, ażeby w procesie nabywania *arete* stosowano zawsze zachętę i namowę, a dopiero w ostateczności przymus⁴³.

Nowe oblicze *arete* nadali sofisci, a szczególnie **Protagoras** i Gorgiasz⁴⁴. Zdaniem R. Turasiewicza, jako jedyni spośród sofistów przejawiali oni zainteresowania moralnością⁴⁵, a ich wysiłki myślowe były odpowiedzią na potrzeby społeczeństwa⁴⁶. Według G. Realego⁴⁷, to powiązanie filozofii z zapotrzebowaniem społecznym jest między innymi potwierdzeniem, że w owym czasie zachwiane już było przekonanie wiążące *arete* z pochodzeniem. Zdaniem A. W. H. Adkinsa, Protagoras używa zamiennie wyrażen *arete* i τέχνη (umiejętności techniczne), przez co prowadzi do utożsamienia *arete* z τέχνη⁴⁸. Bez wątpienia jednak wszystkie τέχναι są podporządkowane *arete*⁴⁹, którą Protagoras rozu-

przyjmuje jednak te fragmenty bez zastrzeżeń, np. wydawcy fragmentów: H. Diels – W. Krauz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1934-1947 (dalej cyt.: *Vorsokratiker*)

³⁹ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, 236-237.

⁴⁰ Por. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, 293.

⁴¹ Por. W. Wróblewski, *Pojęcie arete w 2. poł. V wieku p.n.e.: Protagoras – Gorgiasz – Demokryt*, Toruń 1979, 165.

⁴² Por. Democritus, *Fragmentum B 179, 240, 241*, tłum. B. Kupis w: W.F. Asmus, *Demokryt. Wybór fragmentów i świadectw starożytnych o Demokrycie*, Warszawa 1961, 143 i 145.

⁴³ Por. Democritus, *Fragmentum B 179, 183, 181*, w: Asmus, *Demokryt*, s. 143.

⁴⁴ Por. J. Kube, *TEXNH und APETH. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969. Poglądu przeciwnego, który głosił O. Gigon (*Studien zur antiken Philosophie*, Berlin 1972, 140) nie potwierdziły badania, które przeprowadzili: A. Levi (*The Ethical and Social Thought of Protagoras*, „Mind” 49:1940, 284-302), G.B. Kerfard (*Protagoras Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato*, JHS 73:1953, 42-45) i A.W.H. Adkins (Ἀρετή, τέχνη. *Democracy and Sophists: Prot. 316 b-328d*, JHS 93:1973, 3-12).

⁴⁵ Por. R. Turasiewicz, *Sofista Gorgiasz w kręgu wielkomocarstwowej polityki Aten*, „Meander” 25 (1970) 306.

⁴⁶ Por. P. Serini, *Storia del pensiero greco*, Torino 1951, 177.

⁴⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, 239.

⁴⁸ Por. Adkins, Ἀρετή, τέχνη, s. 6.

⁴⁹ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 25.

mie jako wrodzoną człowiekowi zdolność (δύναμις). Samą *arete*, jako jedną zdolność, tworzą poszczególne części δύναμις, odpowiedzialne za realizację czynów sprawiedliwych, mężnych, mądrych i umiarkowanych⁵⁰. Wydaje się więc, że *arete* u Protagorasa jest pojęciem złożonym, na które składa się: mądrość, umiarkowanie, sprawiedliwość, pobożność i męstwo. Wszystkie te zalety mają służyć jednemu celowi, jakim jest trwałość państwa⁵¹. Protagoras uważa *arete* przede wszystkim za dar bogów, co zdaniem W. Nestlego, pozwala ją także rozumieć jako zespół pewnych dyspozycji⁵². Nie przekreśla to jednak udziału innych czynników warunkujących powstanie *arete*, jakimi są nauczanie i ćwiczenie⁵³, co dopuszcza możliwość posiadania *arete* przez wszystkich ludzi, kwalifikującą ich zarazem do życia społecznego i politycznego. Skuteczne jednak uczestnictwo w życiu politycznym wymaga ciągłej edukacji⁵⁴. Protagoras wskazuje też na możliwość stosowania kary w procesie edukacji, jako środka do nabycia *arete*⁵⁵.

Zdaniem sofisty **Gorgiasza** (484-375 prz. Chr.), *arete* uzależniona jest od płci, wieku i stanu społecznego⁵⁶. *Arete* mężczyzny pojmuję on jako zdolność do zajmowania się sprawami państwa, z równoczesnym wyświadczeniem przysługi przyjaciołom, szkodzeniem nieprzyjaciołom i strzeżeniem samego siebie przed szkodą⁵⁷. *Arete* kobiety natomiast przejawia się w sprawnym prowadzeniu gospodarstwa, w dbałości o dom i w podporządkowaniu się mężowi⁵⁸. Gorgiasz przypisuje *arete* jako niezbędny warunek wykonywania każdego dzieła, każdej ludzkiej czynności, w zależności od jej rodzaju, a także wie-

⁵⁰ Por. D. Savan, *Self-predication in Protagoras 330-331*, „Phronesis” 9 (1964) 132; D. Mansperger, *Physis bei Platon*, Berlin 1969, 194.

⁵¹ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 72-73. *Arete*, jako zespół aktualizujących się zalet, ma stać u źródeł postępowania ludu, który posiada coraz większy udział w kierowaniu państwem. Takie rozumienie *arete* potwierdza zależność sofistycznej etyki od warunków społeczno – politycznych.

⁵² Por. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, 296.

⁵³ Por. A. Bayonas, *L'art politique d'après Protagoras*, „Revue Philosophique” 157 (1967) 43-58. Utożsamianie *arete* z τέχνη, które są przedmiotem nauczania, zob. F. Heinemann, *Eine vorplatonische Theorie der „technē”*, „Museum Helveticum” 18 (1961) z. 2, 105: „Jede Technē ist lehrbar; nur was sich an einem andern als Lehgegenstand übermitteln lässt, hat Anspruch auf den Namen Technē”, warunkuje ten proces także w odniesieniu do *arete*.

⁵⁴ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 29-30.

⁵⁵ Por. *Vorsokratiker*, II, 323d-324a. W. Jaeger (*Paideia*, s. 322) twierdzi, że Protagoras głosi w ten sposób nową teorię kary jako środka do poprawy złoczyńcy.

⁵⁶ Por. Plato, *Meno* 71e-72a.

⁵⁷ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 120. Stanowisko takie jest typowe dla epoki Gorgiasza i świadczy o znaczeniu przynależności do danej grupy.

⁵⁸ Wprawdzie o *arete* kobiety mówi już Homer (*Odyssea* II 206; XVIII 251), to jednak po raz pierwszy została ona określona u Gorgiasza. Następny krok w tym kierunku zrobił Platon w *Polityku*, gdzie przyznał kobiecie tę samą *arete*, co mężczyźnie, podkreślając czysto zewnętrzną, fizyczną różnicę, por. W. Wróblewski, *Arystokracja Platona*, Warszawa – Poznań 1972, 83.

ku człowieka⁵⁹. Wielokrotnie zaznacza też, że zdobywanie *arete* jest procesem trwającym przez całe życie i wymaga wielkiego wysiłku. Ale to właśnie dzięki niej człowiek zyskuje cześć⁶⁰.

Zdaniem innego sofisty, **Prodikosa** (470/460-404 prz. Chr.), *arete* to wiedza o sobie samym, która stanowi zarazem warunek konieczny do tego, aby zgodnie z nią móc poprawnie używać wszystkich rzeczy⁶¹. *Arete* tak rozumiana jest owocem pracy i cierpienia⁶².

Odmienny pogląd wyznaje **Hippiasz** (V w. prz. Chr.), którego *arete* stanowi wiedzę całkowitą o otaczającej nas rzeczywistości i określa wszystko, co dobre i złe. W wyniku z kolei poznania istoty natury, człowiek, jego zdaniem, zyskuje mądrość⁶³.

Nowy model *arete*, nie uwarunkowany czynnikami zewnętrznymi, stworzył **Sokrates** (469-399 prz. Chr.)⁶⁴. Według G. Realego⁶⁵, *arete* Sokratesa nie jest zwykłym dostosowaniem się do obyczajów, zwyczajów, czy ogólnie uznanych przekonań. Wiąże się ona z koncepcją duszy ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), którą ujmował on jako świadome i rozumne „ja”⁶⁶. Sama natomiast *arete*, która w pełni urzeczywistnia tę świadomość i rozumność⁶⁷, jest wiedzą⁶⁸ i poznaniem⁶⁹. Jest

⁵⁹ Por. Plato *Meno* 72a 1-5.

⁶⁰ Por. Wróblewski, *Pojęcie aristos i arete*, s. 129.

⁶¹ Por. J. Czerwińska, *Koncepcja arete w ujęciu sofistów i Tukididesa*, „Meander” 41 (1986) 213.

⁶² W *Memorabiliach* (II 21-34) Ksenofonta zachował się tzw. mit o „Heraklesie na rozdrożu”, w którym Prodikos przedstawił swój punkt widzenia na to, w jaki sposób można osiągnąć *arete* i szczęście. W wielu opracowaniach, tak polskojęzycznych (Czerwińska, *Koncepcja arete*, s. 214; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, 136), jak i obcojęzycznych, przyjmuje się pogląd, że w przypowieści tej Prodikos wyraża przekonanie, iż *arete* jest owocem pracy i cierpienia. Inaczej interpretują ów mit S. Zeppi (*Studi sulla filosofia prosocratica*, Firenze 1962, 107), a za nim G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 277), który jest zdania, że „dla Prodikosa *arete* jest dobrze wyliczoną racjonalizacją przyjemności i korzyści moralnych i materialnych, czyli kierujących się rozumem utylitarnym”.

⁶³ Por. Czerwińska, *Koncepcja arete*, s. 214.

⁶⁴ Sokrates nie pozostawił po sobie żadnego dzieła, dlatego też źródłami informacji na temat jego myśli są Arystofanes, Ksenofont i Arystoteles, Por. V.J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Bialek, Toruń 1994, 17.

⁶⁵ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 322.

⁶⁶ Por. Plato, *Apologia* 29d-30b; zob. także Xenophon, *Memorabilia* III 1, 10, 12. O rewolucyjnej przemianie w rozumieniu pojęcia $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, jako intelektualnej i moralnej osobowości pisze F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma 1975.

⁶⁷ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 326.

⁶⁸ Por. Plato, *Meno* 87c; zob. W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, 257. A. Krokiewicz (*Zarys filozofii greckiej*, s. 278) sądzi, że Sokrates nie „definiował” *arete*, kiedy twierdził, jak pisze Arystoteles, że każda *arete* jest wiedzą (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1144b) – lecz raczej wyjaśniał znaczenie wyrazu *arete* za pomocą innych słów; por. także Jaeger, *Paideia*, t. 2, s. 150. Szerzej na temat *arete* jako wiedzy zob. G. Vlasots, *Socratic knowledge and Platonic „pessimism”*, „The Philosophical Review” 66 (1957) 227-232; L.D. Houlgate, *Virtue is knowledge*, „The Monist” 54 (1970) 142-153.

⁶⁹ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 326; zob. także Plato, *Protagoras* 319-326.

to wiedza etyczna o sprawiedliwości, odwadze, o tym czym jest człowiek, i o tym co jest dla człowieka dobre i pożyteczne⁷⁰. Równocześnie człowiek, osiągając dzięki wysiłkowi swego intelektu znajomość dobra, nie może – zdaniem Sokratesa – postępować źle. Ta optymistyczna ocena zdolności poznawczych rozumu i jego praktycznej mocy zapewniającej właściwe postępowanie, doprowadziła go do utożsamienia wartości intelektualnych z moralnymi. Ostatecznie więc, racjonalizm Sokratesa identyfikuje rozum z *arete*⁷¹. Etyczna wiedza, zdaniem Sokratesa, nie wskazywała drogi do *arete*, lecz była z nią tożsama, podobnie jak tożsama była ze szczęściem, gdyż spełniała pragnienie pełnienia pięknych i dobrych czynów⁷², które Sokrates uważał za najgłębsze pragnienie ludzkie⁷³. Warto zauważyć, że podstawą *arete* u Sokratesa jest panowanie nad sobą (*ἐγκράτεια*)⁷⁴, które rozumiane jest jako panowanie nad podnietami zmysłowymi nie woli, lecz rozumu⁷⁵. Według Sokratesa, *arete* pojmowana jako wiedza jest przedmiotem nauki⁷⁶, lecz tylko przez objawienie i uświadomienie duszy jej własnych skłonności, bez wprowadzania z zewnątrz, obcego dla niej sposobu zachowania⁷⁷. Istotną cechą *arete* jest to, że jest ona jedna, a jej pozorną mnogość tworzą jedynie różne aspekty poznania, tożsame dla wszystkich jednostek we wszelkich możliwych okolicznościach⁷⁸. Reasumując należy powiedzieć, że dla Sokratesa *arete*, stanowiąca o szczęściu człowieka, jest najwyższym dobrem i największą korzyścią⁷⁹.

Utożsamienie *arete* z wiedzą jest w pewnym stopniu widoczne także u **Antystenesa** (V/IV w. prz. Chr.). Uznaje on *arete* za oręż, którego nie sposób odebrać, nazywając równocześnie wiedzę najpewniejszą twierdzą, której

⁷⁰ Por. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 74; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 332.

⁷¹ Por. *Etyka*, red. H. Jankowski, Warszawa 1979, 199.

⁷² Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1154b; Sokrates głosił pogląd intelektualizmu etycznego, zwanego racjonalizmem etycznym, czyniącym intelektualne poznanie dobra wystarczającym warunkiem cnotliwego postępowania. Wola, z uwagi na jednoznaczne zdeterminowanie przez rozum, nie ma możliwości uchylenia się od działań uznanych przezeń za dobre (moralne zło jest wynikiem błędnego poznania w dziedzinie moralności), por. A. Bronk, *Intelektualizm*, EK VII 342.

⁷³ Por. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 279; zob. także Plato, *Protagoras* 358; Xenophon, *Memorabilia* III 9, 5.

⁷⁴ Por. Xenophon, *Memorabilia* I 5, 4; Plato, *Gorgias* 491d.

⁷⁵ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 340. Tak rozumiane panowanie nad sobą (*ἐγκράτεια*) pozwala twierdzić, że rozum (*ψυχή*) wystarcza do osiągnięcia szczęścia, a tym samym przypisuje osobie ludzkiej i *arete* przymiot niezależności (*ἐγκράτεια*), zob. tamże, s. 338-339.

⁷⁶ Por. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 75.

⁷⁷ Por. B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1966, 118.

⁷⁸ Por. tamże, s. 118; zob. Xenophon, *Memorabilia* III 9, 4nn. Według Platona, Sokrates sądził, że wszystkie poszczególne *aretai* pozostają w nierozzerwalnym, wzajemnym związku, tak iż kto posiada jedną z nich, ten musi posiadać je wszystkie, i że istnieje jedna *arete* – wiedza, por. Plato, *Protagoras* 329b i 361a.

⁷⁹ Por. Plato, *Protagoras* 333d; Xenophon, *Memorabilia* III 8, 1; III 9, 4; IV 6, 8.

nie można zniszczyć⁸⁰. Głoszona przez Antystenesa pogarda dla społeczności⁸¹ każe mu widzieć *arete* jako siłę, która ułatwia uniezależnienie się od potrzeb, wyzbycie się pragnień, mężne znoszenie niedostatku i wyswobodzenie się z otaczającego człowieka świata⁸². Tak określoną *arete* zdobywa się na stałe dzięki wiedzy połączonej z praktycznym działaniem⁸³.

Arystyp (435-355 prz. Chr.), wychodząc od sokratejskiej niezależności osoby (ἐγκράτεια) i opierając całą ludzką wiedzę na wrażeniach zmysłowych, której przedmiotem są nasze doznania⁸⁴, doszedł do przekonania, że najwyższym dobrem, będącym celem życia, jest osobista przyjemność⁸⁵. Zaznacza przy tym, że przyjemność cielesna jest cenniejsza od duchowej⁸⁶, a jej sprawczynią jest właśnie *arete*⁸⁷. Najwyższa natomiast *arete* człowieka polega na roztropnym używaniu tego, co przyjemne⁸⁸.

Właściwe rozumienie znaczenia *arete* w koncepcji **Platona**⁸⁹ (427-347 prz. Chr.) ułatwia jego nauka o duszy. Pierwotnie dusza⁹⁰, uskrzydłony powóz, który ciągną dwa konie symbolizujące dwie części duszy (pożądawczą i impulsywną), kierowana przez woźnicę, symbolizującego rozum, była blisko bogów, co umożliwiała jej kontemplowanie świata idei⁹¹. Wśród nich wyróżniała się idea Dobra, jako miara wszystkiego, a zarazem i przyczyna bytu rzeczy oraz ich istoty⁹². Najwyższy Demiurg, w stwórczym akcie urzeczywistnia idee Dobra w najwyższym stopniu, odciskając na rzeczach, w tym także i na duszy, dobro, miarę i porządek⁹³. Podporządkowanie się rozumowi pożądawczej części duszy, kończyło kontemplowanie idei i rozpoczynało jej życie w ciele. Od tego

⁸⁰ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VI 11, 12, 13, 105.

⁸¹ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, 153-154.

⁸² Por. tenże, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1976, 86; Fuller, *Historia filozofii*, s. 123.

⁸³ Por. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, s. 87. Szerzej na temat Antystenesowej koncepcji *arete* pisze W. Wróblewski, *Le concept de arete chez Antistène*, w: *Études de philologie classique*, red. Z. Abramowiczówna, Toruń 1983, 79-101.

⁸⁴ Por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII 194nn.

⁸⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 88.

⁸⁶ Por. tamże II 90.

⁸⁷ Por. Cicero, *De officiis* III 33; 116; Lactantius, *Divinae institutiones* III 8, 8nn.

⁸⁸ Por. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, s. 86.

⁸⁹ Na temat odczytania i rozumienia terminu *arete* u Platona piszą m.in.: H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1957; R.H.S. Crossman, *Plato today*, London 1959; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica di grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*, Milano 1987.

⁹⁰ Powyższy opis zawarty jest w: Plato, *Phaedrus* 246, 253.

⁹¹ Na temat idei u Platona pisze m.in. B. Dembiński, *Teorie idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1999.

⁹² Por. Plato, *Respublica* VII 508b-509c.

⁹³ Por. tenże, *Timaeus* 29e i 41b. Urzeczywistnienie idei Dobra w duszy polega na uzyskaniu przez racjonalną część duszy (λόγος) „paradeigma” – określające uszczęśliwiające, prowadzące do harmonii duszy, postępowanie, zob. T. Styczeń, *Zarys etyki*, cz. 1: *Metafizyka*, Lublin 1974, 44.

momentu część ziemskiej duszy posiadała właściwą sobie, doskonalącą – wprowadzającą harmonię *arete*: część racjonalna – mądrość (φρόνησις, σοφία), część impulsywna – męstwo (ἀνδρεία), a część pożądcza – umiarkowanie (σωφροσύνη)⁹⁴. Realizacja *aretai* jako wprowadzanie harmonii, która wypływa z wewnętrznego przekonania każdego człowieka⁹⁵, jak również trwałość ich istnienia, dokonują się za sprawą sprawiedliwości (δικαιοσύνη)⁹⁶, w której zawiera się całość *arete*⁹⁷. *Arete* dla Platona jest więc pojęciem złożonym i składa się z mądrości, męstwa, umiarkowania i sprawiedliwości⁹⁸. Uzyskana dzięki *arete* harmonia duszy⁹⁹, upodabnia ją do idei Dobra¹⁰⁰, zaprowadza stan szczęścia¹⁰¹ oraz zapewnia jej piękno¹⁰². Warto zauważyć, że platońska *arete*, będąca miarą wartości ludzi w sensie moralnym i społecznym¹⁰³ jest możliwa do zdobycia przez wszystkich ludzi¹⁰⁴.

Dla **Arystotelesa** (384-322 prz. Chr.), ucznia Platona, *arete* stanowi centralny punkt w jego etyce i jest związana z problemem szczęścia¹⁰⁵. W znaczeniu węż-

⁹⁴ Por. Plato, *Respublica* IV 441-442. Zdaniem G. Realego (*Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 270), Platon ukazuje ontologiczno-aksjologiczną strukturę *arete*, jako porządku i harmonii duszy, a więc przewyżczenie nie-porządku, rozprzężenia i przesady z wyraźnymi odwołaniami do związków protologicznych.

⁹⁵ Por. Krämer, *Arete bei Platon*, s. 92.

⁹⁶ Platon określa ją jako harmonię części duszy, por. *Respublica* IV 433d.

⁹⁷ Por. tamże.

⁹⁸ Na temat zasadniczego kształtu koncepcji czterech cnót kardynalnych, do którego w istocie rzeczy starożytność pogańska, poza Arystotelesem, niewiele już dodała, por. Plato, *Politeia* 433nn; zob. F.E. Sparshott, *Five virtues in Plato and Aristotle*, „The Monist” 54 (1970) 40-65. Dla historycznej kariery tych *aretai* okazało się, że Platon oparł na nich swoje fundamentalne dzieło *Respublica*, por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, 208. O pochodzeniu platońskiego kanonu *arete* pisze też O. Kusemüller (*Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden*, Erlangen 1935), analizą *arete* i poszczególnych cnót zajął się R.C. Lodge (*Plato's theory of ethics*, London 1928), zaś ich charakter ontologiczny opisał H. Krämer (*Arete bei Platon*, dz. cyt.).

⁹⁹ Por. Plato, *Phaedo* 93c i 93e; *Respublica* IV 430e i 433d; VIII 554e; *Leges* II 653b i 659e; III 689d i 696c. *Arete* jest tu określana mianem harmonii duszy.

¹⁰⁰ Por. tenże, *Theaetetus* 176b. Wielu komentatorów uważa, że platońska idea Dobra jest tożsama z tym, czym Bóg będzie w filozofii o charakterze monoteistycznym, zob. Bourke, *Historia etyki*, s. 23.

¹⁰¹ Por. Plato, *Laches* 188c-d.

¹⁰² Por. tenże, *Respublica* IV 444d.

¹⁰³ Na ten temat por. Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, s. 38-76.

¹⁰⁴ Por. J.M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines. Plato on the man and society*, t. 1, London 1962, 99; R.W. Hall, *Plato and the Individual*, The Hague 1963, 170. Na temat dróg do nabywania *arete* u Platona i Arystotelesa, zob. O. Gigon, *Die Wege zur ἀρετή bei Platon und Aristoteles*, „Museum Helveticum” 42 (1985) 133-150.

¹⁰⁵ Por. S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York – Oxford 1991, 57; J. Vanier, *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris 1965 (zwl. cz. 2, rozdz. 6-8). Niektórzy badacze wykazują pokrewieństwo, a nawet kontynuowanie przez Arystotelesa platońskiego rozumienia i interpretowania *arete*, np. C. Natali (*Studia sulla filosofia pratica di Aristotele dal 1970 ad oggi*,

szym *arete* odnosi się wyłącznie do człowieka i jest jego duchową doskonałością¹⁰⁶. Ze względu na podział duszy na część nierozumną i rozumną¹⁰⁷, istnieje dla Arystotelesa dwa rodzaje *arete*: etyczna (ἠθικη,) i intelektualna (διανοητική)¹⁰⁸. *Arete* etyczną określa Stagiryta jako trwałą dyspozycję (ἔξις)¹⁰⁹ do pewnego rodzaju postanowień (προαιρετική), polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas miary (ἐν μεσότητι οὐσῶν), którą określa rozum (ὀρισμένη λόγος), i to w sposób, w jaki by ją określał człowiek rozsądny¹¹⁰. Arystoteles przyjmuje także zasadę, w myśl której *arete* jest zawsze czymś pośrednim (μεσότης) między nadmiarem a niedostatkiem¹¹¹, i dlatego każdej z nich przeciwstawiają się zawsze dwie wady, spowodowane nadmiarem albo brakiem¹¹². Zachowanie właściwej miary wymaga jednak udziału rozumu, który kształtuje rozumną część duszy¹¹³. Nabywanie *arete* etycznej jest następstwem przyzwyczajania, powstałego przez powtarzanie aktów zgodnych z μεσότης¹¹⁴, które określa cnota rozsądku (φρόνησις), będąca zdolnością znajdowania słusznych środków prowadzących do dobra moralnego¹¹⁵. Nabywaniu *arete* towarzyszy wstępny wybór¹¹⁶ poprzedzony namysłem¹¹⁷, ukie-

„Cultura e Scuola” 75:1980, 111), a także Krämer (*Arete bei Platon*, dz. cyt.). Na temat pojęcia *arete* w pismach Arystotelesa istnieje obszerna literatura. Z nowszych pozycji należałoby wymienić: D.S. Hutchinson, *The virtues of Aristoteles*, London 1986 oraz N. Sherman, *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*, Oxford 1991.

¹⁰⁶ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1102a.

¹⁰⁷ Ta część duszy posiada dwie części, a mianowicie rozum praktyczny i teoretyczny.

¹⁰⁸ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1102a-1103a; 1220a.

¹⁰⁹ Arystoteles używa też zamiast ἔξις terminu διάθεσις, np. *Politica* 1323b; tenże, *Ethica Eudemia* 1218b. Oba te terminy dzieli wyraźna różnica. Słowo ἔξις stosuje Arystoteles do tych właściwości, które są w naszym trwałym posiadaniu i niełatwo się zmieniają. Διάθεσις stanowi natomiast stopień przejściowy do „stanu” (ἔξις). Rozróżnienia tego Arystoteles nie zawsze przestrzega, o czym świadczy użycie tych terminów na określenie *arete*, por. W.F.R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, Oxford 1968, 96.

¹¹⁰ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1106b-1107a. Zaprezentowana definicja podkreśla aktywny aspekt *arete*, jako wytworu tkwiącej w duszy zdolności do powstania trwałej dyspozycji, zob. tenże, *Rhetorica* 1336b; tenże, *Ethica Eudemia* 1218, gdzie *arete* określona została jako δύνάμις. Według T. Sinki (*Zarys literatury greckiej*, t. 1, Warszawa 1959, 910), „Arystoteles określa cnotę jako dyspozycję woli zachowującej środek wskazany rozumem”.

¹¹¹ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1106; tenże, *Politica* 1295a. Termin μεσότης na określenie *arete* pojawia się później u Filona (*Quod Deus sit immutabilis* 164, 165), a także w etyce średnioplatońskiej – u Albinusa (*Didascalicus* 184, 13f).

¹¹² Por. Arystoteles, *Magna moralia* 1185b.

¹¹³ Por. tenże, *Ethica Nicomachea* 1103a.

¹¹⁴ Por. tamże 1103a; tenże, *Magna moralia* 1186a. Powtarzanie pozwala mówić o rozwoju *arete*, zob. Broadie, *Ethics with Aristotle*, s. 72-74.

¹¹⁵ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1006b-1007a; 1140b; tenże, *Rhetorica* 1366b.

¹¹⁶ Jest on albo myśleniem intuicyjnym, zabarwionym przez pragnienie, albo pragnieniem zabarwionym przez myślenie dyskursywne, w myśl którego dobro jest prawdą, a zło fałszem, por. tenże, *Ethica Nicomachea* 1111b, 1139a-b.

¹¹⁷ Por. tamże 1113a. Namysł należy rozumieć jako rozumowanie i refleksję dotyczącą rzeczy i działań zależnych od nas i będących w porządku rzeczy możliwych do zrealizowania. Namysł

runkowanym w stronę najwyższego dobra – szczęścia (εὐδαιμονία)¹¹⁸, które polega na doskonałym działaniu¹¹⁹. Pomocą w tak rozumianym nabywaniu *arete* jest: wychowanie, prawo nakazujące to, co godziwe oraz działanie prawodawców¹²⁰. Nie bez znaczenia są również μάθησις, διδασκαλία i ἄσκησις¹²¹. W nauczaniu Arystotelesa celem *arete* pozostaje doskonałe działanie prowadzące do moralnej doskonałości (καλοκἀγαθία)¹²² i przyjaźni¹²³. Najdoskonalsza natomiast forma etycznej *arete* jest podstawą sprawiedliwości społecznej¹²⁴.

ustala, jakie trzeba podjąć działania i ile musi ich być, aby osiągnąć cel, zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 2, Lublin 2001, 504.

¹¹⁸ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1094a, 1095a. Na temat rozumienia tego terminu przez Arystotelesa zob. Vanier, *Le bonheur principe*, s. 186; C. Rowe, *The Eudamian and Nicomachean Ethics. A study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge 1971, 79-114; O. Gigon, *Die Eudaimonia im ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, w: *Aristoteles Werk und Wirkung Paul Moraux gewidmet*, hrsg. J. Wiesner, Berlin – New York 1985, 339-365.

¹¹⁹ Dla Arystotelesa εὐδαιμονία jest doskonałym działaniem (ἐνέργεια) wykonywanym dla samego działania, por. *Ethica Nicomachea* 1102a; *Ethica Eudemia* 1219a. Doskonałe działanie jest czynnością teoretycznej kontemplacji, w której rozum ma udział szczególny (tenże, *Ethica Nicomachea* 1177a). O cechach tej kontemplacji pisze D. Keyt (*Intellectualism in Aristotle*, w: G.C. Simmons, *Paideia. Special Aristotle issue*, Brockport 1978, 138-157). Natomiast I.M. Cooper (*Reason and human good in Aristotle*, Cambridge – London 1975, 164nn). twierdzi, że Arystoteles identyfikuje εὐδαιμονία z życiem kontemplacyjnym. Jego zdaniem, działaniem i życie kontemplacyjne mają wartości równorzędne. Ścisły związek między *arete* a kontemplacją widzi także J.D. Monan (*Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford 1968, 132). Przedmiotem kontemplacji jest osobowy Bóg, zob. G. Verbeke, *La critique des idées dans l'Ethique Eudémienne*, w: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, hrsg. P. von Moraux – D. Harlfinger, Berlin 1971, 154. Z kolei W.J. Verdenius (*Human reason and God in the Eudemian Ethics*, w: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, s. 292) wyjaśnia, że kontemlować Boga, to mieć świadomość orientacji całego bytu względem Najwyższego Dobra, a człowiek wpisuje się w tę sytuację praktykując *arete*. W.D. Ross (*Aristotle*, London 1956, 851) jako jedyny twierdzi, że przedmiotem kontemplacji jest matematyka, fizyka i filozofia.

¹²⁰ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1180a, 1103a; tenże, *Politica* 1332a.

¹²¹ Por. tamże 1332a; tenże, *Ethica Nicomachea* 1103a, 1107a; zob. H.A. Wolfson, *Philosophical Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 2, Cambridge 1968, 197. O roli tych trzech elementów w nabywaniu *arete* piszą później również: Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 2a, 2b, 2f, 3a; *De virtute morali* 443c; Albinus, *Didascalicus* 182, 3-5.

¹²² Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1097b; tenże, *Magna moralia* 1207b; tenże, *Ethica Eudemia* 1248b.

¹²³ Por. tenże, *Magna moralia* 1209b; tenże, *Ethica Nicomachea* 1156b. Przyjaźń jako bezinteresowny dar siebie dla drugiego człowieka, jest koncepcją obcą Arystotelesowi. Nawet na najwyższym stopniu przyjaźń jest pojęta jako realizacja dawania i posiadania, zob. tamże II 1157b-1158a; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 498. Arystoteles ma na myśli związek, który jest wspólnym uznaniem pewnego dobra i wspólnego doń dążenia, i który umożliwia powstanie więzi między obywatelami, stanowiącej o istnieniu polis: „owa wspólność jest istotna i pierwotna jako czynnik konstytutywny dla jakiegokolwiek formy wspólnoty, czy chodzi o domostwo, czy o miasto” (MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 285).

¹²⁴ Por. Arystoteles, *Magna moralia* 1193b. Ten kto posiadał *arete*, stosuje ją nie tylko w stosunku do siebie, lecz także w odniesieniu do drugih (*Ethica Nicomachea* 1129b).

Typowymi *aretai* duszy rozumnej są według Stagiryty rozsądek (*arete* rozumu praktycznego) oraz mądrość (*arete* rozumu teoretycznego). Arystoteles twierdzi, że rozsądek (φρόνησις) jest trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważaniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe¹²⁵. Jest on koniecznym warunkiem, aczkolwiek niewystarczającym, każdej *arete* etycznej i stanowi także element, który w pewien sposób je łączy¹²⁶. Mądrość (σοφία) z kolei jest najwyższą formą wiedzy, polegającą na niezawodnym, tzn. pewnym poznaniu zarówno pierwszych przyczyn, jak i zasad, oraz również tego, co z tych zasad wynika i jest wyprowadzane¹²⁷. Obydwie *aretai* pozostają owocem nauki (διδασκαλία), a ich celem jest prawda (ἀλήθεια)¹²⁸.

W pismach Arystotelesa *arete* dotyczy również przedmiotów nieożywionych oraz istot żyjących, i jest pewnego rodzaju wykończeniem rzeczy czy istoty. Każda bowiem rzecz i istota jest doskonała, gdy ze względu na formę nie brakuje żadnej części w ich naturalnej wielkości. Ponadto *arete* jest źródłem doskonałości nie tylko samego przedmiotu, lecz także właściwej mu funkcji. Przykładem tak rozumianej *arete* jest na przykład *arete* konia, *arete* ciała, *arete* oka, czy *arete* dowodu¹²⁹.

Dopełnieniem myśli etycznej starożytnej Grecji były dwie doktryny powstałe na przełomie IV i III w. prz. Chr. – **stoicyzm**¹³⁰ i **epikureizm**. Jedną z obszerniejszych definicji stoickiej *arete*¹³¹ przekazał nam Plutarch, według którego jest ona:

¹²⁵ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1140b.

¹²⁶ Por. tamże 1144b.

¹²⁷ Por. tamże II 1141a; tenże, *Metaphysica* 981b, 982a.

¹²⁸ Por. tenże, *Ethica Nicomachea* 1103a; tenże, *Topica* 141a; tenże, *Ethica Eudemia* 1221b.

¹²⁹ Por. tenże, *Metaphysica* 1021b; *Ethica Nicomachea* 1106a; *Rhetorica* 1361b; *Analytica posteriora* 85a.

¹³⁰ Na temat periodyzacji stoicyzmu, reprezentantów i ich dzieł por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 337-342, 374-376, 383, 390. J. Legowicz (*Zarys historii filozofii*, s. 105) stwierdza, że rozwój stoicyzmu obejmuje trzy okresy: dwa z epoki hellenistycznej (stoicyzm starszy do poł. II w. prz. Chr. i stoicyzm średni do końca republiki rzymskiej) i jeden z epoki cesarstwa rzymskiego, nazywany młodszym albo neostoicyzmem; zob także M. L. Colish, *The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, t. 1: *Stoicism in classical Latin literature*, Leiden 1985, 9-21.

¹³¹ Pojęcie *arete* stanowiło jedno z ważniejszych pojęć etyki stoickiej. Osobne traktaty temu pojęciu poświęcił Kleantes, który napisał dziełko Περί ἀρετῶν (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 175; *Stoicorum veterum fragmenta* (= SVF), t. 1, ed. I. Arnim, Lipsiae 1903-1905, 481 oraz Chryzyp, autor rozpraw: Περί ἀρετῶν πρὸς Πόλλιν (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 202; SVF, t. 2, s. 13; fragmenty cytują Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 125 i 127 oraz SVF, t. 3, s. 49 i 295), Περί τῆς διαφορᾶς τῶν ἀρετῶν πρὸς Διόδωρον (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 202; SVF, t. 2, s. 13; fragmenty przytacza SVF, t. 3, s. 256 i 259) oraz Περί τοῦ ποιᾶς εἶναι τὰς ἀρετάς (zob. tamże), a także Hekaton z Rodos w dziele Περί ἀρετῶν (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 90). W j. polskim szersze opracowanie zagadnienia *arete* u stoików zawiera praca J. Gajdy, *Gdy rozpadały się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, 81-96.

„pewnym usposobieniem i zdolnością naczelną części duszy kierującej się rozumem, a raczej będącej samym rozumem konsekwentnym, stałym, niewzruszonym. Część duszy nierozumna i podległa namiętnością jest z natury czymś różnym od części rozumnej, tylko że ta sama część, którą nazywamy naczelną i intelektem, przekształcając się i zmieniając całkowicie pod wpływem uczuć, przybiera różną postać – według usposobienia lub nabytej dyspozycji – staje się występkiem lub cnotą”¹³².

W przytoczonym tekście Plutarch przedstawia dwie definicje *arete*: jedną węższą, w której *arete* jawi się jako pewne usposobienie i zdolność kierowniczego czynnika duszy¹³³ (τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσις τις καὶ δύναμις) – powstające za sprawą rozumu (ὕπο λόγου), oraz drugą, ogólniejszą, w której *arete* została utożsamiona z rozumem zgodnym, stałym i niewzruszonym (λόγος ὁμολογούμενος καὶ βέβαιος καὶ ἀμετάπτωτος). Z dalszych treści wynika, że ta część duszy, która nazywana jest intelektem lub kierowniczym czynnikiem duszy (διάνοια καὶ ἡγεμονικόν) ulega przekształceniom i zmia-

¹³² Por. Plutarchus, *De virtute morali* 441C: „...τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσις τινα καὶ δύναμις γεγεννημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται καὶ νιμίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τι καὶ φύσει [ψυχῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσιν διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι’ ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ’ ἑξίν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν” = SVF, t. 1, s. 202 i t. 3, s. 459. Cytowany tekst w przekładzie Z. Abramowiczówny: Plutarch, *Moralia*, t. 1, Warszawa 1977, 14-15. Określenie *arete*, jako pewnego usposobienia i zdolności naczelną części duszy kierującej się rozumem, znajduje odbicie u Plotyna. Pisze na ten temat A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary study*, Leiden 1972, 61.

¹³³ Dusza ludzka jest w rozumieniu stoików rodzajem mikrokosmosu, odzwierciedlającym porządek makrokosmiczny. Podobnie jak w kosmosie występuje materia czynna i bierna, ożywiona i nieożywiona, byty rozumne oraz te, których aktywność sprowadza się jedynie do odżywiania, wrastania, rozmnażania, tak i w duszy ludzkiej istnieją różne części odpowiedzialne za różne sfery aktywności istoty ludzkiej. Stoicy najczęściej wyróżniali osiem części duszy, z których najwyższa, zwana hegemonem, włada niższymi elementami duszy i jest tożsama z rozumem człowieka. (Poglądy stoików na części duszy zawierają następujące przekazy: Aetius, *Placita philosophorum* IV 4, 21; SVF, t. 2, s. 827, 828 i 830; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 110, 157). Stoicy zaliczali również do części duszy tzw. naturalne zarodki σπερματικοὶ λόγοι, którym należy pozwolić się rozwinąć, a które były częścią logosu rozsianego we wszystkich bytach. Logos ten nie był osobowym i duchowym bogiem, lecz jakąś materialną, immanentną siłą rozumną (pneumą), tkwiącą w samej naturze, rozumną zasadą kształtującą wszechświat. W ten sposób boski logos był częścią logosu człowieka, zaś logos ludzki stawał się tożsamy z logosem boskim, por. M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, 95-99; A.H. Armstrong – R.A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1964, 10 i 27; B. Duszyńska, *Zasada somatologii stoickiej*, Poznań 1948, 7nn. Wszystkie części duszy posiadają właściwe sobie zdolności, dzięki którym spełniają w człowieku określone funkcje. Część hegemoniczną duszy – rozum ludzki, cechuje posiadanie zdolności do tzw. usposobienia zgodnego, homologii. Polega ona na zgodności życia człowieka z rozumną naturą ludzką (ludzkim logosem), jak i z rozumem kosmicznym – boskim logosem, zob. SVF, t. 3, s. 39.

nom pod wpływem afektów – *πάθει* – i według usposobienia lub dyspozycji staje się występkiem lub cnotą. W innej stoickiej definicji, *arete* jest określana mianem harmonijnego usposobienia (*διάθεσις ὁμολογουμένη*), w której tkwi szczęście duszy stworzonej dla zharmonizowania całego życia¹³⁴.

Zdaniem S. Wyszomirskiego¹³⁵, definicja, w której *arete* została określona jako *διάθεσις ὁμολογουμένη*, oznacza, że „usposobienie zgodne” powstało w wyniku odwoływania się podmiotu posiadającego doskonałość moralną (*arete*) do pierwszych zasad natury (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*)¹³⁶ w dążeniu do dobra najwyższego¹³⁷ oraz, że musi być ono zgodne z boskim logosem. Oznacza to, że człowiek, który posiada *arete* postępuje zgodnie z rozumną naturą *universum*¹³⁸. Natomiast definicja, w której *arete* została określona jako *λόγος ὁμολογούμενος* mówi, że usposobienie to jest tak samo rozumne jak boski logos, a więc człowiek posiadający *arete* będzie postępował tylko zgodnie z rozumną naturą *universum*. Stoicy mówiąc o *arete*, jako o usposobieniu duszy, które zapewnia jej wewnętrzną harmonię i zgodę z całym życiem¹³⁹, dodawali do *διάθεσις*, oprócz *ὁμολογουμένη*, termin *σύμφωνος*, przez co chcieli podkreślić istnienie harmonijnego związku pomiędzy postępowaniem człowieka posiadającego *arete*, a wewnętrznym uporządkowaniem jego duszy. Zgodność duszy samej z sobą polegała na zgodności rozumu człowieka z boskim logosem¹⁴⁰.

¹³⁴ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 89: „τὴν τε ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην [...] ἐν αὐτῇ τε εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτε οὕση ψυχῇ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου”, por. SVF, t. 3, s. 39 i 197.

¹³⁵ Por. S. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997, 73. Poza tą rozprawą, zagadnienie *arete* u stoików opracowali: A.M. Ioppoli, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980; M. Schofielda, *Ariston of Chios the unity of virtue*, „Ancient Philosophy” 4 (1984) 83-96 oraz G. Lessesa, *Virtue and the Goods of Fortune in Stoic moral theory*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 7 (1989) 95-127.

¹³⁶ Stoa starsza zalicza do nich przyjemność i wolność od zmartwień.

¹³⁷ Por. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce*, s. 65-66: „Stoicy uważali, że z pierwszych zasad natury wynikają powinności, które polegają na utrzymaniu się człowieka w swoim naturalnym stanie, zachowaniu tego, co zgodne z naturą, a które później rozszerzając się na krewnych, bliźnich, państwo i całą ludzkość, przejawia się w poszanowaniu rodziców, braci, ojczyzny i przyjaciół. Wypełnianiu tych powinności towarzyszy ciągły wybór. Poprzez częste i powtarzające się spełnianie owych powinności, zwanych *καθήκοντα*, któremu towarzyszył ciągły wybór, człowiek uzyskiwał trwałą zdolność rozeznawania tego, co jest zgodne z naturą i w ten sposób po raz pierwszy zaczynał rozumieć co stanowi dobro. Z chwilą, kiedy nabył zdolność pojmowania i rozeznawania, zaczynał wyżej cenić porządek i harmonijny związek, jaki w nim istnieje, od tego, co przedtem stanowiło dla niego wartość. W tej, dostreżonej zgodzie i harmonii, zaczyna upatrywać dobro najwyższe, zaś czyny, przedtem zwane *καθήκοντα*, stają się czynami moralnie dobrymi i zgodnymi z cnotą – *κατορθώματα*”.

¹³⁸ Stoicy twierdzili, że boski logos rządzi całym kosmosem (*universum*) przenikając go pod postacią pneumy, por. Duszyńska, *Zasada somatologii stoickiej*, s. 7nn.

¹³⁹ Por. Stobaeus Ioannes, *Eclogae physicae et ethicae* II 59, 4; SVF, t. 3, s. 262.

¹⁴⁰ Por. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce*, s. 74.

W zachowanych tekstach stoickich *arete* jest określana także za pomocą takich terminów jak: wiedza (ἐπιστήμη)¹⁴¹, dobroć (ἀγαθόν)¹⁴², dobro jedyne (μόνη ἀγαθόν)¹⁴³, dobro duszy (ψυχὴ ἀγαθόν)¹⁴⁴, rzeczy należące do rzeczy dobrych (ἀγαθία)¹⁴⁵, doskonałość właściwa danej rzeczy (τελείωσις)¹⁴⁶. Dla wyrażenia zaś jej absolutnej doskonałości stoicy nazywali *arete*: dobrą, miłą, najgodniejszą, cenną, godną pochwały, piękną, stosowną, pożyteczną, godną wyboru, niezbędną, przynoszącą korzyść, samowystarczającą, wystarczającą¹⁴⁷. Według stoików wszystkie *aretai* wzajemnie sobie towarzyszą (ἀντακολουθεῖν), co oznacza, że kto posiadał jedną *arete*, ten posiada i inne¹⁴⁸. Stoicy podkreślali ponadto, że *arete* jest zasadniczo niepodzielna¹⁴⁹, a wszystkie *aretai* stanowią tylko aspekty jednej i jednolitej całości, co w konsekwencji oznacza, że wszyscy ludzie predestynowani są do *arete* jednego typu. Nie istnieją zatem *aretai* zróżnicowane według wieku, płci, stanu i narodowości¹⁵⁰. Stoicy zgodnie nauczali, że *arete* jest wartością godną posiadania i wszyscy z natury jesteśmy do niej dysponowani, a chociaż nie posiadamy jej od urodzenia, to jesteśmy uzdolnieni ją uzyskać¹⁵¹. Stałe i ustawiczne dążenie do *arete* (προκοπή)¹⁵², związane z wyzwoleniem się od doznań (πάθη) i zdobywaniem tym samym beznamietności (ἀπάθεια), było koniecznym warunkiem osiągnięcia *arete*¹⁵³. Kto posiadał *arete* i działał zgodnie z jej zasadami, ten

¹⁴¹ Por. SVF, t. 3, s. 256, 257. Na temat *arete* jako wiedzy zob. J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1970, 180.

¹⁴² Por. SVF, t. 1, s. 359; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 94.

¹⁴³ Por. SVF, t. 3, s. 658.

¹⁴⁴ Por. tamże, t. 3, s. 95, 96 i 97; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 95, 97 i 98.

¹⁴⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 102.

¹⁴⁶ Por. tamże VII 90.

¹⁴⁷ Por. SVF, t. 3, s. 208.

¹⁴⁸ Por. tamże, t. 3, s. 295 i 302.; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 125. W szkole stoickiej trwała dyskusja nad zagadnieniem jedności i wielości cnoty. Dyskusja ta toczyła się przy paradoksalnym założeniu, że kto ma jedną cnotę, ten ma także wszystkie inne, a więc inaczej mówiąc, że jest ona niepodzielna. Zasada ta wynika z faktu, iż stoicy pojmowali cnotę jako pewne usposobienie duszy, które było pneumą o maksymalnym i niezmiennym napięciu, nie podlegającym żadnym wahaniom i podziałom. Godząc się na takie pojmowanie cnoty, stoicy sami ograniczyli pole dyskusji nad zagadnieniem jedności cnoty. Dla stoików problemem nie było jednak zagadnienie, czy cnota jest jedna, czy jest ich wiele, lecz raczej w jaki sposób cnota, która jest jedna, przejawia się wobec konkretnych rzeczy i sytuacji, por. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce*, s. 126.

¹⁴⁹ Por. SVF, t. 3, s. 256.

¹⁵⁰ Por. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, s. 211.

¹⁵¹ Por. SVF, t. 3, s. 46 i 224.

¹⁵² Por. SVF, t. 3, s. 136, 127, 135; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 106-107. Stoicy uważali *προκοπή* za cenniejsze nawet od wrodzonych zdolności do *arete*, zob. O. Luschkat, *Das Problem der προκοπή in der alten Stoa*, „Philologus” 102 (1958) 201.

¹⁵³ Por. SVF, t. 2, s. 201; tamże, t. 1, s. 205, 211; tamże, t. 2, s. 828; tamże, t. 3, s. 412; zob. także J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1984, 269. Wyrazów *arete* i *ἀπάθεια* stoicy używali jako synonimów, por. Th. Rütther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*

stawiał się człowiekiem doskonałym – mędrcom (σπουδαίως). Wszyscy zaś ludzie cnotliwi byli sobie przyjaciółmi i obywatelami „jednej rzeczypolitej bogów i ludzi”, gdzie rządzi jedno prawo dla wszystkich – doskonały rozum (ὁρθός λόγος)¹⁵⁴. Zdobywanie *arete* dawało człowiekowi radość, zadowolenie, prowadziło do spełniania tylko dobrych czynów, wpływało na postawę fizyczno-biologiczną ciała¹⁵⁵, a przede wszystkim było warunkiem wystarczającym (αὐταρκεία) do zapewnienia stanu szczęścia (εὐδαιμονία)¹⁵⁶. Według stoików zarówno *arete*, jak i wada nie posiadają żadnych stopni. Dlatego też można posiadać albo wszystkie *aretai* albo wszystkie wady¹⁵⁷. W związku z takim stanowiskiem, nie można mówić u stoików o prawdziwym postępie moralnym ani o żadnej poprawie¹⁵⁸.

Dla Epikura (341-270 prz. Chr.) *arete*¹⁵⁹, będąca przymiotem konkretnych ludzi i spełniająca się¹⁶⁰ w ich indywidualnych stanach psychicznych oraz czynach, jest uprawiana z powodu przyjemności¹⁶¹. Przyjemność tę, według niego, charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy¹⁶². Epikur mierzył *arete* przyjemnością, która jest najwyższym celem oraz pożytkiem, jako ich naturalnym sprawdzianem. Tę *arete*, która nie przynosiła człowiekowi przyjemności i pożytku, odrzucał jako fałszywą¹⁶³. Jednocześnie

in den beiden ersten Jahrhunderten und bei Klement von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes, Freiburg i. Br. 1949, 13; H. Frohnhofen, *Apatheia tou theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main 1987, 51.

¹⁵⁴ Por. SVF, t. 2, s. 127; tamże, t. 3, s. 178, 333.

¹⁵⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 94; 118-125.

¹⁵⁶ Por. tamże VII 130; SVF, t. 1, s. 187; tamże, t. 3, s. 29-45, 49-67; Plutarchus, *De virtute et vitio* 100c; *De tranquillitate animi* 466f; zob. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 132. T. Styczeń (*Zarys etyki*, s. 50-51) uważa, że stoicy utożsamili *arete* ze szczęściem, co nadało temu terminowi wzniosłą treść, lecz równocześnie odebrało mu znaczenie autentycznie moralne. Zredukowali oni ostatecznie *arete* do szczęścia.

¹⁵⁷ Por. SVF, t. 1, s. 216, 226-229; tamże, t. 3, s. 544-688. Na temat różnych paradoksów z tego wynikających zob. tamże, t. 1, s. 122, 220, 221, 223; tamże, t. 3, s. 613, 615, 618-623.

¹⁵⁸ Por. Fuller, *Historia filozofii*, s. 259.

¹⁵⁹ Epikur nawiązuje w pewnym stopniu w swej etyce do Demokryta. Zwrócił na to uwagę już R. Hirzel (*Untersuchungen zu Cicero's Philosophischen Schriften*, Leipzig 1877, 134). Jednak teza ta została odrzucona przez E. Zellera – E. Wellmanna (*Die Philosophie der Griechen*, Bd. 3, Leipzig 1923, 489nn). Ponownie tezę tę potwierdziła M. Pącińska w swej pracy doktorskiej: *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959. Zależność Epikura od Demokryta widoczna jest także w jego koncepcji *arete*. Epikur nawiązał bowiem do *arete* Demokryta jako harmonii, z tą różnicą, że poprawnie ruchy psychicznych atomów uważał za źródło przyjemności, której towarzyszyła *arete* rozumnego myślenia – φρόνησις, zob. A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, 255.

¹⁶⁰ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* X 40, 68nn.

¹⁶¹ Por. tamże X 138. O zależności między przyjemnością a *arete* pisze N.W. de Witt, *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis 1954, 245-248.

¹⁶² Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* X 132.

¹⁶³ Por. Epicurus, *Fragmentum* B 12, 23, 79; *Fragmentum* U 506, 511.

wskazywał na powiązanie *arete* z przyjemnością mówiąc, że nie można żyć przyjemnie, jeśli nie żyje się mądrze, pięknie i sprawiedliwie. I na odwrót – nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli nie żyje się przyjemnie¹⁶⁴.

W okresie hellenistycznym w greckiej myśli filozoficznej zapanał synkretyzm, który znalazł wybitnego przedstawiciela w osobie **Filona z Aleksandrii** (ok. 20 prz. Chr. – ok. 50 po Chr.), szukającego możliwości powiązania helleńskiej filozofii z wiarą i religią Izraela¹⁶⁵. Jego rozumienie *arete* należy widzieć w powiązaniu z jego poglądami na temat formowania człowieka, istnienia i kształtowania realnego świata oraz dążenia człowieka do wydostania się ze świata widzialnego do idealnego, na skutek interwencji Boga¹⁶⁶. Przed stworzeniem świata widzialnego, Bóg stworzył w świadomości Logosu¹⁶⁷ najbardziej podobną do siebie ideę – świat idei¹⁶⁸, gdzie swoje od-

¹⁶⁴ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* X 132.

¹⁶⁵ Por. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, 12. Na temat filozofii Filona pisali m. in. Ch. Kannengiesser, *Philon et les Pères sur la double création de l'homme*, w: *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon* (11-15 Septembre 1966), Paris 1967, 277-296; A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano 1970; S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Lille 1974; M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001; R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989; D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers. A collection of papers*, Leiden – New York – Köln 1995; T.H. Tobin, *The creation of man. Philo and the history of interpretation*, Washington 1983; J.C. van Winden, *The world of ideas in Philo of Alexandria. An interpretation of „De opificio mundi” 24-25*, VigCh 37 (1983) 209-217.

¹⁶⁶ Por. H. Thyen, *Die Probleme der neueren Philoforschung*, „Traditio” 23 (1955) 230-346; H. Jonas, *Gnosi und Spätantike Geist*, Göttingen 1955, 70-121.

¹⁶⁷ Dla Filona Logos jest początkiem wszystkiego i narzędziem Boga przy stwarzaniu świata: Philo, *Legum allegoriae* I 19; *De confusione linguarum* 146; *De cherubim* 127; *De fuga et inventioe* 95; *De opificio mundi* VII 26-27. Według J. Legowicza (*Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*, Warszawa 1962, 8), „Logos jest hipostazą Boga, wyrazicielem woli Bożej, pośrednikiem Bożych idei; jest to w sensie absolutnym noetyczny obraz Boga”. Problematykę Logosu u Filona poruszają szczegółowo: H.A. Wolfson, *Religious Philosophy. A Group of Essays*, Cambridge 1961, 28-37; E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, 3; Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, s. 153-163; E. Stein, *Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Warszawa 1931, 87-112; R. Bigatti, *Sui significati del termine „Logos” nel trattato „Le allegorie delle leggi” di Filo*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 72 (1980) 431-451; H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, 15-33, tenże, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski – K. Augustyniak, Kraków 1996, 13-24.

¹⁶⁸ Por. Philo, *De opificio mundi* IV 16; X 36. Związek między Logosem i światem materialnym jest możliwy dzięki szeregu ogniwoom, z których pierwszym jest Logos, świat umysłowy Boga, przez niego stworzony, zawierający w sobie platońskie idee, wzorcowy wobec materialnego świata. Na temat sposobu pośrednictwa Logosu w ujęciu Filona trwa dyskusja badaczy, por. H.A. Wolfson, *Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 1, Cambridge 1968, 200-294; Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, s. 21-22.

bicie ma każda *arete*¹⁶⁹. Pierwszy człowiek wraz z tchnieniem życia otrzymał logos własnej duszy, będący odbiciem boskiego Logosu, z czego wynikał dla człowieka obowiązek wracania do „pierwszego człowieka”¹⁷⁰. Towarzyszyła temu z jednej strony świadomość grzechu i konieczność wyzwolenia się od niego, zaś z drugiej – dążenie do doskonałości, co w konsekwencji miało prowadzić do mistycznego zjednoczenia z Bogiem¹⁷¹. Zdaniem Filona, cały proces powrotu do Boga, w którym Logos ogrywa szczególną rolę¹⁷², dokonuje się przez *arete*¹⁷³, mającą swoje źródło w Logosie¹⁷⁴. Spełnia on swoje funkcje będąc umiejętnością zachowania umiaru, porządku i harmonii w chaosie rzeczy zewnętrznych¹⁷⁵, a zarazem i harmonią duszy¹⁷⁶. Drogę do *arete*, którą Filon nazywa królewską, wskazuje sam Bóg, udzielający wszystkiego, co potrzebne do jej zdobycia i rozkwitu¹⁷⁷. Filon nie przekreśla jednak tym samym roli $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\alpha\sigma\kappa\eta\varsigma$ i $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\varsigma$ w jej zdobyciu¹⁷⁸. Stwierdza natomiast, że ich powiązanie nie jest absolutne i nie może być rozdzielone przez inne elementy¹⁷⁹, a przez samo ćwiczenie, uczenie się i wiedzę, można *arete* jedynie umocnić i ugruntować. Prawdziwa zaś znajomość *arete* wywodzi się z mądrości, której przedmiotem jest Bóg¹⁸⁰. Owoce doskonalenia się w *arete* są widoczne zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym¹⁸¹. Posiadanie zaś najwyższej

¹⁶⁹ Por. Philo, *Legis allegoriarum post sex dierum opus* I 14, 45.

¹⁷⁰ Por. tenże, *De opificio mundi* XLVIII 139 - XLIX 140; Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 85.

¹⁷¹ Por. Bréhier, *Les idées philosophiques*, s. 299. J. Daniélou (*Philon d'Alexandrie*, s. 176) nazywa owo połączenie wielką naturalną wspólnotą oraz pokrewieństwem między Bogiem a człowiekiem. Zdaniem N.A. Maszkina (*Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1950, 616), mistyczne połączenie z bóstwem jest u Filona najwyższym celem człowieka.

¹⁷² Logos oddziałuje na człowieka przez udzielanie rad, spełniając również rolę sumienia, por. T. Zieliński, *Hellenizm i judaizm*, t. 2, Warszawa 1927, 114-115.

¹⁷³ Por. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 85.

¹⁷⁴ Por. Philo, *Legum allegoriarum* I 65; *De posteritate Caini* 127, 129; *De plantatione* 121; *De somniis* II 243.

¹⁷⁵ Por. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, s. 137; zob. Philo, *Quod Deus sit immutabilis* 164, 165.

¹⁷⁶ Por. Philo, *Quod Deus sit immutabilis* 25.

¹⁷⁷ Por. tenże, *De posteritate Caini* 101; *Quod Deus sit immutabilis* 159; *De migratione Abrahami* 146, 147; *De somniis* I 179.

¹⁷⁸ Por. tenże, *De somniis* I 167; III 240; tenże, *De Abrahamo* 52, 13; tenże, *De congressu eruditionis gratia* III 79. Więcej na temat $\alpha\sigma\kappa\eta\varsigma$, $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\varsigma$ zob. W. Völker, *Fortschrift und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig 1938, 155. Na temat $\alpha\sigma\kappa\eta\varsigma$, która powinna trwać przez całe życie i opanowywać życie zmysłowe por. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, s. 84.

¹⁷⁹ Por. Philo, *De Abrahamo* 4, 13; *De Iosepho* 4, 61; *De praemiis et poenis* 5, 350.

¹⁸⁰ Por. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 448.

¹⁸¹ Por. Philo, *De mutatione nominum* 27, 148-150 (tłum. własne): „*arete* pomaga we wszystkim; rolnikowi w pracy na polu, jeźdźcy na igrzyskach. Sprawia, że dom, miasta i okolice są lepiej zamieszkałe i ludzie są bardziej uspołecznieni. *Arete* wprowadza w czyn najlepsze prawa. Rzuca ziarna pokoju. Potrzebna jest do wszystkiego i wszędzie przynosi wygodę i pożytek”; tamże 36, 197-

z *aretai* – poznania Boga¹⁸², daje człowiekowi prawdziwą wolność, rozumianą jako władzę sprawowaną przez duszę nad ciałem, a również „upodobnienie się do Boga” i ekstatyczne z Nim spotkanie¹⁸³.

Synkretycznym nurtem filozoficznym wyrosłym na podłożu greckim był **średni platonizm**¹⁸⁴, który zerwał ostatecznie z materializmem i zwrócił swe zainteresowanie ku rzeczywistości transcendentnej¹⁸⁵, a życie moralne pojął jako upodobnienie się człowieka do Boga¹⁸⁶. Myśl średnioplatońską możemy poznać na podstawie dzieł Albinusa (poł. II w.), ucznia Gajusa, właściwego założyciela szkoły filozoficznej, znanego tylko z imienia¹⁸⁷. Etyka średnioplatońska, ukierunkowana na naśladowanie boga, stała się bliska chrześcijaństwu i wywarła bezpośredni wpływ na niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich¹⁸⁸. Upatrywała ona możliwość zdobycia wszelkich *aretai* w zjednoczeniu z bogiem, który jest najwyższym dobrem. Najwyższą natomiast *arete* stanowi kontemplacja pierwszego boga, czyli Pierwszego Intelaktu, który jest zarazem pierwszym dobrem. Kontemplacja ta, dokonująca się w naszym umy-

199 (tłum. własne): „*arete* pomaga naturze ludzkiej prawidłowo chcieć, mówić i słusznie czynić”; tamże 31, 168-169 (tłum. własne): „filozofowie uważają ją za lekarstwo we wszelkim cierpieniu”; *De virtutibus* 47, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1086, 241: „jeżeli ćwiczysz się w sprawiedliwości, pobożności i innych cnotach, będziesz prowadził życie bez wojny i w niezmaconym spokoju, albo jeżeli wybuchnie wojna, łatwo pokonasz swoich wrogów, ponieważ Bóg będzie niewidzialnym wodzem twego wojska i zatroszczy się o to, aby całą potęgą ratować dobrych”.

¹⁸² Por. Stein, *Filon z Aleksandrii*, s. 117-118.

¹⁸³ Por. Philo, *Quod omnis probus liber est* 8, 52; Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 449; Völker, *Fortschrift und Vollendung*, s. 263; Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, s. 193; E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, Münster 1965 (przekład włoski: *La sobria ebbrezza dello Spirito. La Spiritualita di S. Ambrogio, Vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975, 88).

¹⁸⁴ Filozofia średniego platonizmu nie posiada zbyt wiele opracowań. Najważniejsze to: R.E. Witt, *Albinus and the history of Middle Platonism*, Cambridge 1937; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysic. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964; J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1977; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 4, Lublin 1999, s. 325-377.

¹⁸⁵ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 330.

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 333.

¹⁸⁷ Na temat Albinusa por. Witt, *Albinus and the history of Middle Platonism*, dz. cyt.; T. Sinko, *De Apulei et Albinus doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae 1905; M. Osmański, *Albinos ze Smyrny*, PEF I 166. Z dzieł Albinusa zachowały się: *Prologus* i *Didaskalicus*. Najlepsze w Polsce opracowanie filozofii Albinusa zawiera praca habilitacyjna K. Pawłowskiego, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*, Warszawa 1998.

¹⁸⁸ Chodzi m.in. o Klemensa Aleksandryjskiego (zob. np. S.R.C. Lilla, *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish – Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria's Ethics*, Roma 1961; tenże, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 60-117) oraz Orygenesesa (zob. np. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, 32).

śle, prowadzi do upodobnienia się do boga, przynoszącego pełnię szczęścia¹⁸⁹. Samą *arete* definiuje Albinus jako doskonałą, najlepszą i znakomitą dyspozycję duszy i stałą harmonię (αὐτὴ μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη, εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον)¹⁹⁰.

Reasumując, należy stwierdzić, że termin *arete* ulegając w swym historycznym rozwoju semantycznym modyfikacjom, od znaczenia fizycznej i duchowej sprawności, zaczął oznaczać to wszystko, co osobie lub rzeczy nadaje walor szczególny: praktyczny, moralny, intelektualny i cielesny.

APETH IN THE PRE-CHRISTIAN SOURCES OUTLINE OF THE ISSUE

(Summary)

This article presents the development of the meaning of *arete* in the sources from Homer to Albinus (VIII B.C. - II A.D.), which, together with changes happening in the economical, social, political and cultural life of the ancient Greece, began to mean all that gives to a person or to a thing a special value: a bodily one, a practical, moral and intellectual one. Moreover, the way leading to achievement of *arete*, as well as the values resulting from its possession, has been presented.

¹⁸⁹ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 369-375.

¹⁹⁰ Por. Albinus, *Didascalicus* 182, 13f. Zdaniem R.E. Witta (*Albinus and the history*, s. 89), początek tej definicji (διάθεσις ἡ βελτίστη) nie nawiązuje do stoików, lecz do Stobajosa (Stobaeus Ioannes, *Anthologium* 51, 1-2) i Arystotelesa (*Politica* 1323b; *Ethica Eudemia* 1218b).

Anna Z. ZMORZANKA
(Lublin, KUL)

POCZĘCIE MARYI WEDŁUG *EWANGELII FILIPA*

W tekstach gnostyckich kilkakrotnie pojawiają się wypowiedzi dotyczące macierzyństwa ziemskiej matki Jezusa – Maryi (poczęcie, zrodzenie zbawcy, dziewictwo). Problematyka ta jednak rzadko jest podejmowana w opracowaniach¹, a szkoda, gdyż jej omówienie stanowić może interesujący przyczynek do poznania początków myśli mariologicznej. Wypowiedzi gnostyków na ten temat znajdujemy w *Świadectwie Prawdy*, *Pistis Sophia* oraz *Ewangelii Filipa*².

Datę powstania tego ostatniego utworu trudno precyzyjnie ustalić³, ale przedział czasu, w jakim mógł zostać napisany, to okres formułowania w piśmiennictwie chrześcijańskim pierwszych sądów o matce Jezusa; najczęściej poruszaną kwestią w owym czasie było zagadnienie: *ex Maria Virgine*⁴. O sposobie przedstawienia tego zagadnienia w znacznym stopniu zadecydowała forma literacka utworu, określana jako florilegium⁵, czyli zestaw luźno ze sobą powiązanych cytatów (wypisów) z wypowiedzi gnostyków, stanowiących m.in. komentarze (często polemiczne) do wypowiedzi biblijnych⁶. W piśmie znajdujemy dwie różne wypowiedzi mówiące o Maryi, nazywanej „dziewicą”

¹ Jedną z nielicznych publikacji przedstawiających to zagadnienie jest artykuł W. Myszora: *Maryja w wypowiedziach chrześcijańskich gnostyków*, WST 10 (1997) 211-217.

² W dalszej części artykułu korzystać będę z polskiego przekładu *Ewangelii Filipa* zamieszczonego w: *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, tłumaczył oraz komentarzem opatrzył W. Myszor, SACH NS 7, Katowice 2008, 229-298 (dalej cyt. Myszor, *Kodeksy*).

³ Większość badaczy przyjmuje, iż mogła ona powstać między 2. poł. II, a 1. poł. III wieku, por. Myszor, *Kodeksy*, s. 229. Niektórzy (np. W. Isenberg) przesuwają datę powstania na późne lata III wieku, zob. *Evangelium Philippi*, NHC II 3:51, 29 - 86, 19, *Nag Hammadi Codex II*, 2-7, vol. 1, ed. B. Layton, (NHS 20) Leiden 1989, 142-215 (W. Isenberg, *Introduction*, s. 131-139).

⁴ Dochodziły do niej jeszcze problemy: *Maria nova Eva* – *Maria typus Ecclesiae* i *Maria Theotokos*, Szerzej na ten temat zob.: E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodźcy*, red. B. Przybylski, Poznań 1965, 59-77; Sz. Pieszczoł, *Mariologia*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971, 559-568; M. Maritano, *La Vergine Maria e i Padri della Chiesa*, „Theotokos” 9 (2001) 3-27.

⁵ Tak twierdzi H.M. Schenke (podają za: Myszor, *Kodeksy*, s. 229); por. W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi, formy literackie*, VoxP 18 (1998) t. 32-35, 324-325; M. Lee Turner, *The Gospel according to Philip: the sources and coherence of an early Christian collection*, Leiden 1996, 19-24 (The early <Florilegium> hypothesis: sequential discontinuities and continuities).

⁶ Por. Myszor, *Kodeksy*, s. 229; tenże, *Biblioteka z Nag Hammadi*, s. 324.

(παρθένος) i „Jego [Pana – A.Z.] matką” (τεκυμααυ). Są to fragmenty: 33. „Trzy Marie” (NHC II 3: 59,6-11), który swoją biblijną podstawę znajduje w J 19, 25 (a także Mt 27,55; Mk 15,40-41; Łk 8,1-3; 23,49)⁷ oraz 17. (a-b) „Poczęcie Marii” (NHC II 3: 55, 23-33)⁸, stanowiący odpowiedź gnostyka na przekaz Ewangelii kanonicznych (Mt 1, 18-26; Łk 1, 26-38) o zwiastowaniu i poczęciu z Ducha Świętego⁹. We fragmencie „Trzy Marie” dwukrotnie pojawia się określenie „Jego matka”: raz odnosi się ono do Maryi, która (wraz z innymi kobietami) stale towarzyszyła Panu¹⁰, drugi (prawdopodobnie) do duchowej matki Jezusa¹¹. We fragmencie „Poczęcie Marii”, który będzie przedmiotem dalszych analiz, mowa jest o dziewictwie Maryi.

17. fragment *Ewangelii Filipa* stanowi (jak wspomniano wyżej) jedyną w tym piśmie wypowiedź *expresis verbis* o dziewictwie i dziewiczym poczęciu Maryi. W innym miejscu autor mówi, co prawda, o zjednoczeniu się Ojca z dziewicą oraz o cudownym poczęciu, które nazywa tajemnicą (μυστήριον)¹², ale wypowiedź ta nie ma bezpośredniego związku z ziemską matką Jezusa¹³. W interesującym nas fragmencie autor natomiast powiada:

„Niektórzy mówią: «Maria poczęła z Ducha Świętego». Mylą się. Nie wiedzą, co mówią. Kiedy to jakaś kobieta poczęła z kobiety? Maryja jest dziewi-

⁷ Na temat związków tego fragmentu z J 19, 25 zob. H.J. Klauck, *Die dreifache Maria. Zur Rezeption von Joh 19, 25 in EvPhil 32*, w: *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck*, vol. 3, ed. E. van Segbroeck et. al., Leuven 1992, 2343-2358.

⁸ W. Myszor w *Ewangelii Filipa* w odniesieniu do matki Jezusa używa imienia „Maria”, a nie zwyczajowo przyjętą w tradycji polskiej formę „Maryja”. Podział na fragmenty oraz ich tytuły wprowadził H.M. Schenke, a za nim z pewnymi poprawkami polski tłumacz (zob. Myszor, *Kodeksy*, s. 229). Tytuł „Poczęcie Marii”, jaki nadał wypowiedzi 59,23-33, może być dwojako rozumiany: jako poczęcie Maryi przez Matkę lub jako poczęcie przez samą Maryję. W. Myszor terminu „poczęcie Marii” użył w drugim znaczeniu. W dalszej części idę za intencją autora.

⁹ Por. Pieszczocho, *Mariologia*, s. 559.

¹⁰ Por. A. Marjanen, *The Woman Jesus loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related documents*, Leiden 1996, 150.

¹¹ Według autora *Ewangelii Filipa*, Jezus narodził się dwukrotnie: w pleromie i na ziemi. Posiadał zatem dwie matki: duchową i ziemską. Na ten fakt zwraca uwagę G. Sfameni Gasparo (*Il personaggio di Sophia nel Vangelo secondo Filippo*, VigCh 31:1977, 244-281), W. Myszor (*Maryja w wypowiedziach chrześcijańskich gnostyków*, s. 213) i J.J. Buckley (*The Holy Spirit is a Double Name: Holy Spirit, Mary, and Sophia in the 'Gospel of Philip'*, w: *Images of the feminine in gnosticism*, ed. K.L. King, ed. 2, Harrisburg 2000, 211-227); por. też K. Rudolph, *A response to 'Holy Spirit is a Double Name'*, tamże, s. 228-238.

¹² O tajemnicy (μυστήριον) cudownego poczęcia Maryi pisze też autor *Świadectwa Prawdy*, por. *Testimonium Veritatis*, NHC IX 3: 44, 11-12.

¹³ Por. *Evangelium Philippi* 82a, NHC II 3: 71, 3-10, tłum. Myszor, *Kodeksy*, s. 247: „Istotnie trzeba powiedzieć o tajemnicy! Ojciec pełni zjednoczył się z dziewicą, która zstąpiła niżej i ogień oświecił go w owym dniu i odsłonił wielkie łóżko małżeńskie. Dlatego (znaczy to): w owym dniu powstało jego ciało. (Potem) wyszedł z łóżka małżeńskiego”. H.M. Schenke i W. Myszor fragment ten interpretują eklezyjalnie: dziewica jest Duchem Świętym, ciałem zrodzonym jest Kościół, zob. Myszor, *Kodeksy*, s. 286 (komentarz).

cę, której żadna moc nie splamiła. A jest to w wielkim stopniu godne wyklęcia dla Hebrajczyków, to znaczy dla apostołów i (ludzi) związanych z apostołami. Ta dziewica (jednak), której żadna moc nie splamiła, jest kimś [...]. To moce (raczej) same siebie splamiły”¹⁴.

Wersy 55, 23-33 *Ewangelii Filipa* włączają zatem naszego gnostyka do grona tych pisarzy chrześcijańskich, którzy nie tylko wspominali o ziemskiej matce Jezusa, ale nadto zagadnienie jej macierzyństwa rozważali, uwzględniając fundamentalne dla tej tematyki kwestie: (dziewiczego) poczęcia Zbawcy (z Ducha Świętego) oraz jej dziewictwa w ogóle¹⁵.

Na temat dziewictwa Maryi wypowiadali się już najstarsi pisarze chrześcijańscy: m.in. Ignacy Antiocheński, Justyn Męczennik, Hegezyp, Ireneusz z Lyonu, Klemens Aleksandryjski, Orygenes i inni¹⁶. Żaden z nich (zgodnie z tradycją biblijną: Łk 1, 35; Mk 1, 18¹⁷) nie kwestionował dziewiczego poczęcia Zbawcy (*ante partum*), ale sprawą dyskusyjną pozostawało jej dziewictwo w akcie urodzenia (*in partu*) i po zrodzeniu (*post partum*). Dwaj pierwsi pisarze ograniczyli się tutaj jedynie do ogólnego stwierdzenia, iż Jezus narodził się z dziewicy (Dziewicy)¹⁸. Natomiast Ireneusz stwierdził, iż Zbawca powstał „z Maryi, która dotąd była dziewicą” (*ex Maria quae adhuc erat Virgo*)¹⁹, co może sugerować, że według Lyończyka, zachowała ona dziewictwo jedynie

¹⁴ Por. *Evangelium Philippi* 17ab, NHC II 3: 55, 23-33, *Nag Hammadi Codex* II, 2-7, vol. 1, 150: „ΠΕΧΕ ΖΟΗΝΕ ΧΕ ΑΜΑΡΙΑ Ω ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΠΠΔ ΕΤΟΥΑΒ ΣΕΡΠΑΝΑΧΘΕ ΟΥ ΠΕΤΟΥΧΩΠΗΟΥ ΣΕΣΟΟΥΝΑΝ ΑΥ ΠΖΟΟΥ ΕΝΕΖ ΠΕΝΤΑ ΣΖΗΝΕ Ω ΕΒΟΛ ΖΗ ΣΖΗΝΕ ΜΑΡΙΑ ΤΕ ΤΠΑΡΘΕΝΟΣ ΕΤΕ ΠΠΕΛΥΝΑΜΙΣ ΧΑΖΗΕΣ ΕΣΦΟΟΠ ΠΠΟΥΝΟΣ ΠΠΑΝΟΥ ΠΠΖΕΡΑΙΟΣ ΕΤΕ ΝΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΕ ΑΥΩ ΠΠ]ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΣ ΤΕΕΠΑΡΘΕΝΟΣ ΕΤ[Ε]ΠΠΕ ΑΥΝΑΜΙΣ ΧΟΖΗΕΣ ΟΥ [...Α]ΝΑΥΝΑΜΙΣ ΧΟΖΗΟΥ”, tłum. Myszor, *Kodeksy*, s. 234.

¹⁵ W tym duchu fragment ten komentuje np. W. Myszor (*Kodeksy*, s. 263-264 – komentarz). Odmienne wersy te interpretuje J.J. Buckley. Zestawiając je z wersami 52, 23-33 (Myszor, *Kodeksy*, s. 231: „Gdy byliśmy Hebrajczykami, byliśmy sierotami, mieliśmy [tylko] naszą matkę. Gdy staliśmy się chrześcijanami, otrzymaliśmy ojca i matkę”), twierdzi, iż matka (μααγ) w obu fragmentach jest kobietą duchową. Stąd: „Ona jest matką, zaś Jezus ojcem, prawdziwych chrześcijan” („She is the mother, and Jesus the father, of true Christians”, por. Buckley, *The Holy Spirit*, s. 214).

¹⁶ Wymieniam tutaj jedynie autorów, działających na Wschodzie od II do 1. poł. III wieku, a więc z okresu, kiedy najprawdopodobniej powstała *Ewangelia Filipa*. Na temat mariologii pierwszych Ojców Kościoła por. Florkowski, *Matka Boża*, s. 60-65, Pieszczocho, *Mariologia*, s. 599-560; Maritano, *La Vergine Maria*, spec. s. 17-26 (*La Vergine Maria nel pensiero dei primi i Padri della Chiesa*).

¹⁷ Na temat biblijnych wypowiedzi o dziewictwie Maryi por. K. Winiarski, *Matka Najświętsza w Piśmie Świętym*, w: *Gratia plena*, s. 31-58, spec. s. 35-36, 43-44.

¹⁸ Por. Ignatius Antiochenus, *Ad Ephesios* 18, 2; 19, 1; *Ad Smyrneos* 1, 1; Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 23, 3; 48, 2-3; 78, 3; 84, 1-2; 100, 3; 113, 4; 120, 1.

¹⁹ Ireneusz, *Adversus hereses* III 21, 10, Sch 211, 428.

do zrodzenia²⁰. Podobne stanowisko zajął Orygenes²¹; niektórzy pogląd taki przypisują również Hegezypowi²². Natomiast Klemens Aleksandryjski uznawał dziewictwo Maryi nie tylko *ante partum*, ale też *in partu*²³, co tłumaczy się wpływem wczesnej tradycji kościelnej i literatury apokryficznej²⁴. Ta ostatnia zasługuje na szczególną uwagę²⁵, bowiem jej autorzy, odwołując się nierzadko do pobożności ludowej, uczyli (jako pierwsi) wyraźnie, iż Maryja była dziewicą nie tylko w momencie poczęcia Jezusa, ale też podczas i po Jego urodzeniu. Poświadczają to głównie cztery utwory: *Wniebowstąpienie Izajasza*, *Ody Salomona*, *Wyrocznie Sybillińskie* i *Protoewangelia Jakuba*²⁶. W *Wyroczniach Sybillińskich* na uwagę zasługuje wypowiedź o Zbawcy, który „z łona dziewicy Maryi przyszedł na świat”²⁷. W pozostałych utworach interesujący jest wątek akuszerki. Komentatorzy zauważają, że podkreślenie jej nieobecności podczas rodzenia (jak też stwierdzenie, iż Maryja rodziła bez bólu), jakie znajdujemy we *Wniebowstąpieniu Izajasza*²⁸ oraz w *Odach Salomona*²⁹, świadczyć może o uznaniu dziewictwa Maryi *in partu*³⁰. Natomiast w *Protoewangelii Jakuba* położna (akuszerka) pełni odmienną funkcję: pojawia się w scenie z niewierną Salome jako świadek, stwierdzający dziewictwo Matki Bożej po urodzeniu Jezusa (*post partum*)³¹.

²⁰ Zwraca na to uwagę np. Sz. Pieszczołch (*Mariologia*, s. 500), który stwierdza, iż sformułowanie to „nasuwa myśl przeciwną koncepcji «virginitatis in partu»”. Odmienne wypowiedź Ireneusza interpretuje E. Florkowski (*Matka Boża*, s. 63).

²¹ Por. *In Lucam hom.* 14, 7; zob. M. Starowieyski, *Mariologia Orygenesza*, PSP 36, 5-29, spec. s. 13-20 (Bogurodzica Dziewicy); C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*. Roma 1942; H. Crouzel, *La théologie mariale d'Origène*, SCH 87, Paris 1962, 11-64.

²² Por. Cz. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2003, 144.

²³ Por. *Stromata* VII 93, 7 - 94, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, Warszawa 1994, 295.

²⁴ Por. Florkowski, *Matka Boża*, s. 63; Pieszczołch, *Mariologia*, s. 559-560; H. Campenhausen, *Die Jungfraugeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962.

²⁵ O Maryi w apokryfach piszą m. in. B. Bagatti, *La verginità di Maria negli apocrifi del II-III secolo*, „Marianum” 33 (1971) 281-252; E. Norelli, *Maria nella letteratura apocrifa dei primi secoli*, „Theotokos” 9 (2001) 191-225; S. Longosz, *Maryja w apokryfach Starego Testamentu*, VoxP 26 (2006) t. 49, 357-366.

²⁶ Do tej grupy zaliczyć także można *Testament dwunastu Patriarchów*, w którym znajdujemy wzmiankę o narodzinach Baranka z Dziewicy.

²⁷ *Oracula Sibyllina* VIII 456-457, tłum. W. Appel, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I, Kraków 2003, 156.

²⁸ Por. *Ascensio Isaiae* 11, 3-14, tłum. S. Kur, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, III, Kraków 2001, 161: „Maryja dziewica urodziła, [...] nie przysła położna, nie słyszeliśmy krzyku bólu”.

²⁹ Por. *Odae Salomonis* XIX 6-11, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I, s. 155: „... nie cierpiała. A to nie było bez powodu. Nie potrzeba jej było akuszerki, bo On ją ożywił”.

³⁰ Por. Longosz, *Maryja w apokryfach*, s. 359.

³¹ Por. *Protoevangelium Jacobi* 19, 3 - 20, 1, tłum. Smereka, *Najstarsza legenda o Matce Bożej*, RBL 16 (1963) 270: „Odpowiedziała jej Salome: «Jak żyje Pan Bóg mój, nie uwierzę w macierzyństwo dziewicy» [...]. Weszła więc niewiasta położna i rzekła do Maryi: «Położ się,

Autorzy pism gnostyckich wypowiadają się w tym samym duchu, co autorzy apokryfów. Podobny wątek, jak w *Protoewangelii Jakuba*, znajdujemy w gnostyckim *Świadectwie prawdy*. Jego autor powiada, iż po urodzeniu Jezusa „znaleziono ją [Maryję – A.Z.], że jest dziewicą” (ΠΑΛΙΝ ΔΥΖΕ ΟΝ ΕΧΕ[Ε] ΜΠΑΡΘΕΝΟC)³². Również w cytowanym wyżej fragmencie *Ewangelii Filipa* podkreślony został dziewiczy stan matki Jezusa. Jego autor poświadcza go nie tylko przy pomocy terminu ΠΑΡΘΕΝΟC, ale też za pośrednictwem pojęcia splamienia, użytego w formie czasownikowej (tj. brukać, kalać, zanieczyszczać, plugawić, splamić)³³, które w tekstach gnostyckich odnosi się również do pożądliwości cielesnej³⁴. Używając tego czasownika w odniesieniu do Maryi w formie przeczącej (dwukrotnie bowiem powtórzył, iż „Maryja jest dziewicą, której żadna moc nie splamiła”: ΜΑΡΙΑ ΤΕ ΠΑΡΘΕΝΟC ΕΤΕ ΜΠΕ ΔΥΝΑΜΙC ΧΑΖΗC)³⁵, autor *Ewangelii Filipa* podkreślił przede wszystkim jej czystość cielesną, co (pośrednio) może przemawiać za tym, iż uznawał jej doskonale (pełne) dziewictwo.

Sformułowanie „(nie) splamiła żadna moc” (ΜΠΕ ΔΥΝΑΜΙC ΑΖΗC) przynosi jeszcze inne treści, na które warto tutaj zwrócić uwagę. Nawiązuje bowiem do powtarzającej się w tej tradycji alegorycznej historii o duszy (*psyche*), którą pragną osiągnąć siły kosmosu; jej klasycznym przykładem jest mit szymoniański znany głównie z relacji polemistów chrześcijańskich³⁶. W pismach z Nag Hammadi jest on najwyraźniej zarysowany w *Egzegezie o duszy*, gdzie przedstawiony jest upadek *psyche* w świat materialny oraz zniewolenie jej

z twoją bowiem osobą wiąże się spór wielkiej wagi». Gdy Salome włożyła palec w jej ciało, wydała jęk wołając: «Biada mi z powodu mojej bezbożności i niewiary»»; por. tłum. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, I, s. 285.

³² *Testimonium veritatis*, NHC IX 3: 45, 17-18, w: *Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. B.A. Pearson, Nag Hammadi Studies 15, Leiden 1981, 155-158, tłum. W. Myszor, *Maryja w wypowiedziach chrześcijańskich gnostyków*, s. 217.

³³ Por. hasło: ΧΑΖΗ, w: *Podręczny słownik języka koptyjskiego*, oprac. A. Dembska – W. Myszor, Warszawa 1996, 175.

³⁴ Por. np. *Hipostasis Archontion* 6, NHC II 4: 89, 17-13, tłum. Myszor, *Kodeksy*, s. 302: „Moce zbliżyły się do swego Adama. Gdy jednak zobaczyły, że jego współtowarzyszające mu odbicie (kobieta) rozmawia z nim, zadrżeli wielkim drżeniem i zakochali się w niej. Powiedzieli do siebie nawzajem: «chodźmy, rzućmy na nią nasze nasienie». Ścigali ją, ale ona drwiła z nich, z powodu ich głupoty i ich ślepoty i stała się drzewem z ich powodu, zostawiając im (tylko) cień, podobny do niej. Moce splamiły (go) swoim brudem i splamiły pieczęć jej głosu, tak, że skazały siebie same w swym stworzeniu [razem z jego] odbiciem.” Pojęcie splamienia (odnoszące się do skalania duszy) miało już kilkuwiekową tradycję. Odwoływał się do niego już Platon w *Fedonie*. W. Wilowski (*Starość, umieranie, śmierć i życie po życiu w nauce pisemnej Platona*, w: *Tradycja i postęp: studia z historii filozofii*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, 56) twierdzi, iż: „Przyczyną «splamień» jest oczywiście ciało, zaś skutkiem – inkarnacja pośrednia”.

³⁵ *Evangelium Philippi* 17b, NHC II 3: 55, 27-28, *Nag Hammadi Codex II*, 2-7, vol. 1, ed. B. Layton, NHS 20, Leiden 1989, 150, tłum. Myszor, *Kodeksy*, s. 234.

³⁶ Przedstawia on losy Bożej myśli-idei (Ennoi) uwięzionej (pod postacią Heleny) w materii, przez aniołów światotwórców, zob. Justinus Martyr, *Apologia* I 6; Irenaeus, *Adversus haereses* I 23; Hippolytus, *Refutatio*, VI 14; por. też A. Z. Zmorzanka, *Szymon Mag*, PEF IX 219-320.

przez złoczyńców³⁷, którzy (tak jak w gnozie szymoniańskiej) mogą być utożsamiani z aniołami kosmosu lub (jak w *Hipostazie archontów*) z archontami³⁸. Samego zwrotu „splamić (kogoś)” (ϠΑΓΜ=) dwukrotnie użył autor *Hipostazy archontów*, przedstawiając ten fakt pozytywnie i negatywnie: postacią, która została splamiona przez moce jest Ewa – pierwsza kobieta³⁹, natomiast dziewicą (jak pisze autor) „której moce nie splamiły”, jest jej córka Norea (ΤΑΕΙ ΤΕ ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΕΤΕ ΜΠΕ (Ν)ΛΥΗΜΙΣ)⁴⁰. Interesujące są tutaj analogie, jakie zachodzą pomiędzy Marią, Ewą i Noreą. Wydaje się, iż tę ostatnią można potraktować jako figurę Maryi. Na uwagę zasługuje bowiem fakt, iż córka Ewy została poczęta w podobny sposób jak Jezus⁴¹ oraz stwierdzenie, iż jest ona „pomocą dla rodzaju ludzkiego”, o czym świadczą następujące słowa Ewy:

„spłodziłam dziewicę jako pomoc dla rodzaju ludzkiego. Ta jest bowiem dziewicą, której moce nie splamiły”⁴².

Maryja i Norea należą zatem do tej samej kategorii postaci: są dziewicami, które pozostały poza wpływem mocy świata: są czyste i bezgrzeszne. Obie znajdują się w opozycji do Ewy, która poddała się działaniu mocy: jest nieczysta (splamiona) i grzeszna. Występująca w tym kontekście antyteza „Ewa – Maria (Nowa Ewa)”⁴³, wpisuje się w tradycję antytezy „Adam – Jezus (Nowy Adam)”⁴⁴, która pojawia się w 83. fragmencie *Evangelii Filipa*, gdzie czytamy:

„Adam powstał z dwu dziewic: z ducha i z dziewiczej ziemi. Dlatego Chrystus urodził się z dziewicy, aby błąd, który powstał na początku, móc naprawić”⁴⁵.

³⁷ Por. *Exegesis de anima*, NHC II 6: 127, 28; 129, 35 - 128, 1.

³⁸ Tak interpretuje „złoczyńców” M. Scopello, *L'Exégèse de Âme: Nag Hammadi Codex II, 6: introduction, traduction et commentaire*, NHS 25, Leiden 1985, 123. Odmiennego zdania są C. Kulawik i W. Myszor, którzy wypowiedzi tej nadają sens moralno-ascetyczny, podają za: Myszor, *Kodeksy*, s. 362 (komentarz).

³⁹ Por. *Hipostasis archonton* 6, NHC II 4: 89, 17-31, Myszor, *Kodeksy*, s. 302.

⁴⁰ Por. *Hipostasis archonton* 10, NHC II 4: 92, 2-3, *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, vol. 1, s. 246, Myszor, *Kodeksy*, s. 303.

⁴¹ Por. *Hipostasis archonton* 10, NHC II 4: 91, 33-35; por. też Myszor, *Kodeksy*, s. 314 (komentarz).

⁴² *Hipostasis archonton* 10, NHC II 4: 91, 95 - 92, 2, Myszor, *Kodeksy*, s. 303.

⁴³ Zwracają na nią uwagę w tym okresie już Ojcowie Kościoła, m.in. Ireneusz (*Adversus haereses* III 19, 1, Sch 211, 372, cyt. za E. Florkowski, *Matka Boża*, s. 62), który stwierdza: „Rodzaj ludzki zaprzędany w niewolę przez dziewicę został wyzwolony przez dziewicę”; zob. też n. 5..

⁴⁴ Idea Jezusa – Nowego Adama pojawiła się już w listach św. Pawła (Rz 5, 12-21; 1Kor 15, 45-49). W II wieku rozwinął ją Ireneusz w sformułowaniu podobnym do gnostyckiego, por. *Adversus haereses* III 21, 10.

⁴⁵ *Evangelium Philippi* 83ab, NHC II 3: 72, 16-21, Myszor, *Kodeksy*, s. 247.

W powyższej wypowiedzi pojawiają się dwie kwestie. Pierwsza to zrodzenie Adama z dwóch dziewiczych korzeni żeńskich: ducha i ziemi⁴⁶, co – według autora – daje początek błędowi, którego źródłem jest brak udziału partnera męskiego⁴⁷. Druga kwestia to zrodzenie Jezusa, przychodzącego na świat jako Nowy Adam z dziewicy, by naprawić początkowy błąd, który pojawił się przy powstaniu Pierwszego Adama. Wątek zrodzonego z dziewicy Zbawcy pojawia się w wersji polemicznej również w naszym fragmencie. Autor nazywa bowiem ortodoksyjną naukę o poczęciu Maryi z Ducha Świętego (czyli z dziewiczego pierwiastka żeńskiego) błędną⁴⁸. Píše, że ci, co tak głoszą, są w błędzie (σΕΠΙΛΑΗΔΕΘΕ). Stanowisko swoje uzasadnia, twierdząc (zgodnie z założeniami gnostyckiej nauki o rodzeniu), iż nie jest możliwe, by „kobieta poczęła z kobiety”. Co tedy o poczęciu przez Maryję dowiadujemy się z 17. fragmentu *Ewangelii Filipa*? Podaje on jedynie negatywną informację, że Maryja nie poczęła z Ducha Świętego. Niestety autor *Ewangelii Filipa* nie rozwija tego wątku. Natomiast inni autorzy gnostycy opowiadają się za poczęciem ze Słowa (z Logosu)⁴⁹. Stwierdzenie takie znajdujemy w *Świadectwie prawdy*, gdzie czytamy, iż: „Chrystus został zrodzony w Słowie z dziewicy, to jest z Maryi”⁵⁰.

Należy podkreślić, iż problem poczęcia w nauczaniu gnostyckim wiązał się z fundamentalnym pytaniem o naturę Zbawcy⁵¹. Gnostycy najczęściej opowiadali się za doketyzmem⁵², czego konsekwencją było twierdzenie, iż Chrystus nie mógł przyjść na świat jak zwyczajny człowiek, rodząc się z Maryi (*ex Maria*), ale przeszedł przez jej ciało (*per Mariam*). Pogląd ten znajdujemy w cytowanym wyżej *Świadectwie prawdy*: „Chrystus zaś przeszedł przez łono dziewicy”⁵³. Z kolei autor *Pistis Sophia* rozróżnia Jezusa duchowego i ziemskiego (psychicznego). Twierdzi, iż Jezus psychiczny został poczęty z mocy

⁴⁶ Autor odwołuje się tutaj do Rdz 1,7. Pogląd o żeńskich korzeniach (rodzicach) Adama ma podstawy językowe: w grece (a więc języku oryginalnym *Ewangelii Filipa*) zarówno duch (πνεῦμα) jak i ziemia (γῆ) są rodzaju żeńskiego (podobnie w języku hebrajskim *rûah* i *'erec*), por. też Myszor, *Kodeksy*, s. 264 (komentarz).

⁴⁷ Na tym fakcie gnostycy oparli krytykę kosmosu, który jako dzieło Sophii jest efektem jej błędu (*Evangelium veritatis*, NHC I 2: 17, 14-15), „plodem poronionym” (*De origine mundi* II 5: 99, 24-26); por. A.Z. Zmorzanka, *Kosmos i jego bogowie*, VoxP 28 (2008) t. 52, 1356, n. 2 i 3. Zło zaistniałe wraz ze zrodzeniem Adama miałoby zatem charakter ontyczny, a nie etyczny; w podobnych kategoriach należałoby interpretować fakty „splamienia” i „nie splamienia”.

⁴⁸ Por. wyżej nota 45.

⁴⁹ W. Myszor (*Maryja w wypowiedziach gnostyków*, s. 212) twierdzi, iż pogląd taki wyniknął stąd, iż gnostycy początkowo nie rozróżniali tak naprawdę Pneumy od Logosu.

⁵⁰ *Testimonium veritatis*, NHC IX 3: 44, 9-10; cyt. za: Myszor, *Maryja w wypowiedziach*, s. 217.

⁵¹ Por. Myszor, *Maryja w wypowiedziach*, s. 211; tenże, *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 18 (1998) z. 4, 75-91, spec. 80-82.

⁵² W II wieku stanowisko takie zajmowali nie tylko gnostycy. Naukę o pozornym ciele Zbawcy zdaje się przyjmować np. autor *Ascensio Isaiae* (11, 6-11); zob. też Longosz, *Maria w apokryfach*, s. 359.

⁵³ *Testimonium veritatis*, NHC IX 3: 44, 14-16; cyt. za: Myszor, *Maryja w wypowiedziach*, s. 217.

Sabaotha⁵⁴ i zrodzony z Maryi (*ex Maria*), która przyjęła materialne podobieństwo na wzór duchowej postaci Zbawcy, znajdującej się w dziewiczej Barbelo⁵⁵; stąd też autor określa Jezusa synem (Maryi) według świata, a ją matką według materii:

„Ty sama Maryjo, przyjęłaś postać, która jest w Barbelo według materii i przyjęłaś podobieństwo, które jest w dziewicy światłości według światłości [...]. I ciemność powstała z twego powodu i wyszło z ciebie ciało materialne, to, w którym się znajduję, a które oczyściłem i oddzieliłem”⁵⁶.

Dalej, tłumacząc relację, jaka zachodziła pomiędzy pneumatyczną i psychiczną postacią Jezusa, wprowadza ciekawy wątek dwóch bliźniaczych postaci: Jezusa ziemskiego (psychicznego), zrodzonego z ziemskiej matki, i Jezusa duchowego, który zstąpił na syna Maryi, gdy ten był jeszcze mały⁵⁷. Oba utwory, jak widać, odmiennie przedstawiają fakt pojawienia się Zbawcy na ziemi, a co za tym idzie, inaczej ukazują też samo macierzyństwo Maryi (poczęcie i zrodzenie).

Która z tych dwóch koncepcji bliższa jest pogładowi wyrażonemu w *Ewangelii Filipa*? Jej wersy 55, 23-33 nie zawierają żadnej aluzji, która pomogłaby odpowiedzieć na to pytanie. Pewne wskazówki dają nam natomiast fragment „Trzy Marie” (który wskazuje na podwójne zrodzenie Jezusa: w pleromie oraz ziemskie) oraz fragment „Tajemnica dziewiczych urodzin” (mówiący o duchowej dziewicy, z którą połączył się Ojciec pełni; pod warunkiem, iż fragmentu tego nie będzie się interpretować eklezjalnie)⁵⁸, jednak nie można ich traktować jako wypowiedzi paralelnych do *Pistis Sophia* 59, 4.

Podsumowując przedstawione wyżej rozważania nt. „Poczęcia Marii” należy stwierdzić, iż nasz gnostyk zabrał głos na temat niemal wszystkich kwestii „maryjnych” podejmowanych od II do 1. poł. III wieku. Są to: poczęcie Maryi z Ducha Świętego, dziewictwo Maryi oraz Maryja jako Nowa Ewa. W pierwszej wypowiedział się polemicznie wobec stanowiska „Hebrajczyków” (czyli apostołów), kwestionując poczęcie z Ducha Świętego. W dwóch ostatnich zajął stanowisko bliskie ortodoksyjnemu⁵⁹. Uznaje bowiem pełne dziewictwo

⁵⁴ W *Pistis Sophia* Sabaoth nosi cechy biblijnego Stwórcy. Od niego pochodzi świat ziemski, a więc również psychiczna natura Jezusa.

⁵⁵ Barbelo nie jest postacią typową dla walentynianizmu. W gnozie setiańskiej jest imieniem żeńskim dziewiczego Ducha. Według *Apokryfu Jana* z Ojca i Barbelo został zrodzony Syn, por. *Apocryphon Joannis* II 2: 6, 10 - 7, 30.

⁵⁶ *Pistis Sophia* 59, 4, cyt. za: Myszor, *Maryja w wypowiedziach*, s. 214.

⁵⁷ Por. *Pistis Sophia* 61-62.

⁵⁸ Por. wyżej n. 12 i 14.

⁵⁹ Por. Myszor, *Maryja w wypowiedziach*, s. 211-213.

matki Jezusa oraz postrzega ją (w kontekście wypowiedzi 72,16-21) jako matkę (nowego) oczyszczonego rodzaju ludzkiego.

MARIÄ EMPFÄNGNIS LAUT DEM *EVANGELIUM NACH PHILIPPUS*

(Zusammenfassung)

Im Aufsatz führt die Verfasserin die Analyse eines Fragments aus dem *Evangelium nach Philippus* 59, 23-33, bekannt als Mariä Empfängnis (nach H.M. Schenke und W. Myszor) durch. Sie stellt fest, dass der gnostische Autor viele gegenwärtig berührten Themen aus dem Bereich der Mariologie ergriffen hat (Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer, Irenäus von Lyon, Klemens von Alexandrien, die Autoren von Apokryphen). Es sind: Mariä Empfängnis durch den Heiligen Geist, Jungfräulichkeit der heiligen Maria und Maria als die neue Eva.

Die Verfasserin stellt fest, dass der Gnostiker in erster Frage die Gegenstellung zur bekannten Überlieferung des Evangeliums (Mt 1, 18-26; Lk 1, 26-38) und zu den Aussagen der frühchristlichen Schriftsteller, sog. „Hebräer“ genommen hat, indem er argumentiert, dass ein irdisches Weib von einem Weib nicht empfangen sein kann. In zwei anderen Fragen nähert er sich zur orthodoxen Stellung, als er die volle Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria anerkennt (davon zeugt der Ausdruck „Maria ist die Jungfrau, die von keiner Kraft befleckt wurde“ und betrachtet sie als die neue Eva – die Mutter des befreiten Menschengeschlechts (im Lichte der Aussage 72, 16-21).

Ks. Jan W. ŻELAZNY
(Kraków, UPJPII)

JĘZYK SYMBOLU JAKO CHARAKTERYSTYCZNY WYMIAR TEOLOGII ŚW. EFREMA

Zarys problematyki*

Spuścizna św. Efrema była postrzegana przez wiele lat jako wybitne dzieło poety, świadka wiary, ale nieposiadające wielkich odniesień do teologii systematycznej. Od lat osiemdziesiątych XX wieku wśród badaczy spuścizny syryjskiego Doktora Kościoła¹ przeważa jednak przekonanie, że sąd ten (choć dalej obecny w podręcznikach i wykładach) jest nie tylko niesprawiedliwy, ale i zupełnie fałszywy. Prace Sebastiana Brocka², Tanios Bou Mansour³ czy Kiesen van den Biesena⁴ uprzytomniły, że za poetycką strukturą kryje się dojrzała i bardzo precyzyjna metodologia. W świetle ich badań, sposób teologizowania syryjskiego Diakona został dokładnie opracowany i doceniony, a jednocześnie ukazał nam św. Efrema jako poetę i oryginalnego teologa, wyjątkowo uczulonego na kwestie niemożliwości poznania Boga przez człowieka. W studium jego myśli zaczęło przeważać przekonanie, że jego wypowiedzi kryją nie tylko poezję i teologię, ale także dojrzałą koncepcję języka przekazu o Bogu. Języka, który nie może uciekać się do definicji, innymi słowy języka, który z istoty rzeczy musi być symboliczny i metaforyczny. To już nie jest teologia kilku możliwych rozwiązań, to raczej próba oznaczenia „przestrzeni”, w której można poprowadzić wiele linii, wyznaczyć wiele dróg i znaleźć wiele rozwiązań.

Dla św. Efrema zadaniem badacza – teologa i człowieka wiary jest z jednej strony przygotowanie człowieka na spotkanie z Bogiem, z drugiej określenie przestrzeni tego spotkania; dokonuje się to w jego twórczości poprzez metafory i symbole. W niniejszym artykule chcę naświetlić ten właśnie aspekt meto-

* Tekst ten, jako konferencja, był wygłoszony w języku angielskim w maronickim klasztorze w Mar Chaaya w Libanie 11 maja 2009 roku. Pod sformulowaniem „teologia symbolu” rozumieć będziemy specyficzny język przekazu, jakim – zdaniem Efrema – musi się posługiwać człowiek mówiący o Bogu.

¹ Papież Benedykt XV nadał 5 X 1920 r. św. Efrenowi tytuł „Doktor Kościoła powszechnego”, por. *Litterae encyclicae „Principi Apostolorum”*, AAS 12 (1920) 457-471.

² Por. S. Brock, *The Luminous eye. The spiritual world vision of St. Ephrem*, Roma 1985.

³ Por. T. Bou Masour, *La pensée symbolique de Saint Ephrem le syrien*, Kaslik – Liban 1988.

⁴ Por. K. den Biesen, *Simply and bold. Ephrem's art of symbolic thought*, Piscataway 2006.

dologii syryjskiego Doktora dotyczy języka posługującego się symbolem. Za podstawę analizy posłuszny jest jego 31 *Pieśń o wierze*⁵.

Na wstępie należy jednak podkreślić jedno: wybór takiej, a nie innej metody, nie jest według Efrema decyzją *a priori* samego badacza. Taką drogę spotkania, zdaniem syryjskiego Diakona, wybrał sam Bóg. Ona jest wpisana w naszą naturę i w strukturę Objawienia. Wymagania dotyczące człowieka w jego drodze przygotowania do spotkania ze Stwórcą, są nie tylko kwestią moralnej doskonałości, ćwiczeń czy działania łaski. Zagadnienie to jest o wiele obszerniejsze i zawiera w sobie kwestię sposobu mówienia i języka komunikacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Dialog ten dokonuje się wśród przeciwieństw, paradoksów, z zachowaniem aksjomatu wolności człowieka, ale także uszanowaniem wolności Boga.

1. Miejsce symbolu w poznaniu teologicznym św. Efrema. Tym, co w szczególności sposób charakteryzuje św. Efrema, a także całą wyrosłą na tym gruncie tradycję syryjską, jest jego sposób podejścia do symbolu. Efrem wychodzi od znanej zasady gnozeologicznej, że podobne poznaje podobne i zauważa, że w takim razie nic, co jest dostępne ludziom, nie może tak naprawdę umożliwić poznania Boga. Jedynie Syn, jako równy Ojcu i jednakiej z Nim natury, jest tym, który poznał Ojca. W takim wypadku stworzenie też nie jest w prosty sposób poznaniem Ojca: jest ono jedną z ikon Zbawcy, jest *dmûtô/râzâ/tûpsô* Jego Obecności. Dostarczając nam obrazów i symboli jest nie tylko znakiem Boga, ale jednocześnie pozwala stworzeniu mówić o Stwórcy. Bóg „ubrał się w cielesność”, bo tylko w ten sposób stał się dostrzegalny naszym oczom. 31 *Pieśń o wierze* rozpoczyna się od afirmacji:

„Złożmy dziękczynienie Bogu, który sam ubrał się w nazwy różnych części ciała”⁶.

Efrem dostrzega w tym nie tylko tajemnicę Wcielenia, ale posługuje się przykładem uszu i słuchania. Chrystus przemawiał do Apostołów, ale nie tylko w tym wyraża się Jego Objawienie. To On stworzył nam ucho, dzięki czemu mamy ideę słyszenia. Jednocześnie nie oznacza to ani tego, że Trójca Święta ma ucho, ani że odbiera bodźce słuchowe w sposób materialny. Bóg w stworzeniu przygotował płaszczyznę spotkania, stworzył jednocześnie narzędzie pozwalające na komunikację. Jednak nie daje nam w ten sposób ani możliwości zdefiniowania Boga, ani możliwości przełożenia niewidzialnego w widzialne. Są to inne wymiary, nieredukowalne jeden do drugiego, a wymiar boski przekracza sobą w nieskończony sposób wymiar ludzki. Stworzenie

⁵ Por. Ephraem Syrus, *Carmina de fide* 31, ed. E. Beck, CSCO 154 (Syr 73), Louvain 1967, 105-108, übersetzt CSCO 155 (Syr. 74), 85-87, tłumaczenie własne z języka syryjskiego na podstawie tej edycji krytycznej. Temat pierwszy, dotyczący przygotowania człowieka na spotkanie z Bogiem, postaram się poruszyć przy następnej okazji.

⁶ *Carmina de fide* 31, 1, CSCO 154, 105.

pozwała określić innymi słowy przestrzeń, w której znajduje się Tajemnica, przygotować miejsce spotkania, a nie wyrazić samą Tajemnicę. Innymi słowy, pozwala wyczuć „gdzie”, pozwala medytować „jak”, nie pozwala powiedzieć tak naprawdę „co”.

„poprosił o nasze formy (ܡܨܚܝܬܐ) i przyjął je na siebie, aby, jak Ojciec z dziećmi, rozmawiać z nami w naszym dziecięctwie”⁷.

ʿEskimâ oznacza nie tylko formę, ale sposób zachowania i postępowania. Bóg przyjmuje na siebie nie tylko słabość symbolu, ale i słabość naszego poznania. W tym poznaniu język odgrywa kluczową rolę. Język sam w sobie jest ograniczeniem, ale w ten sposób język wymusza sposób teologizowania i jest sam w sobie obrazem naszej relacji do Boga i jego tajemnicy. Dalej stwierdza Efreem:

„To są symbole (podobieństwa) nasze, ale [on] wdział je i on nie wdział ich
Obnażył się i jednocześnie nie obnażył się,
dlatego był rozebrany i ubrany [w te symbole] w tej samej chwili
Ubrał je by pomóc [nam]. Zdjął je dla zmiany
Dlatego w tej samej chwili był ubrany i rozebrany
z wszystkich [tych] symboli (podobieństw) [ܐܬܡܢܐ]
Nauczył nas, że nie jest to podobieństwo jego istoty
Ponieważ ona jest ukryta, On więc namalował [ܡܝܬܠܐ]
symbole (obrazy) widzialne [ܡܝܬܠܐ]”⁸.

By zrozumieć tę wypowiedź syryjskiego Poety trzeba zająć się najpierw: symbolami jako „podobieństwami”; symbolami jako „obrazami” oraz samą kwestią, czym jest symbol jako działanie. Zdaniem Efrema, Chrystus nie tyle daje wierzącym coś poznać, co otwiera przed nimi dostęp do świata symboli (*dmûte*), które są widzialne i jako takie mogą być przez nas pojmowane. Sam proces ich przyjmowania jest ściśle określony. Zdaniem Bou Mansoura⁹, według św. Efrema, symbole, które można używać w mówieniu o Bogu, pochodzą z Pisma Świętego Starego Testamentu (*Tory – ʿUrâytâ*). Widać tu podejście do Pisma Świętego jako zbioru opowiadań, jako księgi pełnej przykładów i typów. W jej opisach można dostrzec te elementy, które pozwalają nam mówić o Zbawcy. Ale zupełnie inną rangę mają te modele, które są dostępne w Ewangelii (*tafnke d-sbartâ*), bo za nimi stoi autorytet Chrystusa, a więc Tego, który jest istotnie „obrazem” innej rzeczywistości. Wreszcie symbole można odnaleźć jako siły i działania (*rûszmâ*), co jest związane ze światem, który otacza człowieka, z księgą stworzenia pojętą jako przekaz objawiony¹⁰.

⁷ Tamże 31, 3, CSCO 154, 106.

⁸ Tamże.

⁹ Por. Bou Masour, *La pensée symbolique*, s. 121nn.

¹⁰ Nie spotkałem dobrej interpretacji, kto jest uprawniony do autorytatywnego odczytania tej księgi. Biorąc pod uwagę studium medycyny i innych przedmiotów przyrodniczych w szkole w Nisibis, może jest nim po prostu specjalista w tej dziedzinie?

Widać więc, że każda metafora, w zależności od swojego pochodzenia, ma inną wagę i wyraża inny aspekt poznawanej rzeczywistości. Dzięki ich pełni dokonuje się poznanie, dzięki tej łasce i temu światłu, można w ogóle mówić o Bogu. Ale poznanie nasze nie jest poznaniem (*szalmâ*) Tego, którego podstawową cechą jest bycie niewidzialnym i niepoznawalnym (*kasyâ*). Widzialne (*galyâtâ*) rzeczy przynależą do naszego świata, stąd są inne od opisywanej rzeczywistości. Nimi mogę malować, nimi mogę przybliżać, ale nie jest to opis w sensie zgodności sądu z rzeczywistością. To może mieć miejsce tylko pomiędzy rzeczywistościami podobnymi. Bóg zaś jest całkowicie niewidzialny, niepodobny i jako taki nie może być opisany. Metafory, jako przynależące do materialnego świata, są w swojej istocie inne od rzeczywistości, którą opisują, muszą same w sobie różnić się od tego, co przynależy do bóstwa.

Zwróćmy uwagę na sformułowanie, jedno z kluczowych dla teologii św. Efrema: „Nauczył nas, że nie jest to podobieństwo jego istoty”. Mówiąc językiem współczesnej fizyki, obserwator może określić obszar występowania zdarzenia i cząstki elementarnej. On jej nie obserwuje, on tylko może rejestrować jej fenomeny, to co dana cząstka czyni, jak oddziałuje z innymi. Sama istota *cząstki* pozostaje niezbadana i nie daje się ona ująć dokładnie w ramach opisu. Nie jest to tylko kwestia samych zdolności badacza. Co więcej, nasze poznanie ma zawartą w sobie pewną nieokreśloność¹¹. Materii w jej istocie, jej samej nikt nie dotyka, można znać tylko wywoływane przez nią fenomeny.

Czy wiedza przestaje być wiedzą? Nie! Spotkanie człowieka z Bogiem nie traci nic ze swego aspektu poznawczego, ale zmienia się język tego spotkania i język opisu. Innymi słowy – Bóg pozostaje Bogiem, człowiek człowiekiem, a stworzenie poznaje Go na ile On się daje poznać, zawsze poprzez obrazy rzeczy widzialnych, a On pozostaje niewidzialny. Poznanie jest możliwe, na ile On sam przełamał bariery, stał się człowiekiem i w ten sposób pozwolił człowiekowi na myślenie o Nim. Bóg przyjmuje nie tylko ludzkie ciało, On poprzez stworzenie utworzył świat symbolu, a stając się człowiekiem Jego „fenomen” stał się opisywalny dla ludzi. On się daje poznać, ale zawsze jest to poznanie poprzez symbol i paradoks, poprzez przeciwieństwa, które w Nim są jednością. Teksty pozostawione przez Efrema są pełne afirmacji tej prawdy – bez Boga, człowiek o własnych siłach, nie jest w stanie nic powiedzieć o Bogu. Bóg więc wyszedł sam naprzeciw naszej tęsknocie i woli poznania i, słowami naszej *Pieśni o wierze*:

„Wie On, że nie odziany w imiona tych rzeczy
nie może mówić z naszym człowieczeństwem;
Zbliży się do nas w tym, co jest nasze¹²
On ubrał się w nasze nazwy, aby nas ubrać w swoje [imię]

¹¹ Na razie, jak obserwujemy, zasada nieoznaczoności Heisenberga ma znaczenie ontologiczne i jest potwierdzana we wszystkich eksperymentach fizycznych.

¹² Dosłownie: „przynależy do nas”.

poprzez sposób naszych czynów.

On chciał [przyjąć] nasze formy,

I ubrał je na siebie

Jak ojciec z nowonarodzonymi, mówi z dzieciństwem [niemowlęstwem]¹³.

Ludzka słabość wymaga specjalnego języka, który Bóg tworzy i jemu się poddaje. Ale to poddanie nie oznacza nabycia możliwości poznania niewidzialnej istoty! Nie jest to równocześnie zwykły apofatyzm. To nie tyle „niemożność” co „świadomość” granic. Człowiek poznaje poprzez symbole, ale zawsze musi mieć świadomość pytań, które może stawiać, bo w granicach tego świata tylko na nie uzyska odpowiedź. Opowieść teologa o Bogu jest opowieścią dziecka w kategoriach dziecka i jego słowami. Nie wolno nikomu nigdy o tym zapominać.

Według syryjskiego Doktora teologia musi znać swoje granice: jej zadaniem jest ukazać to, co w obserwacji Boga jest zastanawiające, schodzące się w Nim – paradoks i sprzeczność. Cechą objawienia się Boga, zdaniem św. Efrema, jest boski paradoks, stąd język metafor nie tylko nadaje się do prowadzenia rozważań, ale on wręcz musi go ukazać. Czwarta zwrotka interesującej nas *Pieśni o wierze* (31) poświęcona jest temu zagadnieniu:

„Był On w pewnym miejscu, jak starzec i [autor] starożytnych dni.

I znowu był On jak bohater, waleczny wojownik

Gdy[odbywał się] sąd, był starym człowiekiem,

gdy [trzeba było] walczyć, był walecznym

W jednym miejscu, jak wolny, który biegł.

W innym miejscu zmęczony, w innym [miejscu] zaspany

w innym miejscu potrzebujący, we wszystkich [sytuacjach] męczył się,

aby nas posiąść¹⁴.

Nie podlegający zmianom, a jednocześnie biorący udział w historii ludzkiej, obiektywny sędzia i zaangażowany wojownik, waleczny a jednocześnie podlegający zmęczeniu, zawsze w ruchu, choć przecież oczekujący – wszystkie te metafory służą jednemu – językowi, który oddaje paradoks zawsze obecny w Bogu, przeciwieństwa, które w Nim stają się jednym. Wydaje się, że takie zestawienie nie jest nie tylko przypadkowe, za każdym razem – i jest to cechą teologii św. Efrema – przy każdym opisie należy sięgnąć do takich przeciwstawień. Między nimi bowiem kryje się prawda.

Jeszcze jedno winno wzbudzić naszą uwagę w analizowanym tekście. Kluczem zrozumienia historii zbawienia jak i dzieła Zbawcy, są ostatnie słowa „po to, by nas pozyskać”. Człowiek, chęć spotkania Stwórcy i stworzenia, *miłość Boga do nas*, są przyczyną istnienia, jak i kluczem do zrozumienia całej Historii Zbawienia. Jeżeli Bóg mówi do ludzi, mówi tylko z tego powodu. Należy więc pamiętać, że nie tyle Bóg mówi o swojej istocie, co o swojej

¹³ *Carmina* 31, 2, CSCO 154, 105-106.

¹⁴ Tamże 31, 2, CSCO 154, 106.

miłości, o powołaniu człowieka, o dziele Odkupienia. I znów trzeba powrócić do symbolu, czyż nie jest on językiem miłości?

2. Stworzenie jako miejsce narodzin symbolu.

Nieco dalej św. Efrem pisze:

„Z kolorów, które nasza wolność przyjmuje.

Jeśli On przyozdabia nas, my przypominamy jego podobieństwo

Dlatego On inny [obraz] swoimi kolorami przygotowuje i ozdabia go”¹⁵.

Cały czas analizując 31 *Pieśń o wierze* należy pamiętać, że w tej koncepcji nie definiując dokonuje się proces oznaczania. Tym razem dotyczy ono tego *jak* Bóg maluje swój obraz. Efrem podkreśla: maluje go naszymi (ludzi) kolorami, maluje go poprzez wolność, którą dał człowiekowi, maluje go, choć inny „obraz” jest tak naprawdę tym, który odpowiada Jemu. Są więc dwa obrazy: ten poznawalny dla człowieka, odmalowany kolorami jego rzeczywistości i przy użyciu obrazów pochodzących z realiów jego świata i ten drugi, niedostępny i niewidzialny.

Wydaje się, że grecka teologia była dla syryjskiego Diakona próbą opisu obrazu malowanego nie naszymi kolorami, tego niedostępnego i niewidzialnego, dlatego błędną już w punkcie wyjścia. Można jednak postawić pytanie: kiedy, w ramach badań teologicznych, w ramach refleksji dotyczącej wiary, można poruszać się w granicach, jakie są wpisane w naszą naturę? Innymi słowy, jakie warunki musi spełnić refleksja teologiczna – zdaniem Efrema – aby nie porywała się na to, co z definicji jest niedostępne poznaniu ludzkiemu w warunkach świata materialnego? Kiedy słowo „o Bogu” nie będzie próbą z góry skazaną na przegraną?

Odpowiedzi należy szukać w dwóch wymiarach. Pierwszy to kwestia świadomości „materii” teologizowania. Ona wydaje się być zawężona do szeroko pojętej soteriologii, a więc dotyczyć tego, co wprowadza człowieka w tajemnicę zbawienia, o czym była mowa wyżej. Drugi wymiar to język mówienia o Bogu. Wydaje się, że właśnie tu jest miejsce na odkrycie stworzenia w całym jego bogactwie, jako przestrzeni, w której rodzi się symbol. Widać to w tekście naszego hymnu. Pojawiające się obrazy: ptak, stary człowiek, bohater, to obrazy z tego świata. Nie mówią one, kim Chrystus jest, ale jak człowiek Go odbiera. W doświadczeniu sądu, tym doświadczeniu odmalowanym „naszymi kolorami”, Chrystus jest postrzegany jako stary, doświadczony człowiek. Gdy potrzeba podkreślić skuteczność i możliwość osiągnięcia celów także siłą, Syn Boży ukazuje się człowiekowi jako bohater. Jednocześnie, co podkreśla Efrem, danego zdarzenia nie można przenieść na płaszczyznę działania. Ono nie mówi nam o zmianach zachodzących w Chrystusie. Bóg jest przecież niezmienny. Syn Boży pozostaje w ruchu stojąc, ubiera się rozdziewając, uniża

¹⁵ Tamże 31, 5, CSCO 154, 106.

się wywyższając – te czynności biorą się z ludzkiej metody opisu, z języka, jakim musi posługiwać się człowiek. Stworzenie może bowiem mówić o Bogu odwołując się do tej rzeczywistości, którą zna i pojmuje. Innymi słowy można za Efremem powiedzieć:

„Ubrał je by pomóc [nam]. Zdjął je dla zmiany. Dlatego w tej samej chwili był ubrany i rozebrany z wszystkich [tych] symboli (podobieństw)”¹⁶.

Słowa, które są użyte w powyższym Efremowym opisie, same w sobie oznaczające czynności przeciwstawne, poświadczają paradoks nieustannie obecny przy objawieniu się Boga. Paradoks, który mimo wszystko pozwala określić przestrzeń spotkania: świat, historia zbawienia, ludzkie wybory, czyli to, co syryjski Diakon nazywa „kolorami naszej wolności”. Z nich Bóg tworzy swój obraz w sercu człowieka, pozostając jednocześnie ukrytym.

Bóg ubiera się w obrazy „z tego świata”. To z ludzkiego życia pochodzi ubieranie się i rozbieranie, to tu podziwiać można swobodny lot ptaka. Kolory, o których mówi Syryjczyk, to też rzeczywistość dostrzegana ludzkimi oczyma. Jest tu obecne nie tylko stworzenie samo w sobie, ale także ludzkie dzieła, a co za tym idzie, ludzka historia. Ona też musi być odczytana w kluczu symbolu, bo jest to historia zbawienia. Wszystko, co w niej ma miejsce, jest jednocześnie „z miłości” i „dla nas”. By tak odczytać historię, człowiek otrzymał specyficzną pomoc – Pismo Święte.

3. Stworzenie i historia Zbawienia. Św. Efrem w swoich dziełach wyraźnie rozróżnia pomiędzy danymi, jakie dla naszej refleksji czerpiemy ze stworzenia, od tego, co Bóg objawił nam poprzez Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. To nie jest kwestia jedynie terminologii, wyraźnie akcentującej wyjątkowy fakt „Boga mówiącego do człowieka”. Pismo Święte pozostaje źródłem pierwszorzędym, ale dla jego zrozumienia i dla zrozumienia jego przesłania, nieodzownym staje się spotkanie ze światem stworzonym.

Odwołując się do konstatacji samego Efrema, paralelnej do opisywanej powyżej, aby zrozumieć wydarzenie, jakim jest Jezus Chrystus, należy odczytać dane Nowego Testamentu poprzez wiarę – że jest On Wcielonym Synem Bożym. Trzeba zrozumieć, że „to co się stało, stało się po to, aby nas pozyskać”. Efrem bowiem pisze:

„On uczynił wszystko, aby wszystko doprowadzić¹⁷ do Niego”¹⁸.

Dopiero wtedy prawda o Wcieleniu pozwala zrozumieć historię zbawienia, zbawcze wydarzenie odkupieńczej śmierci Chrystusa. Wcielenie otwiera oczy na Osobę. Patrząc na Wcielenie można zrozumieć Pismo, gdyż Chrystus jest,

¹⁶ Tamże 31, 3, CSCO 154, 106.

¹⁷ Inaczej: „sprawić, aby wróciło”.

¹⁸ *Carmina* 31, 7, CSCO 154, 107.

posługując się słowami Pawła, kluczem otwierającym historię w nim zawartą. To Pismo Święte jest jednocześnie uprzywilejowanym narzędziem, które otwiera oczy:

„On jest, co napisano, tym, który spał, i tym który nie śpi. On jest, co napisano, tym, który jest zmęczony i nie męczy się”¹⁹.

Podobnie jak do historii zbawienia jako miejsca objawienia symbolów i typów, które można wykorzystać w refleksji o relacji Boga do człowieka, należy podejść do stworzenia. Fakt, że wyszło ono z ręki Boga i zawiera w sobie Jego obraz, pozwala inaczej zinterpretować nie tylko Pismo Święte, ale i cały otaczający świat. To są inne dane, inny język, ale opis jest na tyle ważny, że refleksja nie uwzględniająca go będzie sama w sobie fałszywa. Użycie więc obrazów z natury i odwołanie do świata stworzonego pełni nie tyle rolę ozdobnika, co jest metodologicznie jedynym kluczem, pozwalającym poprawnie odczytać dane zawarte w innych formach Objawienia. Świat i obrazy w nim zawarte pozwalają nam mówić o Bogu. Skoro Bóg tak chce i jest to dzieło Jego miłości, metoda ta niesie w sobie głębszy sens: uczy innego podejścia do stworzenia, innego szacunku do nauki²⁰. W refrenie do analizowanego hymnu odnaleźć można sformułowanie:

„Błogosławiony jest Ten, który sprawił, że stał się widzialny naszej ludzkiej rasie poprzez symbole (*dmûtâ*)”²¹.

Użyte sformułowanie *dmûtâ* jest charakterystyczne dla myśli Efrema. W tym miejscu należy podkreślić za Bou Mansourem²², w odróżnieniu od innych autorów²³, że termin ten oznacza symbol nie tylko w jego warstwie zauważalnej dla nas, ale oznacza obrazy/symbole „wymuszone” w ekonomii zbawienia przez Boga Ojca, by objawić się ludzkości przed objawieniem w inkarnacji Syna. Samo Wcielenie jest kolejnym *dmûtâ*²⁴. To ukazuje pełnię planu zbawienia, ale nie jest równoznaczne z ukazaniem chwały Boga, ani tym bardziej – Jego istoty. Co odróżnia *dmûtâ* w tym jednym aspekcie od *râze*? *Râzâ* przynależy

¹⁹ Tamże 31, 8, CSCO 154, 107.

²⁰ Wydaje się, że w tej koncepcji nie ma napięcia wiara – nauki techniczne, ona z góry zakłada ich autonomię, choć – parafrazując, można powiedzieć, że uczony jest „sam przez się” teologiem.

²¹ *Carmina* 31, 1, CSCO 154, 85. W tekście forma afiksowana ܕܡܘܬܐ.

²² Por. Bou Mansour, *La pensée symbolique*, s. 35-44.

²³ Na przykład E. Beck (*Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie*, w: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* [Internationales Kolloquium], hrsg. M. Schmidt – C. Geyer, Eichstätt 1981, 242) utożsamia je dodając jeszcze *tûpsâ*. Prace R. Murray, a szczególnie jego *Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, wyd. 2 – 2004), jak i racje podane przez Bou Mansura (*La pensée symbolique*, s. 35-39) oraz argumentacja Biesena (*Simple and bold*, s. 17-22; por. też dalej s. 22-46) są bardziej przekonujące i każą widzieć w tych określeniach opis tego samego, ale w innych wymiarach, z inaczej rozłożonymi akcentami, dodajmy – świadomy wybór św. Efrema!

²⁴ Por. Bou Mansour, *La pensée symbolique*, s. 41.

do naszego świata, niosąc w sobie inną rzeczywistość. Stąd też sakramenty to *râze*, a nie *dmûtâ*.

Większość opracowań zachodnich podkreśla raczej poetyckość obrazu Efrema. Jest prawdą, że jego pieśni i hymny miały od początku swój podtekst liturgiczny. Nie oznacza to jednak wcale słabości myśli czy teologii Syryjczyka. Po pierwsze, dla ludzi kręgu kultury semickiej liturgia nie jest obrzędem: to wczoraj, będącym dziś i przechodzącym w jutro. Liturgia dzieje się, liturgia się staje. W żadnym innym kręgu tak bardzo nie jest podkreślana zasada *lex orandi – lex credendi*. Wszyscy Ojcowie Wschodu wpisali się w życie Kościoła poprzez liturgię albo wprost jako jej twórcy, albo poprzez przypisane im i powstałe w ich środowisku dzieła. Po drugie, fakt liturgiczności dzieła nie umniejsza ani jego wagi, ani precyzji, wręcz odwrotnie. Jeśli więc w hymnach i modlitwach odwołujemy się świadomie do stworzenia i szukamy w nim obrazów i symboli, to jednocześnie wynosimy otaczający świat uznając go za pierwsze miejsce manifestacji Boga i Jego Objawienia. Nie jest to więc relacja podporządkowania danych nauki danym wiary. Nie ma też mowy o dwóch odrębnych od siebie rzeczywistościach przecinających się w punkcie, któremu na imię Jezus Chrystus: to wyrazy tego samego Objawiającego się Boga. Nauka i wiara stają więc jako dwa komplementarne elementy, każdy autonomiczny, ale ani wiara nie jest w stanie poznać siebie bez nauki o stworzeniu, ani stworzenie zrozumieć się bez wiary, bez Chrystusa.

Nie ma teologii bez języka. Bóg jest w swej istocie niepoznawalny. Wydaje się to być podstawowym aksjomatem tradycji syryjskiej. Stąd też mówienie o Bogu jest symboliczne i musi pozostać w ramach symboli. Nie jest to jednak apofatyzm, ale sposób teologizowania, w którym poprzez nagromadzone symbole i paradoksy, kolejno stawiane tezy i antytezy schodzące się w Bogu, tworzy się przestrzeń spotkania pomiędzy człowiekiem, a Tym, który pokochał swoje dzieło. Dla syryjskiego Diakona sformułowanie „z miłości do nas, dla nas” zdaje się być kluczem otwierającym człowieka na Tajemnice Boga. Św. Efreem zwraca uwagę na szczególne znaczenie i powiązanie między myślą człowieka i światem, który nas otacza, a obrazami, które przynosi Pismo Święte.

W tym spotkaniu szczególną rolę odgrywa stworzenie i historia zbawienia. Pierwsze jest miejscem, w którym odnaleźć można symbole, gdzie poszukać można podobieństw. Historia zbawienia dostarcza kolejnych „symboli”, różniących się od pozostałych. Symbole, w zależności od tego skąd pochodzą, mają swoją własną strukturę i znaczenie. One razem, w odniesieniu do Pisma Świętego, pozwalają zgłębić Objawienie, misterium naszego odkupienia. Dopiero to pozwala w uprawniony sposób nie milczeć o Bogu.

SIMBOLO COME DIMENSIONE CARATERISTICA DI TEOLOGIA DI SANT'EFREM IL SIRO

(Riassunto)

Sant'Efrem il Siro, vissuto nel IV secolo, è il rappresentante di una delle tradizioni della cristianità, tradizione molto sconosciuta. È famoso come poeta, considerato il massimo dell'era patristica, perché autore di tanti inni liturgici che sono in uso nelle comunità della tradizione siriana ancora oggi. Il suo valore teologico è spesso disprezzato. Nella sua bellezza poetica è trattato come poeta con una teologia non tanto originale. Ma le ricerche lo presentano invece come un teologo molto raffinato, con una metodologia completamente diversa e per questo difficile da comprendere. Sant'Efrem è difensore della realtà umana; la nostra incapacità di comprendere Dio deriva non soltanto dalla nostra debolezza, ma anzitutto da questo: che Dio nella sua natura è invisibile e noi non possiamo con le nostre conoscenze e con la nostra lingua capire chi è veramente e descriverlo. Egli si è fatto uomo e nella creazione ha ideato lo strumento della comunicazione. Il mondo con tutte le creature è pieno di simboli e soltanto con i simboli possiamo avvicinarci a Lui. La nostra conoscenza avviene sempre attraverso i simboli che preparano lo spazio dell'incontro ma mai descrivendolo! La metafora diventa una realtà non soltanto tecnica, ma una realtà voluta dal Signore. Così, afferma, Lui rimane Dio, assolutamente libero, Dio che si è vestito da uomo anche per farci capire. L'intervento vorrebbe presentare questa dimensione della teologia di Sant'Efrem il Siro basandosi sul suo inno di fede (31), uno di questi brani nei quali santo Diacono Siro spiega la sua metodologia.

Ks. Antoni ŻUREK
(Tarnów, UPJPII)

„NAWRÓCENI CHRZEŚCIJANIE” – DUCHOWOŚĆ GALIJSKICH ARYSTOKRATÓW IV-V WIEKU*

Od poł. IV wieku można zaobserwować w Kościele interesujące zjawisko: pojawiło się wówczas szereg znanych postaci, ważnych dla Kościoła, wywodzących się z kręgów galijskich arystokratów, które połączył szczególny typ duchowości. W literaturze, zwłaszcza hagiograficznej, przyjęło się ich nazywać „nawróconymi” (*conversi*), z tym jednak, że termin ten nabierał w tym przypadku specyficznego znaczenia¹. O tym zjawisku mówią liczne zabytki literatury chrześcijańskiej z tego okresu, zwłaszcza te związane ściślej z duchowością. Znamy bliżej przynajmniej kilku prominentnych przedstawicieli tej duchowości, a wiemy, że mieli oni wielu mniej znanych naśladowców. Fenomen ten był na tyle popularny, że zaczęto nawet w Kościele wyróżniać nową kategorię osób „nawróconych” (*conversi*), jako kolejną obok wdów i dziewic². Ponieważ owi „nawróceni” tworzyli odrębną kategorię „osób konsekrowanych”, a zjawisko to nie ograniczało się tylko do jednostkowych przypadków, możemy mówić o pewnym typie duchowości³.

Fenomen tu wspomniany wart jest zauważenia, a nawet głębszego przebadania, nie tylko jako ciekawy epizod w historii duchowości chrześcijańskiej, lecz również ze względu na pewną jego aktualność w dzisiejszych czasach. Oczywiście, w ramach niniejszej prezentacji możliwe jest tylko zasygnalizowanie tego zjawiska, a nie gruntowna jego prezentacja.

* Przepracowana wersja odczytu wygłoszonego 20 V 2010 r. pt. *Znudzenie żoną, czy tęsknota za Bogiem? „Nawrócenia” arystokracji galijskiej IV wieku*, w ramach spotkań Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL.

¹ Było to tzw. drugie nawrócenie, w odróżnieniu od tego, które dokonywało się przed chrztem. Znaczenie tego terminu omawia P. Galtier, *Conversi*, DSp II 2218-2224; Ch. Mohrmann (*Études sur le latin des chrétiens*, II, Rome 1961, 341-345) podaje przynajmniej cztery znaczenia tego terminu.

² Por. Salvianus, *Epistula* 9, 10-11, Sch 176, 124-126, tłum. M. Przyszychowska, PSP 66, 278; *De gubernatione Dei* V 54-55, Sch 220, 352, tłum. T. Kołosowski, PSP 66, 191. Kategoria tych osób mogła być nazwana również innymi terminami. Szerzej zob. C. Tibiletti, *Continentes*, DPAC I 771-772.

³ Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, tłum. J. Dembska, t. 2, ŻMT 22, Tyniec – Kraków 1999, 267.

I. KILKA ŻYCIORYSÓW

Zjawisko, które nas interesuje, najlepiej ilustrują konkretne przykłady. Ich prezentację warto rozpocząć od modelowego, a jednocześnie najbardziej znanego przedstawiciela tej grupy, czyli od **Paulina z Noli** († 431).

Urodził się około 355 r. w Akwitanii (Bordeaux) w arystokratycznej rodzinie, posiadającej bardzo szerokie koneksje w ówczesnych elitach polityczno-intelektualnych. Rodzice Paulina byli prawdopodobnie chrześcijanami i zapewnili swojemu synowi przynajmniej minimum chrześcijańskiego wychowania, jakkolwiek zwyczajem tamtych czasów, decyzję o chrzcie pozostawili synowi⁴. Paulin odebrał bardzo staranne wykształcenie, a wśród jego nauczycieli był najznamienitszy poeta owej doby Auzoniusz. Ożenił się z pobożną Tarazją, arystokratką pochodzącą z Barcelony⁵. Dzięki rodzinnym i towarzyskim związkom, w wieku niespełna 25 lat został senatorem, a niedługo później objął stanowisko gubernatora Kampanii. Tam zetknął się z bardzo żywym kultem św. Feliksa, którego relikwie znajdowały się w Cimitile, na przedmieściach Noli. Prawdopodobnie to właśnie zainteresowanie tym kultem było przyczyną tego, że na miejsce swojej rezydencji obrał Nolę, a nie Kapuę, gdzie zwykle w owym czasie rezydował gubernator Kampanii⁶. Gubernator żywo zainteresował się życiem sanktuarium, a materialnym wyrazem tego była budowa hospicjum dla ubogich oraz drogi dla pielgrzymów⁷. Z całą pewnością Paulin był w tym czasie zainteresowany chrześcijaństwem, choć styl życia, który prowadził, trudno uznać za w pełni już chrześcijański, a nawet trudno powiedzieć, czy w ogóle myślał o chrzcie.

Po kilku latach działalności Paulina w Kampanii, zmieniła się sytuacja polityczna (nastąpiła zmiana cesarza), w efekcie czego był zmuszony opuścić pełniony urząd. W drodze powrotnej do ojczystej Akwitanii, zahaczył o Mediolan, gdzie miał okazję zetknąć się z biskupem Ambrozym, co też, być może, miało decydujące znaczenie w podjęciu decyzji o przystąpieniu do chrztu i rozpoczęciu przygotowania do niego. W dalszej drodze odwiedził jeszcze Marcina z Tours⁸. Po przybyciu w rodzinne strony, dokończył swoją formację katechumenalną i ostatecznie z rąk biskupa Delfina z Bordeaux przyjął chrzest w 389 roku. Od tej chwili rozpoczął swoje chrześcijańskie życie, według obowiązujących wówczas standardów.

Paulin po chrzcie prowadził „świeckie, dobre i chrześcijańskie życie”⁹. Śmierć syna, kilka dni po urodzeniu, wytrąciła go z tego trybu życia. Dostrzegł w tym nieszczęściu palec Boży i wezwanie do poświęcenia się życiu bardziej

⁴ Por. J. Pałucki, *Paulin z Noli. Asceta i nauczyciel*, RT 46 (1999) z. 4, 218.

⁵ Por. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, 153.

⁶ Por. Pałucki, *Paulin z Noli*, s. 209.

⁷ Por. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, s. 152.

⁸ Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 18, 9, FCh 25/2, Freiburg 1998, 424.

⁹ Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, s. 153.

wymagającemu. Za zgodą żony pozbył się na rzecz ubogich majątku i wraz z nią powrócił do Noli. Zamieszkali w pobliżu grobu św. Feliksa, prowadząc tam życie typowo monastyczne, którego istotnym elementem było zachowanie czystości¹⁰. Po kilkunastu latach tak prowadzonego życia Paulin został prezbiterem, by zapewnić opiekę duchową przybywającym do grobu św. Feliksa pielgrzymom. Po śmierci biskupa Noli w 409 roku, został wybrany jego następcą; urząd ten pełnił do śmierci. W czasie swej działalności w Noli stał się osobą szeroko znaną, utrzymując bardzo szerokie kontakty ze znanymi wówczas postaciami Kościoła.

Podobny jest przypadek przyjaciela Paulina z Noli, **Sulpicjusza Sewera** (ur. ok. 360). Nieco młodszy od Paulina, również pochodził z Akwitanii. W czasie studiów w Burdigali (Bordeaux) poznał Paulina i z nim się zaprzyjaźnił. W tym czasie przyjął chrzest, który specjalnie nie zmienił jego życia. Bogaty arystokrata, ożenił się z zamożną i dobrze usytuowaną społecznie oraz materialnie kobietą, a po jej przedwczesnej śmierci, w wieku trzydziestu kilku lat, zrezygnował z dobrze zapowiadającej się kariery adwokata i w ogóle z życia świeckiego. Na podjęcie takiej decyzji prawdopodobnie znaczący wpływ miał przykład Paulina z Noli¹¹. Jeszcze większy wpływ miało spotkanie i zapoznanie się z osobą Marcina z Tours. Zafascynowany tym mnichem, Sulpicjusz Sewer wyzbył się majątku i wraz ze swoimi domownikami oraz przyjaciółmi – była wśród nich również jego teściowa Bassula, gorliwa chrześcijanka – osiadł we własnej „posiadłości Primuliacum, między Tulużą a Narbonne”¹². Tam „wiódł życie mnicha-arystokraty, zajmując się głównie działalnością pisarską”¹³. Życie na co dzień wypełniała mu nie tylko modlitwa i praktyki ascetyczne, ale też intensywna działalność intelektualna¹⁴. Owocem tej aktywności intelektualnej był przede wszystkim *Żywot Marcina* oraz *Dialogi*, poświęcone temu biskupowi.

Obydwaj, to znaczy Paulin i Sulpicjusz, utrzymywali wzajemne kontakty, wspierając się duchowo w prowadzeniu ascetycznego życia. Mimo to zauważalna jest znacząca różnica między praktyką ascetyczną jednego i drugiego. Jak się wydaje „klasztor Sulpicjusza nie przypominał w niczym surowości klasztorów pachomiańskich [...], ale raczej Augustynowe Cassiciacum, gdzie rolę św. Moniki pełniła teściowa Bassula i gdzie Sulpicjusz oddawał się miłym

¹⁰ Szerzej zob. S. Costanza, *Paolino di Nola*, DPAC II 2609-2612; Desprez, *Początki monastycyzmu*, s. 266. Paulin, podobnie jak wielu mnichów z Lerynu, został powołany na urząd biskupa i pełnił ją do swojej śmierci († 431).

¹¹ Szerzej zob. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, ŻM 8, Tyniec – Kraków 1995, 15.

¹² Desprez, *Początki monastycyzmu*, s. 266. Dokładna lokalizacja tego miejsca nastrocza trudności.

¹³ P. Janiszewski, *Historiografia późnego antyku*, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, red. E. Wipszycka, t. 3, Warszawa 1999, 196.

¹⁴ Por. E. Wipszycka – R. Wiśniewski, *Hagiografia późnoantyczna*, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3, s. 295.

a nabożnym dialogom ze swymi przyjaciółmi”¹⁵. Paulin z kolei żył, jak się wydaje, w warunkach bardziej przypominających monastyczne.

Nieco starszym od Sulpicjusza był **Honorat** († ok. 430). Urodził się również w galijskiej rodzinie arystokratycznej, prawdopodobnie jeszcze pogańskiej¹⁶. W młodym wieku przyjął chrzest, a potem „nawrócił się”, i wbrew woli swego ojca rozpoczął, ku podziwowi swoich współobywateli, jak to się wówczas nazywało, prowadzić „życie anielskie”¹⁷. Co więcej, przekonał do tego także swojego starszego brata Wenancjusza.

Braciom jednak nie wystarczyło żyć ideałami ascetycznymi w rodzinnej okolicy, ale zatęsknili za życiem wśród Ojców Pustyni. Sprzedali swoje dobra, pozyskane środki rozdali ubogim i w towarzystwie jeszcze jednego miłośnika życia monastycznego, wyruszyli na Wschód. Podróż zakończyła się w Grecji, gdzie zmarł Wenancjusz. Honorat ze swoim towarzyszem powrócili na Zachód i po niedługich poszukiwaniach osiedlili się na jednej z wysp leryńskich. Tam przez pewien czas mogli w spokoju oddawać się ascezie, medytowaniu Pisma Świętego i modlitwie. Jednakowoż sława o świętości Honorata zaczęła się rozchodzić i na wyspę zaczęli przybywać coraz liczniej chętni jego naśladowania¹⁸. Na świątobliwego mnicha zwrócili również uwagę przełożeni pobliskich wspólnot katolickich i zapragnęli włączenia go w szeregi duchowieństwa. Najpierw został wyświęcony na prezbitera, a po kilkunastu latach sprawowania tej funkcji i życia monastycznego, na biskupa miasta Arles. Biskupem był krótko, bo niespełna trzy lata¹⁹.

Z Honoratem wiązały się losy **Euheriusza z Lyonu** († ok. 450)²⁰. Urodzony w Galii ok. 380 r. w rodzinie senatorskiej, dobrze wykształcony, szybko zaczął robić karierę polityczną²¹. Nie znamy okoliczności jego zetknięcia się z chrześcijaństwem ani motywów przyjęcia chrztu, jak też jego późniejszych religijnych zwrotów²². Z dużym prawdopodobieństwem możemy domyślać się chrześcijańskich korzeni. Ożenił się z niejaką Galią i miał z nią dwóch synów. Gdy młodszy z nich miał kilkanaście lat, Euheriusz zre-

¹⁵ Starowieyski, *Wstęp*, ŻM 22, 14.

¹⁶ Nota biograficzna zob. J. Duchniewski, *Honorat z Arles*, EK VI 1205; S. Pricoco, *Onorato di Lérins*, DPAC II 2480-2481.

¹⁷ Por. Hilarius Arelatensis, *Vita Honorati* 8, 1, Sch 235, 88. Tak w literaturze monastycznej i hagiograficznej nazywano życie według ideałów monastycznych. Szerzej zob. K.S. Frank, *Angelikos Bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchungen zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum*, Münster 1964.

¹⁸ Por. Hilarius Arelatensis, *Vita Honorati* 17, 2, Sch 235, 114.

¹⁹ Por. Pricoco, *Onorato di Lérins*, DPAC II 2480.

²⁰ Szerzej zob. F. Drączkowski, *Euheriusz*, EK IV 1283-1284; S. Pricoco, *Euherio di Lione*, DPAC I 1270-1272.

²¹ Szerzej zob. L. Cristiani, *Euher*, DSp IV 1653.

²² Wyklucza się raczej wpływ jakichś okoliczności zewnętrznych, por. F. Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica*, Napoli 1979, 99.

zygnował z piastowanych godności oraz pełnionych urzędów i za zgodą żony, wraz z synami udał się do wspólnoty leryńskiej. Tam wszyscy zaangażowali się w życie tej wspólnoty, choć każdy na inny sposób²³. Synowie zostali oddani pod opiekę mnichów na dalsze wychowanie, a rodzice rozpoczęli życie anachoreckie na jednej z sąsiednich wysepek. Eucheriusz z wielkim zapałem i entuzjazmem realizował ideał życia pustelniczego. Swój zachwyt dla tego sposobu życia zawarł w traktacie *De laude eremi*²⁴. Dzięki temu obok Honorata uchodzi za jednego z twórców wspólnoty leryńskiej. Wspomniany jego traktat o życiu na pustelni leryńskiej stał się dobrą reklamą tego życia oraz podręcznikiem duchowości leryńskiej.

Dalsze losy Eucheriusza były podobne do dziejów Honorata. Gdy zaistniała potrzeba, został powołany na urząd biskupa Lyonu i pełniąc tę funkcję dokończył swego życia. Już jako biskup nadal troszczył się o formację swoich synów, pisząc do nich traktaty z zakresu duchowości²⁵. Był wzorowym biskupem, a przez swoich współczesnych uznawany był za „jednego z największych biskupów swoich czasów”²⁶.

Podobną historię, choć może mniej znaną, miał inny mnich Lerynu **Lupus** († 479)²⁷. Też arystokrata z pochodzenia, gruntownie wykształcony, zawarł związek małżeński, by po kilku latach, wraz z żoną podjąć decyzję o rozpoczęciu życia monastycznego pod kierunkiem Honorata. W niedługim jednak czasie został wybrany na biskupa Troyes: urząd ten pełnił przez prawie pięćdziesiąt lat²⁸.

Do tego zestawu warto jeszcze dodać **Salwiana**, który podobnie jak wcześniej wymienieni, również wywodził się z arystokratycznego rodu († ok. 470)²⁹. Wprawdzie jest on znany jako Salwian z Marsylii, ale pochodził z Galli (być może z Trewiru lub Kolonii), a swoją formację ascetyczną zdobywał również w Lerynie³⁰. Także i on był dobrze jak na owe czasy wykształcony, rozpoczął swoje dojrzałe życie od zawarcia małżeństwa z niejaką Palladią, poganą. Z małżeństwa tego urodziła się córka Auspiciola. Jednak po kilku latach trwania w tym związku Salwian wraz z żoną podjęli decyzję o rezygnacji z życia małżeńskiego i „rozpoczęli z motywów chrześcijańsko-ascetycznych

²³ Toczą się spory o charakter tego życia, zob. R. Nürnberg, *Askese als sozialer Impuls*, Bonn 1988, 101.

²⁴ Był też autorem innych dzieł, szerzej zob. Drączkowski, *Eucheriusz*, EK IV 1284.

²⁵ Szerzej zob. G.M. Colombas, *Il monachesimo delle origini*, Milano 1984, 268.

²⁶ Por. Claudianus Mamertus, *De statu animae* II 9, CSEL 11, 135.

²⁷ Por. A. Hamman, *Lupo di Troyes*, DPAC II 2050.

²⁸ Szerzej zob. Colombas, *Il monachesimo delle origini*, s. 268.

²⁹ Por. Nürnberg, *Askese als sozialer Impuls*, s. 141; M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia*, DPAC II 3073-3076.

³⁰ Szerzej zob. T. Kołosowski, *Wstęp*, w: Salwian z Marsylii, *Dzieła wszystkie*, PSP 66, Warszawa 2010, 7-8.

życie we wstrzemięźliwości małżeńskiej”³¹. Salwian około 426 r. zamieszkał w Lerynie, by w tamtejszej wspólnotcie monastycznej przez kilka następnych lat zdążać ku doskonałości, a Palladia czyniła to w jakieś innej wspólnotcie klasztornej. Salwian, choć młody wiekiem – nie ukończył z pewnością jeszcze trzydziestego roku życia – był w tej wspólnotcie szanowany, czego wyrazem było powierzenie mu wychowania synów Eucheriusza. Został prezbiterem i jednym z najbardziej znanych autorów chrześcijańskich, propagujących dość radykalną duchowość.

To kilka bardzo znamienitych i znamiennych sylwetek mężów, których wiąże bardzo dużo elementów. Przede wszystkim żyli w tym samym okresie – przełom IV i V wieku. Wywodzili się z tego samego regionu geograficznego, czyli z Galii. Wszyscy przynależeli do tego samego kręgu społecznego (arystokracja) i intelektualnego (dobrze wykształceni). Podobne były również koleje ich losów. Za wyjątkiem Honorata, wszyscy mimo przyjęcia chrztu w wieku dorosłym, planowali świeckie kariery i rozpoczęli te plany realizować, ale w pewnym okresie życia, nagle z nich zrezygnowali i podjęli mniej lub bardziej intensywne życie monastyczne, nie zawsze wstępując do formalnych wspólnot monastycznych. To, co było w przypadku każdego z nich szczególnie charakterystyczne, to radykalny zwrot ku życiu intensywnie religijnemu, czyli „nawrócenie” – jak się to często będzie później określać. I właśnie to, według współczesnego rozumienia „drugie nawrócenie” (*conversio*) będzie cechą charakterystyczną duchowości przez nich prezentowanej. Nad nią wypada się zatrzymać.

II. *CONVERSIO* I *CONVERSI*

Na czym polegało to „nawrócenie”, stanowiące istotę interesującego nas typu duchowości wczesnochrześcijańskiej, poznać można nie tylko śledząc koleje losu przedstawionych postaci. Została po nich również bogata literatura, a zwłaszcza listy, w których dzielili się swymi przeżyciami i przemyśleniami. W oparciu o ten materiał można zdobyć się na jego ogólną charakterystykę.

Życie chrześcijańskie każdego z nich rozpoczynało się z chwilą przyjęcia chrztu, do którego musieli się przygotować, zgodnie z ówczesną praktyką. To było nawrócenie na wiarę chrześcijańską, chociaż w literaturze teologicznej tak tego nie określano. Jakkolwiek program owego przygotowania przewidywał formację doktrynalną i moralną, to jednak w praktyce okazywała się ona mało pogłębiona i mało wymagająca. Samo przyjęcie chrztu nie stawało się cezurą diametralnie zmieniającą życie neofity. W wielu wypadkach niewiele zmieniał on tryb życia, wykonywanie zawodu, czy nawet same przekonania. Zdawali sobie z tego sprawę duszpasterze, czego dowody znajdziemy w ich homiliach i duszpasterskich poczynaniach, zmierzających do duchowego aktywizowania

³¹ Tamże, s. 8. Decyzja ta poróżniła Salwiana skutecznie z teściami.

ochrzczonych. Chrzest, jak to później napisze Paulin, był początkiem wzrostu duchowego, źródłem łaski, ale nie zawsze zmieniał gruntownie myślenie i postępowanie (*conversatio*) ochrzczonego człowieka³². Potrzebny stawał się zwrot ku „prawdziwej wierze”³³. Wiara wyniesiona ze chrztu w konfrontacji z życiem okazywała się niewystarczająca. Przyrzeczenia chrzcielne nie mobilizowały w sposób dynamiczny do większego wysiłku, a ich realizacja w codziennym życiu prowadziła do marazmu. To zjawisko dostrzegali duszpasterze i do takiego przekonania dochodziło wielu z myślących chrześcijan. Ochrzczony w pewnym okresie swojego życia, najczęściej w jakiejś szczególnej sytuacji, dochodził do przekonania, że dotychczasowa realizacja przyrzeczeń chrzcielnych w jego wykonaniu była niewystarczająca. W tej sytuacji decydował się na rozstrzygający krok i na radykalną zmianę życia. Było to nawrócenie do chrześcijaństwa nie w sensie formalnym, bo takie nawrócenie oznaczał już chrzest. „Było to przyjęcie wiary chrześcijańskiej, nawrócenie do Chrystusa”³⁴. W tym „prawdziwym nawróceniu” chodziło o zwrot ku wierze pojmowanej bardziej na serio, o szczere dążenie do doskonałości bezwarunkowej oraz ścisłej więzi z Bogiem. Było to „zwrócenie się człowieka-osoby do Boga”³⁵. Paulin pisał:

„Dlatego ogołociłem się z urzędów i ciążących mi szat, abym przepłynął wzburzone [morze] dzielące mnie od Boga srożącymi się grzechami”³⁶.

O Honoracie biograf napisał, że od chwili „nawrócenia” przepelniał go lęk przed rozbiciem o „ziemskie skały” i z całych sił chciał troszczyć się o swoje zbawienie³⁷. Było to równoznaczne z przyjęciem pewnych postaw i praktyk „zmieniających życie człowieka”³⁸. O konieczności podobnego zwrotu w życiu ochrzczonych mówili w ten sposób nie tylko sami „nawróceni”, ale wezwania do „nawrócenia” po chrzcie spotykamy w kazaniach i homiliach duszpasterzy tego okresu³⁹.

Do takiej zmiany potrzebny był często jakiś dodatkowy impuls, po którym następował ów radykalny zwrot w życiu. Mogły to być wydarzenia losowe, choć równie dobrze zmęczenie życiem nacechowanym pospolitością, albo zetknięcie z wyjątkową osobistością lub formą życia odbiegającą od przeciętności, np. wspólnotą monastyczną. Czytając listy Paulina dowiadujemy się,

³² Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 4, 3, FCh 25/1, 160.

³³ Galtier, *Conversi*, DSp II 2218.

³⁴ K. Ościłowski, *Ideał chrześcijanina i jego realizacja*, Kraków 209, 90.

³⁵ Tamże, s. 91.

³⁶ Paulinus Nolanus, *Epistula* 4, 3, FCh 25/1, 160.

³⁷ Por. Hilarius Arelatensis, *Vita Honorati* 29, 2, SCh 235, 152.

³⁸ Por. Ościłowski, *Ideał chrześcijanina i jego realizacja*, s. 90.

³⁹ Szerzej zob. A. Żurek, *Późnopatrystyczne modele doskonałości chrześcijańskiej*, w: *Drogi doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 112.

że myśl o wyzbyciu się przez niego majątku, była konsekwencją medytacji nad przypowieścią o bogatym młodzieńcu (Mt 10, 17-27). Sulpicjusz Sewer zdawał się być pod wrażeniem przykładu Paulina i Marcina z Tours. Decyzja taka mogła też być owocem dłuższej refleksji i namysłu, a do radykalnych rozwiązań (np. wyzbycie się majątku) *convers* dochodził stopniowo.

Zmiana życia była zauważalna i cechowało ją kilka widocznych elementów. Wszystko zaczynało się od porzucenia świata. W literaturze zjawisko to jest nazywane *contemptio mundi*. W wersji radykalnej mówiono o prawdziwej „pogardzie świata”, chociaż zazwyczaj nie było to posunięte aż tak daleko. Częściej rozumiano to, jako stosowny dystans do przemijalnej rzeczywistości. To nie sam świat stworzony i widzialny zasługuje przecież na wzgardę, ale tkwiące w nim niebezpieczeństwa różnego kalibru. Euchariusz będzie pisał w swoim słynnym dziele *O wzgardzie świata*, że takim niebezpieczeństwem była przede wszystkim pogoń za bogactwem, znaczeniem i godnościami: te pragnienia niewolą człowieka. Celem wycofania się ze świata był pokój serca, który każdy z konwersów chciał zdobyć. W praktyce oznaczało to, jak wskazują przytoczone wcześniej przykłady, rezygnację ze świeckiej kariery i wyzbycie się dóbr materialnych. Wyzbycie się dóbr doczesnych było połączone z przeznaczeniem ich na cele miłosierdzia chrześcijańskiego. Radykalne zerwanie ze światem czyniło konwersa duchowo wolnym, co umożliwiało mu podjęcie intensywnego życia duchowego: angażował się wówczas w ćwiczenia i praktyki ascetyczne, którymi zadziwiał otoczenie⁴⁰.

Rozstanie ze światem oznaczało także rezygnację z dóbr innego rzędu, a mianowicie bogactwa kultury świeckiej. Ci wykształceni ludzie po swym „drugim nawróceniu” poświęcali się medytacji Pisma Świętego, w czym pomagać im mogły wyłącznie teksty literatury chrześcijańskiej⁴¹. Wprawdzie całkowite i pełne odcięcie się od dziedzictwa kulturowego będzie trudne, czy nawet wręcz niemożliwe – nad czym bolał np. Paulin – ale i tak było zauważalne dla otoczenia⁴². Asceta wprawdzie nie mógł wyrzec się i odciąć od swojej formacji intelektualnej i od zdobytego wykształcenia, ale nie musiał korzystać z dorobku kultury klasycznej. I o to właśnie się starał.

Bardzo widocznym elementem nawrócenia, o którym tutaj mówimy, była rezygnacja z małżeństwa i życie we wstrzemięźliwości. W wielu przypadkach była to wspólna decyzja małżonków, co zdaje się sugerować, że również wśród kobiet ten rodzaj życia znajdował zrozumienie. Decyzje te podejmowano spontanicznie, bo formalnych wymagań w tej dziedzinie nikt nie stawiał. Tego typu wyrzeczenia podejmowali nie tylko chrześcijanie, którzy przeżyli „powtórne nawrócenie”, ale również ci, którzy chcieli w sposób konsekwent-

⁴⁰ Por. Hilarius Arelatensis, *Vita Honorati* 8, 2, SCh 235, 88.

⁴¹ Por. Cristiani, *Eucher*, DSp IV 1653.

⁴² Por. Pałucki, *Paulin z Noli*, s. 216.

ny realizować swoje powołanie do świętości, bez spektakularnych gestów⁴³. Do jednego ze swych korespondentów, który wprawdzie nie zajmował ekspozowanego miejsca w Kościele, ale z pewnością był zaangażowanym chrześcijaninem, pisał Hieronim:

„Masz przy sobie towarzyszkę, która wpięrw złączona była z tobą ciałem, a teraz duchem, z małżonki stała się siostrą, z niewiasty mężem, z podległej równą, która w tym samym jarzmie zdąża z tobą do Królestwa Niebieskiego”⁴⁴.

Małżonkowie ci, jak się wydaje, w zwykłych okolicznościach życia, podjęli decyzję o życiu we wstrzemięźliwości. Nawet, jeśli stało się to za sugestią Hieronima, znanego propagatora takiego stylu życia, to mimo wszystko ta decyzja wynikała z ich osobistych przekonań religijnych i była jednym z elementów ich świadomego przeżywania wiary otrzymanej na chrzcie świętym. Przemawiają za tym inne gesty, o których pisze w tym samym liście Hieronim. Jednocześnie, jak wynika ze znanych nam danych, adresat listu Hieronima należał do elity społecznej i ekonomicznej ówczesnego społeczeństwa, a więc miał dużo wspólnych cech z opisywanymi wcześniej osobami⁴⁵.

Istotą tego życia miało być wyzbywanie się wad, nabywanie cnót oraz kontemplacja Boga, oparta na medytacji biblijnej⁴⁶. Każdy z „nawróconych” robił to na własny sposób, korzystając czasem z doświadczeń innych. Często wzorem stawali się dla nich mnisi, jakkolwiek niekiedy naśladowanie to przybierało formę nieco groteskową. Przykładem może być Sulpicjusz Sewer i jego chęć naśladowania mnichów egipskich. Zauważa jeden z autorów: „Do rangi anegdoty, powtarzanej przez wszystkie opracowania, dobrze charakteryzującej ducha autora, urosła już opowieść o tym, jak [on] chcąc naśladować egipskich mnichów chodzących we włosienicach z wielbłądziej sierści (w Egipcie najtańszych), sprowadzał je znad Nilu do Galii”⁴⁷. Za tym gestem stała jednakże szczerza chęć życia ideałami prawdziwie monastycznymi.

Zdarzało się też, że swoje pragnienia realizowali w łączności z jakąś wspólnotą monastyczną, co przeradzało się często w pełne życie monastyczne⁴⁸. W tym przypadku w grę wchodziła jednak wspólnota mnichów z Lerynu, o bardzo specyficznej duchowości – przynajmniej w początkowym okresie jej

⁴³ Por. historię adwokata Aspra, znajomego Paulina. Szerzej zob. Ościłowski, *Ideal chrześcijanina i jego realizacja*, s. 90.

⁴⁴ Hieronimus, *Epistula* 71 (ad Lucinum Baeticum), 3, CSEL 55, 4, tłum. J. Czuj: Hieronim, *Listy*, II, Warszawa 1953, 129.

⁴⁵ Szerzej na temat Lucyniusza zob. A. Fürst, *Hieronimus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg 2003, 189.

⁴⁶ Szerzej zob. Cristiani, *Eucher*, DSp IV 1655.

⁴⁷ Janiszewski, *Historiografia późnego antyku*, s. 196.

⁴⁸ Nie należy przy tym zapominać, że często również postanowienie podjęcia życia monastycznego było określane jako *conversio*. Szerzej zob. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, s. 345; Fürst, *Hieronimus*, s. 145.

istnienia⁴⁹. Zgodnie z jej zasadami mogli żyć także ludzie świeccy i formalnie nie deklarujący się jako mnisi.

Miarą i znakiem „nawrócenia” nie była jakaś zewnętrzna oznaka, ale wewnętrzne opowiedzenie się za wyjątkowo religijnym życiem. Za „nawróconych” można uznać ludzi, którzy po swoim nawróceniu manifestowali przylgnięcie do ideału chrześcijańskiego życia, a nie tylko formalne zachowanie chrześcijańskich zasad, choć z czasem pojawili się i tacy, którzy poprzestawali na oznakach zewnętrznych. Pisał o tych „nawróconych” z troską Pomeriusz, autor końca V i początku VI wieku:

„Niby nawróceni nie porzucają wcześniejszych obyczajów, zmienili szatę, ale nie ducha; wygląd, ale nie postępowanie”⁵⁰.

Mogło się też zdarzyć z kolei tak, że do pewnych zewnętrznych elementów przywiązywano zbyt dużo uwagi. Przykładem tego może tu być poważanie okryć ze skór wielbłądzych przez Paulina czy też Sulpicjusza Sewera. Ten ostatni dał się też uwieść przez bardzo radykalne formy ascezy, propagowane przez pryscylian, z którymi ponoć krótko sympatyzował⁵¹. W jego jednak przypadku zewnętrzne formy nie były tylko pustym gestem. Podobnie było wszędzie tam, gdzie wchodziło w grę rzeczywiste nawrócenie, a nie tylko akces do szanowanego grona.

III. RECEPCJA „NAWRÓCEŃ” W ŚRODOWISKU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Warto zapytać o przyczyny, a potem o rezonans, omawianego fenomenu. Jak zostało powiedziane, „nawrócenia” pojawiły się i stały się popularne przede wszystkim wśród galijskiej arystokracji. Jak można wnioskować z zachowanych świadectw, była to klasa ludzi kultywujących rzymskie tradycje kulturowe i rozleniwionych dobrobytem. Galia cieszyła się w tym czasie spokojem, działały nadal rzymskie instytucje zajmujące się kulturą i edukacją. Zamożni arystokraci byli ludźmi wykształconymi, ceniącymi starożytną kulturę i wygodny styl życia. Większość z nich formalnie była ochrzczona, jakkolwiek decyzję o przyjęciu chrztu podejmowali, jak się wydaje, najczęściej, jeśli nawet nie względów koniunkturalnych, to przynajmniej w zgodzie z panującym już obyczajem. W efekcie, ich chrześcijaństwo było bardzo powierzchowne tak pod względem treści, jak też formy: łatwo godzili dorobek kultury klasycznej z przesłaniem biblijnym⁵².

⁴⁹ Por. Desprez, *Początki monastycyzmu*, s. 270-271.

⁵⁰ Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* II 4, 1, PL 59, 448, tłum. A. Żurek, ŻM 17, Kraków–Tyniec 1998, 138.

⁵¹ Taką wiadomość przekazuje Gennadiusz. Zgodnie z jego wersją Sulpicjusz zrozumiał jednak swój błąd i chciał go odpokutować poprzez całkowite milczenie, por. Gennadius, *De viris illustribus* 19 (Severus), PL 58, 1072-1073.

⁵² Por. Starowieyski, *Wstęp*, s. 12nn.

Na dowód tego przytacza się często przykład Auzoniusza. Dobrze wykształcony arystokrata i retor, a później poeta, przyjął chrzest prawdopodobnie przed rokiem 375. Był nauczycielem Paulina z Noli, ale w żaden sposób nie wpłynął na formację chrześcijańską późniejszego biskupa. Analiza utworów poetyckich Auzoniusza dowodzi braku jakiegokolwiek wpływu chrztu na jego pisarstwo. Na podstawie „jego pism z okresu po chrzcie, trudno byłoby stwierdzić, że ich autorem był chrześcijanin, a nie poganin”⁵³. Nawet, jeżeli pisze o Chrystusie, to robi to w taki sposób, że wystarczy zmienić imię i zastąpić je imieniem pogańskiego bożka, a utwór nie straci sensu. Również jego sposób życia nie nabrał jakichś cech wybitnie chrześcijańskich.

Tenże Auzoniusz korespondował z Paulinem do czasu jego decyzji o radykalnej zmianie życia i osiedleniu się w Noli. Kiedy dowiedział się o decyzji Paulina, najpierw usiłował go od niej odwieść, a gdy perswazyje okazały się nieskuteczne, nastąpiło daleko idące ochłodzenie, jeżeli wręcz nie zerwanie kontaktów. Formalnie chrześcijanin Auzoniusz poczuł się zdradzony przez ucznia, któremu wymawiał także marnowanie powołania poetyckiego⁵⁴.

Warto w tym miejscu dodać, że radykalny zwrot w życiu Paulina był z dużą rezerwą postrzegany również przez niektóre kręgi kościelne. Nieufnie został, przynajmniej na początku, potraktowany przez środowisko rzymskie⁵⁵. Rezerwa ta wynikała zapewne po części z ostrożności wobec radykalizmu, który, jak uważano, może być efektem chwilowego entuzjazmu. W dodatku, surowa asceza była dość popularna w szerzących się wówczas środowiskach schizmatycznych⁵⁶.

Radykalna forma życia chrześcijan, którzy po chrzcie przeżyli „nawrócenie”, stała w wyraźnej opozycji do masowej, ale za to letniej w formie, wiary licznych kręgów chrześcijan, związanych zwłaszcza z ówczesnymi ośrodkami władzy. Druga poł. IV wieku to okres, gdy chrześcijaństwo wybierali ludzie często ze względów koniunkturalnych. W dodatku, nie wiązało się to z żadnym ryzykiem czy nawet wyrzeczeniem. W efekcie, jeżeli nawet na dworze cesarskim i w innych lokalnych ośrodkach władzy, dużo było chrześcijan czy przynajmniej katechumenów, to przez to te środowiska wcale nie stawały się lepsze, wolne od nadużyć, korupcji i zbytku. Rozdźwięk między zasadami głoszonymi

⁵³ J. Pałucki, *Nawrócenia w IV wieku. Motywy oraz reperkusje społeczne*, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 193. Papież Benedykt XVI w katechezach wręcz mówi o „pogańskim poecie” Auzoniuszu, por. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, s. 154.

⁵⁴ Jest to tym bardziej zaskakujące, że Paulin właśnie w okresie swego pobytu w Noli pisał utwory poetyckie o głębokiej wymowie chrześcijańskiej.

⁵⁵ Nieufnie odnosił się do niego również papież Syrycjusz, szerzej zob. Pałucki, *Nawrócenia w IV wieku*, s. 195-196. Przyczyną tej nieufności był nie tylko radykalizm Paulina, ale również podejrzenie go o sympatie pryscyliańskie.

⁵⁶ Por. np. ruch pryscyliań. Szerzej na ten temat zob. T. Kołosowski, *Sprawa Pryscyliana. Współpraca episkopatu hiszpańskiego z władzą świecką w sprawie pokonania kryzysu religijnego*, SacCh 8 (2001) 5-13.

przez chrześcijaństwo a stylem życia tych chrześcijan, był bardzo widoczny. Chrześcijaństwo i przyznawanie się do niego stanowiło pewien obyczaj, bez nadzwyczajnych konsekwencji. W tych kręgach chrześcijan radykalizm „nawróconych” nie budził ani entuzjazmu, ani nawet nie zawsze znajdował zrozumienie. Nawet samo wyzbycie się majątku i przeznaczenie pozyskanych środków na dzieła miłosierdzia spotykały się z krytyką⁵⁷. „Nawróconym” zarzucano nawet działania na szkodę Kościoła, przez osłabianie go materialnie⁵⁸.

Krytyka czy też rezerwa wobec opisanych wyżej „nawróceń”, nie były zjawiskami powszechnymi: nie brakowało również pozytywnych reakcji. Wspomniany wcześniej Hieronim gratulował swemu przyjacielowi odważnej decyzji. „Nawrócenie Paulina przyjął z entuzjazmem Ambroży”⁵⁹. Podobnie reagowali inni wielcy ówczesnie duszpasterze Kościoła, a można się spodziewać, że również wielu zwykłych chrześcijan, których, być może, nie stać było na podobne zachowanie, choć w sercach nosili podobne tęsknoty.

Przytoczone przykłady arystokratów, „nawracających” się na chrześcijaństwo dopiero po chrzcie, to z całą pewnością bardzo interesujące zjawisko w starożytnym Kościele. Nawrócenia te były najwyraźniej oznaką przejęcia się do głębi ideałami chrześcijańskimi przez osoby, które w pewnym momencie życia na serio przejęły się Ewangelią, a żyjące już w społeczeństwie schryścianizowanym, w którym przyznawanie się do wiary chrześcijańskiej i wypełnianie podstawowych obowiązków chrześcijańskich nie wymagało specjalnego wysiłku.

I CRISTIANI „CONVERTITI” – DALLA STORIA DELLA SPIRITUALITÀ DEGLI ARISTOCRATICI DELLA GALIA TARDOANTICA

(Riassunto)

Dalla storia ci sono noti assai bene le prominenti figure della Galia tardoantica (IV-V secolo d.C.): Paolino di Nola, Sulpicio Severo, Eucherio di Lione, Salviano di Marsiglia, ecc. Tutti quanti appartenenti alla classe della nobiltà d'allora, ben educati, sposati, in un certo momento della loro vita hanno abbandonato vita monadana e si sono dedicati all'ascezi ed agli ideali monastici. Si parla della „seconda conversione” dopo il battesimo. Nell'articolo viene presentato il fenomeno e si domanda sulla sua natura. Un'analisi dei casi esaminati ci peremette a dare i conclusioni. Anzitutto possiamo dire di un crescente desiderio della vita più vicina a Dio nel mondo già cristianisato ma poco esigente.

⁵⁷ Paulin przyznaje, że rozdanie dóbr rodowych ubogim, było przez niektórych traktowane jako co najmniej lekkomyślność, por. *Epistula* 27, 1, FCh 25/2, 660-662.

⁵⁸ Szerzej zob. Pałucki, *Paulin z Noli*, s. 218.

⁵⁹ Pałucki, *Nawrócenia w IV wieku*, s. 195.

PRZEKŁADY

Amfiloch z Ikonium

PRZECIW HERETYKOM: O FAŁSZYWEJ ASCEZIE

(CPG 3242; *Contra haereticos: de falsa ascesi*)

WSTĘP

Amfilocha traktat „Przeciw heretykom: o fałszywej ascezie”

Prezentowany niżej przekład traktatu *Przeciw heretykom: o fałszywej ascezie* Amfilocha z Ikonium († ok. 396) jest pierwszym polskim tłumaczeniem (a drugim na język nowożytny) odkrytego dopiero na początku XX wieku, uszkodzonego (bez początku i końca oraz bez tytułu i imienia autora) pisma patrystycznego, zachowanego w jednym tylko XIII-wiecznym kodeksie greckim w El Escorial (*Codex Scorialensis* gr. 137 [olim T. 1, 17], fol. 172-190)¹ w Hiszpanii. Wydał go po raz pierwszy krytycznie (*editio princeps*) w 1906 r. niemiecki uczony Gerhard Ficker², przytaczając niezbite, dotąd przez nikogo nieobalone, językowo-stylistyczne i treściowe przekonujące dowody³, że jego autorem jest Amfiloch, biskup Ikonium w małoazjatyckiej Lykaonii, a najlepszą nazwą, odpowiadającą jego tematyce jest tytuł – *Przeciw heretykom: o fałszywej ascezie*. Swoje zaś rozumowanie oparł na dwóch zasadniczych argumentach: na fakcie iż autor traktatu twierdzi: „Tak właśnie się zdarzyło, gdy święty Paweł Apostoł wszedł w naszym mieście do domu Onezyfora: nie zapytał, które naczynia są czyste, a które nieczyste, lecz, jak powiedzieliśmy, cały dom uczynił Kościołem”⁴. Drugim argumentem dla jego rozumowania był zauważony fakt, że grupy hereetyków, zwalczane przez Amfilocha w traktacie, są tymi samymi, o których pisał św. Bazyli z Cezarei w jednym ze swoich listów kanonicznych do Amfilocha,

¹ Por. P.A. Revilla, *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca de El Escorial*, t. 1, Madrid 1936, 440-449. Traktat ten, którego foliały w kodeksie są pomieszczone (czyta się ff. 181, 173-180, 172, 190, 182-189), poprzedzony jest w nim przez dwie mowy św. Bazylego: *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos* (CPG 2869: PG 31, 600-617) i *Adversus eos qui ad calumniam dicunt dici a nobis tres deos* (CPG 2914; PG 31, 1488-1496).

² Por. *Amphilochiana*, Teil 1, Leipzig 1906, 23-77.

³ Por. tamże, s. 111-169.

⁴ Amphilochius, *Contra haereticos* 18, 674-678, CCG 3, 202.

będącym odpowiedzią na jego pytania⁵. Autor traktatu zwraca się do kilku wiernych, którzy przez swą niewiedzę przyłączyli się do dwóch grup heretyckich: enkratyków i ich skrajnemu odładowi – apotaktyków. Te dwie grupy, jak wykazał ostatnio C.G. Bonis, nawiązują do innych znanych już wcześniej ruchów heretyckich o zabarwieniu enkratycznym, zwłaszcza mesalianizmu⁶. Tłumaczony traktat jest w tym względzie ważnym dla nas świadectwem, bo najpierw ukazuje szczegółową polemikę, skierowaną wyłącznie przeciw temu ascetycznemu ruchowi, a następnie ujawnia stosunek lokalnego Kościoła do grup heretyckich, złożonych głównie z ludzi prostych i niewykształconych. Ujawnia on również wybór środków i argumentacji autora, która jest bardzo prosta i wyrażona przede wszystkim w języku biblijnym⁷.

Uważany zatem powszechnie przez współczesnych badaczy za autora tłumaczonego niżej traktatu *Przeciw heretykom* Amfiloch z Ikonium (340-394) zaliczany jest nierzadko do grupy wielkich Kapadoccyków – św. Bazylego z Cezarei (329-379), św. Grzegorza z Nazjanzu (330-390), którego był stryjczynym bratem, i św. Grzegorza z Nyssy (335-394)⁸.

Jego życie i działalność są stosunkowo dobrze znane dzięki jego bogatej korespondencji, prowadzonej z wymienionymi wyżej rodakami, zwłaszcza

⁵ Por. Basilius, *Epistula* 199, can. 47, PG 32, 729-732, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 211-212, lub tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 49 (SCL 3), Kraków 2009, 50: „Enkratyci, sakkoforzy i apotaktycy podlegają temu samemu wyrokowi, co nowacjanie; w sprawie nowacjan został ogłoszony kanon, choć niejednoznaczny, o tamtych zaś nie ma orzeczenia. My jednak na podstawie tego samego przepisu chrzczymy ich powtórnie. Jeśli u was ponowny chrzest jest zakazany, tak jak i u Rzymian, to jednak ze względu na dobro ogólne ich chrzest uchodzi za nieważny, i niechaj nasza decyzja zachowa moc wiążącą. Ponieważ ich herezja jest jak gdyby gałęzią marcjonitów, którzy gardzą małżeństwem, powstrzymują się od wina oraz twierdzą, że stworzenie Boże jest nieczyste, nie przyjmujemy ich do Kościoła, jeśli nie przyjmą nowego chrztu. Niechaj ci, którzy podobnie jak Marcjon i inni heretycy uznają, że Bóg jest twórcą zła, nie mówią: «Otrzymaliśmy chrzest w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego». Jeśli zatem i ty uznasz to za słuszne, powinno zebrać się szersze grono biskupów i ustalić ogólny przepis, aby podejmujący działanie nie narażał się na niebezpieczeństwo, a udzielający odpowiedzi dysponował wiarygodnym świadectwem”.

⁶ Por. C.G. Bonis, *Τίνας αἱ καταπολεμούμεναι αἱρέσεις ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ Ἀμφιλοχίου „Περὶ ψευδοῦς Ἀσκήσεως”* (= *The heresies combatted in Amphilochos' „Regarding false ascetism”*), „The Greek Orthodox Theological Review” 9:1963, 79-96).

⁷ Por. C. Datema, *Introduction: La vie d'Amphiloque d'Iconium et son l'oeuvre*, CCG 3, Turnhout – Leuven 1978, s. XXI-XXII.

⁸ Por. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen – Leipzig 1904, ristamp. Darmstadt 1969; H. Gstrein, *Amphilochius von Ikonion, der vierte „Grosse Kappadozier”*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft” 15 (1966) 133-145; Ch. Basilopoulos, *Ἀμφιλόχιος ἐπίσκοπος Ἰκονίου*, Ἀθήναι 1977; J. Quasten, *Patrologia*, II, Casale 1980, 299-301; Datema, *Introduction*, s. IX-XXX, spec. s. XXX: „Malgré sa grande reputation posthume, surtout parmi les Antiochiens, nous ne croyons pas que ce théologien foncièrement traditionnel mérite l'épithète de «quatrième grand Cappadocien»”.

z Grzegorzem z Nazjanzu⁹ i Bazylim z Cezarei¹⁰, których wielokrotnie radził się i pytał w sprawach teologicznych i duszpasterskich¹¹, choć jego pisemne pytania i odpowiedzi prawie w całości zaginęły.

Urodzony najprawdopodobniej w Cezarei Kapadockiej ok. 340 r. w bogatej chrześcijańskiej rodzinie arystokratycznej, był jako młodzieniec studentem słynnego retora Libaniasza w Antiochii, by później ok. 364 r. zostać adwokatem w Konstantynopolu. Po pewnych jednak niepowodzeniach porzucił ten stan i na wzór starszych przyjaciół próbował prowadzić życie pustelnicze. W 374 r. częściowo wbrew jego woli św. Bazyli wyświęcił go na biskupa Ikonium i mianował pierwszym metropolitą nowo utworzonej prowincji kościelnej Lykaonii, w której przywrócił porządek i dyscyplinę. Mając opinię wielce wykształconego biskupa i ciesząc się wielkim autorytetem, zwłaszcza w sprawach chrystologicznych, włączał się również z dużym zaangażowaniem w spory teologiczne swego czasu, broniąc prawowierności w swoich mowach i pismach przeciw arianom, mesalianom i enkratynom. Z jego jednak bogatej literackiej twórczości zachowało się stosunkowo niewiele, a mianowicie: *Jamby do Seleukosa* (CPG 3220)¹², 8 homilii o różnorodnej tematyce, zachowanych w języku greckim (CPG 3231-3238)¹³ oraz 3 w języku syryjskim lub

⁹ Por. listy św. Grzegorza z Nazjanzu do Amfilocha – *Epistolae*: 9, 13, 25-28, 62-63, 171, 184, PG 37, 21-388, tłum. J. Stahr: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933; zob. spec. *Epistula* 171, POK 15, 212: „odkąd pisując do mnie tysiąckrotnie (μυριάκις γράφων) we wiedzę wyposażyleś wnętrze moje”.

¹⁰ Por. listy św. Bazylego do Amfilocha – *Epistolae*: 161, 176, 188, 190, 198, 199, 200, 201, 202, 217, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 248, PG 32, 219-1112, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972.

¹¹ Por. np. *Epistula* 199, PG 32, 716, tłum. Krzyżaniak, s. 202-203: „Dawno już przygotowałem odpowiedzi na pytania postawione nam przez twą świętobliwość, nie wysłałem jednak listu dlatego, że stanęła mi na przeszkodzie długa i poważna choroba [...]. W podziw wprawiło nas twoje pragnienie wiedzy, a zarazem twa skromność, jako że przyjmujesz pouczenia, choć tobie samemu powierzono przecież nauczycielskie zadania, i chcesz uczyć się od nas, którzy nie wyróżniamy się szczególną wiedzą. Skoro jednak powodując się bojaźnią Bożą czynisz to, na co ktoś inny niełatwo by się zdobył, godzi się, byśmy również przyszli z pomocą twemu pragnieniu”; *Epistula* 188, PG 32, 664-665, Krzyżaniak, s. 183-184: „Pytanie mądrego, jak się wydaje, nawet głupiego czyni mądrym. Zdarza się to z łaski Boga, ilekroć od twojej niestrudzonej duszy otrzymujemy listy. Przez samo zadane nam pytanie stajemy się bowiem bardziej uczeni i mądrzejsi, niż w rzeczywistości jesteśmy, jako, że musimy się uczyć wielu rzeczy, których nie wiemy, a troska o ścisłość zajmuje miejsce nauczyciela?”

¹² Por. *Jambi ad Seleucum*, PG 37, 1577-1600, lub ed. E. Eberg, *Amphilochii Iconiensis Jambi ad Seleucum*, Berlin 1969, tłum. P. Kochanek, VoxP 6 (1986) z. 11, 709-723; zob. P. Kochanek, *Kultura helleniska w świetle programu wychowawczego Amfilochiusza z Ikonium*, VoxP 6 (1986) z. 11, 567-584.

¹³ Por. *Oratio ad natalitia Domini*, *Oratio in occursum Domini*, *In Lazarum quadriduanum*, *Oratio in mulierem peccatricem*, *Oratio in diem sabbati*, *Oratio in mesopentecosten*, *Oratio in illud: «Pater si possibile est»*, *Oratio de recens baptizatis et in resurrectionem*, PG 39, 36-93, 120-129; PG 61, 751-756, lub ed. C. Datema, CCG 3, Turnhout – Leuven 1978, 3-179.

koptyjskim (CPG 3239-3241)¹⁴, *List synodalny*, będący jego odpowiedzią na pytania biskupów o Ducha Świętym z okazji synodu w Ikonium w 376 roku (CPG 3243)¹⁵, zachowany tylko w języku syryjskim tzw. *Symbol Amfilocha* lub *O prawowitej wierze* (CPG 3244)¹⁶, kilkanaście fragmentów z innych zaginionych pism (CPG 3245-3248)¹⁷ oraz interesujący nas traktat *Przeciw heretykom* (CPG 3242)¹⁸. Brał również udział w obradach Soboru Konstantynopolitańskiego w 381 r., w którym wyróżnił się wiedzą i prawowiernością, za co nagrodził go cesarz Teodozjusz powierzeniem mu azjatyckiego Kościoła, wydanym w Heraklei dekretem z 30 lipca 381 r.¹⁹, a potem w synodzie Konstantynopolitańskim w 394 r., który określił sukcesję biskupa w diecezji Bosra.

Prawowitej wiary i ascezy bronił Amfiloch także razem z biskupami swojej prowincji na zwoływanych przez siebie synodach, najpierw w 376 r. w Ikonium przeciw pneumatomachom, a potem w Side w Pamfilii w 383, a zwłaszcza w 390 r.²⁰, kiedy to razem z 25 biskupami potępił jako heretycką ascetyczną sektę mesalian, czyli eucharystów lub adelfian. Nie zachowały się jednak z tego ważnego dla nas synodu żadne akta ani sprawozdawczy list synodalny do patriarchy antiocheńskiego Flawiana, które znał jeszcze Focjusz (820-891) i po 500 latach jako jedyny historyk streścił jego przebieg, przedstawiając przy tym kolejność niektórych wydarzeń²¹.

¹⁴ Por. *Oratio in Zacchaeum*, *Oratio de Abraham patriarcha*, *Oratio in illud*: «*Quia Pater maior est*» (J 14, 28), CCG 3, 165-179, 267-303.

¹⁵ Por. *Epistula synodalis*, PG 39, 93-97, lub CCG 3, 119-221; Mansi III 505-508.

¹⁶ Por. R. Abramowski, *Das Symbol des Amphilochius*, ZNW 29 (1930) 129-135 lub ed. C. Datema, CCG 3, 311-319.

¹⁷ Por. PG 39, 97-117, lub CCG 3, 227-241.

¹⁸ Por. *Contra haereticos*, ed. G. Ficker, *Amphilochiana*, I, Leipzig 1906, 21-77, lub C. Datema, CCG 3, 185-214.

¹⁹ Por. *Codex Theodosianus* XVI 1, 3, SCh 497, 116: „Ad Auxonium proconsulem Asiae: Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis atque virtutis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius nihil dissonum profana divisions facientes [...] in Asia nec non proconsulari adque Asiana dioecesi Amphilochio episcopo Iconiensi et Optimo episcopo Antiocheno [...] Hos ad obtinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabilius sacerdotum oportebit admitti”; zob. R.M. Errington, *Christian accounts of the religious legislation of Theodosius*, „Klio” 79 (1997) 440-441.

²⁰ Nie wszyscy jednak historycy przyjmują dwa synody w Side – w 383 i 390 roku. Przyjmują je D. Mansi (*Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, III, Florentiae 1789, 651-652), F. Eldarov (*Amphilochio di Iconio*, BS, I, Roma 1961, 1182) i A. Baron – H. Pietras (*Dokumenty i kolekcje praw*, t. 4: *Dokumenty synodów 381-431*, ŻMT 52, Kraków 2010, 34). Większość historyków (m.in. C. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles*, II/1, Paris 1907, 75; *Dizionario dei concilii*, V, Roma 1966, 184) przyjmuje tylko jeden synod w 390 roku.

²¹ Por. Photius, *Bibliotheca* 52, PG 403, 88-89, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 1, Warszawa 1986, 2-33: „Przeczytaliśmy o synodzie zwołanym do Sydy przeciwko herezji mesalianów czyli eucharystów, czyli adelfianów. Synodowi przewodniczył biskup Ikonium, Amfilochiusz. Razem z nim zasiadało dwudziestu pięciu innych biskupów. W tej samej książce przeczytaliśmy list tegoż synodu do wielkiego Flawiana, biskupa Antiochii, zawierający sprawozdanie z przebiegu obrad. List

Mesalianie (syr. *mesalaim* – modlący się) to nieortodoksyjny ruch ascetyczny, praktykowany głównie przez ludzi prostych i niewykształconych, powstały w 2. poł. IV wieku w Mezopotamii i Syrii, ogarniający wkrótce także Małą Azję, Egipt i Grecję. Jego zwolennicy głosili, że tylko nieustanna i wytrwała modlitwa, wspierana surową ascezą (post, strój pokutny, czuwania) może oczyszczać człowieka z grzechów, wypędzać z niego zamieszkałego w nim od urodzenia szatana i sprowadzać Ducha Świętego, który czyni z człowieka istotę „duchową” i nierzadko wprawia w ekstazę (stąd też ich kolejna nazwa – „entuzjaści”). Sakramenty święte, w tym również chrzest, nie mają skutecznej mocy oczyszczania człowieka z grzechów i szatana, bo czyni to tylko nieustanna modlitwa; nie czyni też tego Eucharystia. Chępli się, iż mają możliwość oglądania trzech Osób Boskich, odczuwania w sobie obecności Ducha Świętego i przepowiadania rzeczy przyszłych. Oddając się nieustannej modlitwie, wykluczali pracę fizyczną, którą pogardzali jako niegodną człowieka duchowego, ich zaś wspólnota wiernych nie wyrażała się w słuchaniu słowa Bożego, ani w sprawowaniu i przyjmowaniu Eucharystii, ale w nieustannym trwaniu na modlitwie i odczuwaniu obecności Ducha Świętego. Ich przywódcami, wymienianymi często przez źródła starożytne, byli: podeszły wiekiem Adelfiusz, Sabbas, Daodes, Symeones, Hermas i inni. Jako heretyków rozpoznał ich najpierw i potępił w 383 r. na synodzie w Antiochii oraz wypędził z Syrii patriarcha antiocheński Flawian (381-404), po czym wycofali się do Pamfilii, gdzie, jak wspomnieliśmy wyżej, byli zwalczani i potępieni przez Amfilocha z Ikonium i innych biskupów wspominanych przez Focjusza.

spowodował to, że również Flawian zwołał synod przeciw tym samym heretykom. Wspomagali go trzej inni biskupi: Bizos z Seleucji, Maruthas z Sufareny i Samos. W synodzie uczestniczyło ponadto trzydziestu kapłanów i diakonów. Synod nie udzielił Adelfiuszowi posłuchania, chociaż obiecał on okazać skruchę, ani też nie dopuścił go do siebie, kiedy chciał wyrzec się swej herezji, gdyż nic nie wskazywało na to, że jego skrucha i chęć odwołania herezji płyną z serca. Twórcami tej herezji byli: ów rzeczony Adelfiusz – nie należał on do żadnego stanu – ani mniszego, ani kapłańskiego, prowadził życie świeckie i Sabas, który bezprawnie nosił habit mnisi – z powodu zbiegu okoliczności nazywano go «trzebieńcem», ponadto drugi Sabas, Eustacjusz z Edessy, Dadoes, Symeon – ów kłakol Zła i inni, którzy wyrosli wraz z nimi. Adelfiusza potępiono, a wraz z nim jego współników, chociaż, jak mówiłem, szukali oni możliwości wykazania skruchy. Jednakże nie wykazali jej, gdyż przyłapano ich jako zwolenników mesalianów na utrzymywaniu łączności korespondencyjnej z ludźmi, którzy zostali obłożeni anatemą właśnie za mesalianizm. Flawian napisał do mieszkańców Osroeny list z informacją, jak postąpił z tymi kacerzami. Powiadomił ich, że heretycy ponieśli karę i zostali wyklęci. Po otrzymaniu listu biskupi odpowiedzieli także listem, w którym wyrazili mu podziękowanie i swoją zgodę w całej tej sprawie. Napisał też biskup Armenii, Litoios, chcąc się dowiedzieć o postanowieniach podjętych co do mesalianów. Odpisano mu z informacją o głosowaniu i wyroku synodu. Napisał również wielki Flawian do ówczesnego biskupa Armenii i to drugi list o tej samej treści. W drugim liście postawił mu zarzut, że mesalianie znajdują u niego niejaki poparcie. Ze swej strony napisał także Attyk, biskup Konstantynopola, do biskupów Pamfilii, żeby zewsząd wypędzili mesalianów, jako przekłete i nieczyste zakaly. On też napisał w tym samym tonie do Amfilochiusza, biskupa Sydy. Sysyniusz z Konstantynopola i Teodot Antiocheńczyk też napisali do Weriniana, Amfilochiusza i pozostałych biskupów Pamfilii wspólny list”.

O poglądach mesalian oraz ich pierwszych potępieniach, pisał 50 lat później, nie bez polemicznej nuty, Teodoret z Cyru († 466):

„Mesalianie (nazwa przełożona na język grecki oznaczać εὐχίται – modlący się, błagalnicy) głoszą, że chrzest nic nie daje przyjmującym go: na podobieństwo nożyc odcina wprawdzie dawne grzechy, ale nie niszczy dogłębnie ich korzeni. Nieustanna zaś modlitwa [mówią] gładzi dogłębnie i korzeń grzechu i wypędza z duszy złego demona, który od początku jest dany. Mówią bowiem, że każdemu człowiekowi, gdy się rodzi, dawany jest zaraz demon, który go zachęca do działań niedorzecznych. Jego zaś ani chrzest, ani cokolwiek innego, nie może z duszy usunąć, ale jedynie siła modlitwy. Głoszą też, że zamieszkały demon, usuwany jest razem z wydzielinami z nosa i przez płwociny. Tak oszukiwani bardzo biedni ludzie nie wykonują żadnej [fizycznej] pracy (samych siebie nazywają duchowymi), lecz gdy się modlą większą część dnia przesypiają. Oszukiwani przez demona, który ich pobudza, głoszą też, że mają objawienia i usiłują przepowiadać rzeczy przyszłe. Chełpią się również, że oczami ciała oglądają Ojca i Syna i Ducha Świętego oraz odczuwają obecność Ducha Oświecającego. Gotowi są zawsze do zaprzeczania, a jeśli się ich oskarża, zaraz wyklinają tych, którzy mówią cokolwiek przeciw nim. Gdy więc zostali wezwani przed sąd biskupa antiocheńskiego słynnego Flawiana, stawiane im zarzuty nazywali kalumniami. Ów jednak bardzo mądry mąż wkrótce odkrył kryjącą się herezję. Gdy już bowiem nie mógł znieść ich oskarżeń i z trudnością tolerować ich kłamstw, polecił wezwać do siebie Adelfiusza, stojącego na czele tych, którzy byli oskarżani o herezję, trumiennego starca i bardzo bliskiego bram śmierci. Przemawiając do niego potrójnie błogosławiony Flawian zauważył, że oskarżyciele jako ludzie prości nie znają w ogóle duchowej formy życia. My natomiast – mówił – którzyśmy się już zestarzel, osiągnęliśmy w czasie [życia] to poznanie. Ale powiedz mi szczerze, co to są za rzeczy, o których się mówi. Urzeczony w ten sposób starzec przyznał się, że jest zwolennikiem tych nauk, a swoim wyznaniem potwierdził oskarżenie. Rozpoznawszy zatem te rzeczy, boski mąż wypędził ich z granic Wschodu. Czynili bowiem wiele i innych rzeczy, które potwierdzają tylko ich obłąd. Miedzy innymi gwałtownie skaczą i chełpią się, że tańczą nad demonami, a palcami poruszają niby łucznicy twierdząc, że strzelają do demonów. Odważają się na wiele i innych gestów szaleństwa, stąd też uzyskali nazwę «entuzjastów». Przywódcami tej herezji byli: Sabbas, Adelfiusz, Daodes, Symeones, Hermas i inni. Przeciwno nim pisał także listy, gdy odkrył ich herezję, biskup Melityny słynny Letoius. Najlepszy zaś ze wszystkich Amfiloch, rządzący Kościołem Ikonium, najdokładniej zgłębił tę herezję, włączając ich wypowiedzi do ułożonych przez siebie pamiętników i ukazując jasno różnicę nauki (ὁ δὲ πάντων ἄριστος Ἀμφιλόχιος, ὁ τοῦ

Ἰκονίου τὴν Ἐκκλησίαν ἰθύνας, ἀκριβέστερον τὴν αἵρεσιν ἐστηλίτευσε, τοῖς ὑπ' ἐκείνου πραχθεῖσαν ὑπομνήμασιν ἐντεθεικῶς αὐτῶν τὰς φωνάς, ἐναργῶς δηλοῦσας τοῦ δόγματος τὴν διαφοράν)²².

Później mesalian oraz propagującą ich poglądy książkę *Ascetyk*, potępił jeszcze Sobór Efeski w 431 roku²³.

Warto tu zwrócić uwagę na ostatnie zdanie cytowanej wyżej wypowiedzi Teodoreta, gdzie Amfiloch biskup Ikonium nazwany jest najlepszym ze wszystkich (πάντων ἄριστος) zwalczających herezję mesalian, który najdokładniej (ἀκριβέστερον) ją zgłębił, a nawet napisał książkę – pamiętniki (πραχθεῖσα ὑπομνήματα), w której przytaczając ich wypowiedzi (αὐτῶν φωνάς) ukazał jasno (ἐναργῶς) różnicę między ich błędami a nauką ortodoksyjną (δόγματος διαφοράν). Nasuwa się pytanie, czy tą książką, na co zdają się wskazywać zarówno tematyka, jak i słownictwo²⁴, nie jest nasz tłumaczony uszkodzony (bez autora, tytułu, początku

²² Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium* 11, PG 83, 429-432 (przekład autora); zob. też Theodoretus, HE IV 11, PG 82, 1141-1145, lub Sch 530, 222-226: „w tym czasie powstała także herezja mesalian, których wyprowadzający ich nazwę z języka greckiego nazywają też *euchitami* (εὐχομαι = modłę się). Ale mają też i inną nazwę, wywodzącą się z samej rzeczy: nazywają się też i *entuzjastami*, ponieważ przyjmują moc pewnego demona, którą uważają za obecność Ducha Świętego. Ci zaś, którzy zostali dotknięci tą chorobą, potępiają pracę ręczną jako coś złego, a oddając się a oddając się snom, fantazje sennie nazywają prorocत्वami. Przywódcami tej herezji byli Daodes, Sabas, Adelfiusz, Hermas, Symeones, i inni, którzy nie odłączyli się od wspólnoty kościelnej, ponieważ głosząc, że im nie przeszkadza ani nie pomaga spożywanie boskiego Pokarmu, o którym Pan powiedział: «Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, będzie żył na wieki» (J 6, 54) [...]. Przeto Letoius, biskup Kościoła w Melitenie, mąż gorliwy o Bożym zapale, gdy widział, że wiele klasztorów lub raczej spelunek łotrów, ogarnęła ta choroba, spalił je i wilki spośród trzody usunął. W ten sam sposób godny wielkiej pochwały Amfiloch, który jako duszpasterz rządził całym ludem lykaonńskiej metropolii, gdy się dowiedział, że zaraza ta i tam dotarła, powstał, i przez swoje nauczanie trzody, którą pasł, od zarazy ocalił. Również Flawiusz, słynny pontifeks antiocheński, wezwał do siebie starego już Adelfiusza i zażądał od niego wyjaśnień. Ten zaś wyjaśnił, że chrzest tym, którzy go przyjmują, nie przynosi żadnego pożytku, bo jedynie wytrwałą modlitwą można wypędzić przebywającego w człowieku diabła” (przekład autora); por. P. Canivet, *Théodore et le messalianisme*, „Revue Mabillon” 51 (1961) 26-34. O mesalianach pisał także wcześniej św. Efreń Syryjczyk (*Hymni contra haereses* 22, 4), Epifaniusz (*Panarion* 80, 42, 755-769), Amfiloch z Ikonium (*Contra haereses* – zob. niżej), a potem Tymoteusz z Konstantynopola (*De receptione haereticorum* 16, PG 86, 45-52), Jan Damasceński (*Pege gnoeseos* II 80, PG 94, 729-732) i inni; zob. też: J. Gribomont, *Le dossier des origines du messalianisme*, w: *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972, 611-625; A. Guillaumont, *Modlitwa ustawiczna czy też wyłączność modlitwy: messalianizm*, „Communio Pol.” 5 (1985) z. 4, 117-120; C. Stewart, „Working the earth of the heart”: the Messalian controversy in history, text and language to AD 431, Oxford 1992; A. Guillaumont, DSp X 1074-1083; Th. Böhm, LThK³ VII 157-158; K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus: ein Beispiel ostkirchlichen Ketzergeschichte*, Göttingen 1998; J. Misiurek, EK XII 589-590; J. Gribomont, NDPAC II 3247; SWP 281-282.

²³ Por. *Concilium Ephesinum: Definitio contra impios Messalianistas hoc est Euchitas sive Enthusiastas*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (DSP)*, I, ŻMT 24, Kraków 2001, 168-171.

²⁴ Por. *Thesaurus Patrum Graecorum. Thesaurus Amphilochii Iconiensis*, ed. C. Coulie –

i końca) traktat *Przeciw heretykom: o fałszywej ascezie*, a Amfiloch z Ikonium nie jest jego autorem? Tę wiedzę o Amfilochu i jego polemicznej działalności, przekazanej w swej *Historii herezji* i *Historii Kościoła*, mógł Teodoret z Cyru zaczerpnąć albo z nieodległej tradycji, albo nawet (na co zdaje się wskazywać użyta terminologia) z osobistej lektury traktatu Biskupa Ikonium.

Na to analogiczne słownictwo i podobieństwo poruszanej polemicznej tematyki omawianego przez nas traktatu oraz pism Amfilocha i niektórych zachowanych ich fragmentów, zdających się poświadczać tożsamość wspólnego autora, wskazywał już, jak wspominaliśmy na początku, Gerhard Ficker. Z tych zaś fragmentów²⁵ największe podobieństwo zdaje się wykazywać złożony z trzech części niewielki passus zachowany w aktach II Soboru Nicejskiego (787), zaczerpnięty z jakiegoś zaginionego dzieła „Świętego Amfilocha biskupa Ikonium *O pseudoepigrafach u heretyków*” (Τοῦ ἁγίου Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου Περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἵρετικοῖς):

„1. Uzналиśmy za słuszne odsłonić całą ich bezbożność i ukazać otwarcie ich błąd; przedstawiają bowiem pewne książki, jako mające u góry napisy apostołów (βιβλία τινὰ προβάλλονται ἐπιγραφὰς ἔχοντα τῶν ἀποστόλων), przez co zwodzą ludzi prostszych. 2. Wykażemy bowiem, że te książki, które nam przynoszą owi odstępcy od Kościoła (ἀποστάται τῆς Ἐκκλησίας), nie są Dziejami Apostołów (οὐχὶ τῶν ἀποστόλων Πράξεις), ale pismami demonów (δαιμόνων συγγράμματα). 3. Takich rzeczy apostoł Jan nigdy by nie powiedział pisząc w Ewangelii, że Pan na krzyżu mówi: «Oto syn twój»; jakoby od owego dnia święty Jan wziął Maryję do siebie. Jakże on wtedy mógłby mówić, że nie był obecny? Ale nic tu dziwnego. Jak bowiem Pan jest Prawdą, tak diabeł jest kłamcą: «Ów bowiem jest kłamcą i ojcem kłamstwa, a kiedy mówi kłamstwo, mówi od siebie (J 8, 44)»²⁶.

Trudno jest powiedzieć, czy tytuł pisma, z którego pochodzą powyższe fragmenty, należące do Amfilocha z Ikonium, pokrywa się z tytułem omawianego przez nas traktatu lub czy owe fragmenty należą faktycznie do zaginionych jego części. Niemniej jednak G. Ficker przytacza szereg greckich wyrażen z naszego traktatu²⁷, które są albo takie same albo bardzo podobne do tych, występujących w przytoczonych wyżej fragmentach, wykazując, że ich wspólnym autorem jest Amfiloch z Ikonium; podobny jest również występujący w obydwóch zarówno sposób rozumowania i wyrażania myśli, jak i podkreślany w nich cel – odkryć bezbożność i kłamstwo heretyków. Wszystko to dowodzi, zdaniem G. Fickera, że autorem traktatu *Przeciw heretykom: o fałszywej ascezie* jest biskup Amfiloch

CETEDOC, Turnhout 1994, Brepols.

²⁵ Por. Amphilochius, *Fragmenta*, PG 39, 97-117, lub ed. M. Geerard, CPG 3245, CCG 3, 234-239.

²⁶ Amphilochius, *Fragmentum XVIII: De falsis superscriptionibus haereticorum*, Mansi XIIIAB, PG 39, 116-117, CCG 3, 235-236 (przekład autora).

²⁷ Por. G. Ficker, *Amphilochiana*, Leipzig 1906, 136-161.

z Ikonium²⁸. Traktat ten, jak wynika z poruszanej w nim problematyki, dotyczącej zwalczania heretyków, uprawiających głównie niezdrową ascezę (messalian – eucharystów, enkratyków, sakkoforów, apotaktyków i adelfian) mógł powstać tylko w 2. poł. IV wieku w prowincji Lykaonii, najprawdopodobniej w Ikonium.

Tłumaczony niżej traktat, jak wynika z jego treści i słownictwa, skierowany jest głównie, obok mesalian, których nazwy jednak nigdy nie wymienia, przeciw enkratynom i apotaktykom z 2. poł. IV wieku. Enkratyzm, jako surowa forma ascezy, znany był jednak wcześniej, od początków chrześcijaństwa, zwłaszcza w Azji Mniejszej. W swej skrajnej nieortodoksyjnej postaci odrzucał najogólniej, podobnie jak manicheizm, małżeństwo, spożywanie mięsa i wina oraz korzystanie z niektórych dóbr materialnych, głosząc przy tym rygoryzm moralny i pielęgnowanie czystości²⁹. Jego elementy spotykamy w niektórych pismach wczesnochrześcijańskich, zwłaszcza w niektórych apokryficznych, znajdujących się pod wpływem gnostycyzmu, dziejach apostoelskich (np. *Dzieje Andrzeja, Dzieje Piotra, Dzieje Pawła, Dzieje Jana, Dzieje Filipa, Dzieje Tomasza*), a za najbardziej znanego i najwcześniejszego przedstawiciela tego rodzaju ascezy uważa się Tacjaana Syryjczyka. Jako kierunek nieortodoksyjny, a nawet heretycki, był kilkakrotnie potępiany przez synody kościelne, m.in. przez synody w Ancyrze (r. 314) i w Gangrze (r. 340).

Interesujący nas enkratyzm z końca IV i początku V wieku miał już jednak bardziej zorganizowane strukturalnie formy³⁰. Źródłami do jego poznania są listy św. Bazylego, zwłaszcza listy 188 i 199 do Amfilocha z lat 374-375³¹, tłumaczony niżej traktat *Przeciw heretykom: o fałszywej ascezie*, powstały w latach

²⁸ Por. tamże, s. 136: „Wer ist dann der Verfasser? Ich möchte die Vermutung zu begründen versuchen, daß dies niemand anders als der bekannte Bischof von Ikonium Amphilochius sein kann”.

²⁹ Por. G. Blond, *Les encratites et la vie mystique*, w: *Mystique et continence*, Paris 1951, 117-130; tenże, *L'encratisme dans les „Actes” apocryphes de Thomas*, w: *Recherches et travaux*, I, Angers 1946, 5-25; E.M. Grant, *The heresy of Tatian*, JTS 5 (1954) 62-68; F. Bolgiani, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo*, „Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino” 91 (1956-1957) 343-419, 96 (1961-1962) ss. 128; L.W. Barnard, *The heresy of Tatian – once again*, JEH 19 (1968) 1-10; G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia*, Roma 1984; tenże, *L'Epistula Titi discipuli Pauli „De dispositione sanctimonii” e la tradizione dell'enkrateia*, ANRW II 25, Berlin – New York 1988, 4451-4664; Y. Tissot, *L'encratisme des Actes de Thomas*, ANRW II 25, 6, Berlin – New York 1988, 4415-4430; F. Amsler, *L'encratisme dans les Actes de Philippe*, CCAp 12 (*Acta Philippi. Commentarius*), Turnhout 1999, 493-520; G. Bareille, DThC V 4-14 (Encratites); G. Blond, DSP IV 628-642 (Encratisme); F. Bolgiani, DPAC I 1151-1155 (Encratismo); NDPAC I 1653-1655 (Encratismo); H. Chadwick, RACH V 343-365 (Enkrateia); W. Łydka, EK IV 1008 (Enkratyci).

³⁰ Por. F. Amsler, *Encratisme asiatic des IV^e et V^e siècle*, CCAp 12, Turnhout 1999, 469-520; G. Blond, *L'„hérésie” encratite vers la fin du IV^e siècle*, RechSR 32 (1944) 157-210; J. Gribomont, *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, „Irenikon” 53 (1980) 123-144; A. Lambert, *Apotactites et Apotaxamenes*, DACL I/2 2604-2626.

³¹ Por. Basilios, *Epistolae* 188 i 199, PG 32, 664-684 i 715-732, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyl Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 183-195 i 202-213; zob. też Eusebios, HE IV 29, 4-5.

375-377 *Panarion* Epifaniasa z Salamin³², dekrety przeciw heretykom cesarza Teodozjusza z lat 381-383³³, oraz zachowane dokumenty (List synodalny i kano-ny) synodu w Gangrze³⁴. W dokumentach tych enkratycy występują pod różnymi nazwami, jak: katarzy (czyści), akwarianie, hydroparastatyci, apostolicy, apotaktycy, taccianie, sakkoforzy, gemelici, sewerianie, sprawiedliwi itd. Stanowili oni w tym czasie grupę bardziej lub mniej zorganizowaną, wydzieloną z ortodoksyjnego chrześcijaństwa i mniej lub bardziej wrogo do niego nastawioną, posiadającą swój kler, jak w oficjalnym Kościele, z biskupami i podległymi im prezbiterami, a nawet dobrowolnymi eunuchami i diakoniasami. Najczęściej wyrzekali się jedzenia pokarmów mięsnych, ryb i jajek oraz picia wina, posiadania zwierząt domowych oraz noszenia odzieży z ich skór i wełny; potępiali małżeństwo i prokreację, pielęgnując przy tym czystość i dziewictwo; odrzucali oficjalny Kościół i jego sakramenty, zwłaszcza Komunię Świętą pod postacią wina, które zastępowali wodą, potępiali noszenie szat wystawnych, zwłaszcza ze skór zwierzęcych i wełny oraz posiadanie wszelkich dóbr materialnych. Mieli swoje księgi liturgiczne, własne pisma oraz wybrane księgi biblijne. Ich radykalne i ekstremalne praktyki zwalczał oficjalny Kościół w swoim nauczaniu, a cesarz Teodozjusz potępiał ich obok innych heretyków³⁵.

Jeśli chodzi o strukturę i treść tłumaczonego traktatu *Przeciw heretykom*, to, ze względu na wspomniany brak jego początku i zakończenia, trudno jest w pełni je przedstawić. Ostatni wydawca jego tekstu C. Datema podzielił go na 28 rozdziałów (nie uczynił tego autor *editio princeps* – G. Ficker), które jako całość można najogólniej podzielić na dwie części.

³² 32. Por. Epiphanius, *Panarion. Haeresis* 45, PG 41, 832-836 (*Contra Severianos*); *Haeresis* 46, PG 41, 836-845 (*Contra Tatianos*); *Haeresis* 47, PG 41, 849-856 (*Contra Encratitas*); *Haeresis* 61, PG 41, 1040-1052 (*Contra Apostolicos seu Apotacticos*).

³³ Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 7, 9, 10, 11.

³⁴ Por. *Concilium Gangrense. Epistula synodalis; Canones*, tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 37 (SCL 1), 123-128.

³⁵ Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 9, 1, SCh 497, 244-246 (Dekret wydany w Konstantynopolu 31 III 382 r. za konsulów Antoniusza i Syagriusza): „Ceterum quos encratitas prodigiali appellatione cognominant, cum saccoforis sive hydroparastatis refutatos iudicio, proditos crimine, vel in mediocri vestigio facinoris huius inventos summo supplicio et inexpiabili poena iubemus adfligi, manente ea condicione de bonis, quam omni huic officinae inposuimus, a latae dudum legis exordio. Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiatur forum, indices denuntiatoresque sine invidia delationis accipiat. Nemo praescriptione communi exordium accusationis huius infringat. Nemo tales occultos cogat latentesque conventus: agris vetitum sit, prohibitum moenibus, sede publica privataque damnatum”; XVI 5, 11, SCh 4-97, 248 (Dekret wydany 25 VII 383 r. w Konstantynopolu za drugiego konsulatu Merobaudesa i Saturnina: „Omnes omnino, quoscumque diversarum haeresum error exagitat, id est eunomiani, arriani, macedoniani, pneumatomachi manichaei, encratitae, apotactitae, saccofori, hydroparastatae nullis circulis coeant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes privatos ostendant, nihil vel publice vel privatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exercent. Ac si qui extiterit, qui tam evidenter vetita transcendat, permissa omnibus facultate, quos rectae observantiae cultus et pulchritudo delectat, communi omnium bonorum conspiratione pellatur”.

W pierwszej (1-17), po resztkach prezentacji zwalczanych przeciwników, których za Biblią (Pnp 2, 15) nazywa małymi sprytnymi lisami, wślizgującymi się chytrze do winnicy Pańskiej, by zwodzić ludzi prostych (1), autor przechodzi do ukazania diabła, jako mistrza wszelkich herezji, który pod pozorem powściągliwości (ἐγκράτεια) i wyrzeczenia (ἀπότηξις), podobnie jak ongiś z raju, tak teraz z Kościoła, wyrwa prostych ludzi (2-3) przez wpajane im błędy, by porzucili Ofiarę Eucharystyczną, zwłaszcza Krew Chrystusa pod postacią wina, bo jest ona nieczystą (4-5), a oni są doskonalsi i sprawiedliwsi, by porzucili wszelkie dobra ziemskie i wszelkie związki z rodziną zarówno ziemską (6), jak i kościelną zaciągniętą głównie przez chrzest (7), by byli głusi na miłosierdzie Boże (8-9). Następne dwa rozdziały mają charakter historyczny: autor przypomina, że herezja ta sięga swymi początkami już biblijnego Szymona Maga (Dz 8, 13-20) i jego przynależność do Filipa Apostołem (10-11), a następnie wskazując imiennie na źródło (apokryficzne *Dzieje Piotra*) informuje, że Jego uczniem, a potem propagatorem Jego nauki, był niejaki Gemellos, nazywający siebie apotaktytą, herezja zaś od niego przybrała nazwę gemelian lub pseudoapotaktytów; mamy tu również przekazane kilka cennych i jedynych szczegółów biograficznych, dotyczących zwolenników herezji, jak stosunku do hodowców zwierząt domowych oraz noszenia włosiennicy i szat wełnianych (12). Po tym wyjątkowo cennym dla nas rozdziale, w następnych autor wykazuje, że heretycy ci niesłusznie nazywają się enkratytami i apotaktytami, bo kłamliwie i pozornie tylko praktykują wstrzeźliwość i wyrzeczenie (13), nie szanują bliźniego (14), pozornie tylko poszczą, porzucają swoje majątki, przestrzegają czystości i dziewictwa oraz są wyjątkowo przez diabła między sobą podzieleni (15), będąc w rzeczywistości grzesznikami nie przestrzegającymi podstawowych przykazań Bożych, mającymi swe wzory w biblijnym Jeroboamie i Samarytanach (16-17).

Druga mniejsza część traktatu (18-28), to obalanie i wykazywanie, przy pomocy głównie argumentów biblijnych, bezzasadności religijnych praktyk tych heretyków – zakazu wchodzenia do świątyń chrześcijańskich, słuchania kapłanów oraz posługiwania się ich codziennymi naczyniami (18), zakazu spożywania mięsa, picia wina i innych pokarmów stworzonych przez Boga (19-21), zakazu zawierania małżeństw i współżycia z kobietami (22-23), zakazu spożywania jajek (24), a nawet ryb (25). Całość traktatu kończy autor przypomnieniem, że żadnej z tych praktyk nie przestrzegał Chrystus, ale przed i po zmartwychwstaniu spożywał wszystkie, uznawane przez tych heretyków za zakazane, pokarmy (26-28), oni zaś nie powinni w tym względzie poprawiać Boga. Dla jeszcze większego zdeprecjonowania swoich przeciwników, autor oskarża ich o rozpustę i obcowanie z cudzymi żonami. W swej argumentacji posłużył się ponad stu cytatami biblijnymi, w których dominuje Nowy Testament, potem Psalmy i Księga Rodzaju.

WYDANIA TEKSTU

- G. Ficker: *Amphilochiana*, I, Leipzig 1906, 23-77 (editio princeps).
- C.G. Bonis: „Θεολογία” 46 (1975) 7-22, 257-272, 465-481, 681-688; 47 (1976) 7-14, 209-217, 417-429, 625-655; 48 (1977) 7-20, 217-224, 453-441, 641-657; 49 (1978) 22-29, 209-217, 417-422, 625-634; anastatyczny przedruk w całości z indeksami = Athenai 1979 [wydanie uznane za nienaukowe przez Bernarda Coulie: *ThPG – Thesaurus Amphilochii Iconiensis*, ed. CETEDOC, Turnhout 1994, s. X, n. 12].
- C. Datema: CCG 3, *Amphilochii Iconiensis Opera*, Tournhout – Leuven 1978, 181-214.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Francuskie:

- F. Amsler, *Amphiloque d'Iconium, Contre les hérétiques encratites et apotactites*, w: *Poussières de christianisme et de judaïsme antique. Mélanges de J.D. Kaestli – E. Junod*, ed. A. Frey – R. Gounelle, Lausanne 2007, 7-40.

BIBLIOGRAFIA

- R.A. Abramowski, *Das Symbol des Amphilochius*, ZNW 29 (1930) 129-135;
- F. Amsler, *L'encratisme dans les Actes de Philippe*, CCAP 12 (*Acta Philippi. Commentarius*), Turnhout 1999, 493-520; tenże, *Introduction*, do: *Amphiloque d'Iconium, Contre les hérétiques et apotactites. Traduction française*, w: *Poussières de christianisme et de judaïsme antique. Mélanges de J.D. Kaestli – E. Junod*, ed. A. Frey – R. Gounelle, Lausanne 2007, 7-10; H. Barkhuizen, *Imagery in the Greek homilies of Amphilochius of Iconium*, „*Acta Patristica et Byzantina*” 13 (2002) 1-30;
- Ch. Basilopoulos, Ὁ Ἅγιος Ἀμφιλόχιος Ἐπίσκοπος Ἰκονίου, Ἀθήναι 1977;
- G. Blond, *L'encratisme dans les „Actes” apocryphes de Thomas*, w: *Recherches et travaux*, I, Angers 1946, 5-25; tenże, *L'herésie encratite vers la fin du quatrième siècle*, RechSR 32 (1944) 157-210; tenże, *Les encratites et la vie mystique*, w: *Mystique et continence*, Paris 1951, 117-130; tenże, DSp IV 628-642 (Encratisme);
- F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*, „*Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*” 91 (1956-1957) 343-419, 96 (1961-1962) ss. 128; F. Bolgiani, DPAC I 1151-1155 (Encratismo); tenże, NDPAC I 1653-1655 (Encratismo);
- C.G. Bonis, Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου Περὶ ψευδοῦς ἀσκήσεως, „Θεολογία” 45 (1974), 19-29, 205-220, 417-432, 593-607; tenże, *What are the heresies combated in the work of Amfilochios of Iconium „Regarding false ascetism”*, GOTR 9 (1963) 79-96; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, III, Freiburg 1912, 220-228; M. Bonnet, *Les Psaumes dans les homélies d'Amphilochios*, w: *Le Psautier chez les Pères*, Strasbourg 1994, 135-165; F. Cavallera,

Amphilochiana, RechSR 3 (1912) 68-74; C. Datema, *Amphiloque d'Iconium et Pseudo-Chrysostome*, JÖBG 23 (1974) 29-32; tenże, *Introduction*, w: *Amphilochii Iconiensis Opera*, ed. C. Datema, CCG 3, Tournhout 1978, s. IX-XXX, spec. XXI-XXIII; H. Dörries, *Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des Enthusiasmus in der spätantiken Reichskirche*, „Saeculum” 21 (1970) 213-227, spec. 218-220; H.R. Drobner, *Bibliographia Amphilochiana*, ThGl 77 (1987) 14-35, 179-196; G. Ficker, *Amphilochiana*, Teil 1, Leipzig 1906 – rec. J. Sickenberger, BZ 16 (1907) 303-312; G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia*, Roma 1984; J. Gribomont, *Le dossier des origines du messalianisme*, w: *Epektasis. Mélanges de J.Daniélou*, Paris 1972, 611-625; H. Gstrein, *Amphilochius von Ikonion, der vierte „Grosse Kappadokier”*, „Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft” 15 (1966) 133-145; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Leipzig 1904, Nachdruck: Darmstadt 1969; P. Kochanek, *Kultura helleńska w świetle programu wychowawczego Amfilocha z Ikonium*, VoxP 6 (1986) z. 11, 567-584; A. Louth, *Messalianism and Pelagianism*, StPatr 17 (1982) 127-135; H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, spec. s. 67 i 116; C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II/1, Casale Monferrato 1996, 190; I. Ortiz de Urbina, *Mariologia Amphilochii Iconiensis*, OCP 23 (1957) 186-191; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, Paris 1930, 614-621; J. Quasten, *Patrologia*, II, Casale 1980, 301 (Contro gli apotactici e gemelliti); E. Rossin, *Anfilochio di Iconio e il canone biblico in „Contra haereticos”*, „Studia Patavina” 43 (1996) 121-157; L. Saltet, *Le théologie d'Amphiloque*, BLE 6 (1905) 121-127; M. Simonetti – E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, 310; Y. Tissot, *L'encratisme des Actes de Thomas*, ANRW II 25, 6, Berlin – New York 1988, 4415-4430; S.J. Voicu, *L'edizione di Anfilochio nel CChG*, „Augustinianum” 19 (1979) 359-364; G. Bareille, DThC I 1121-1123 (Amphiloque d'Iconium); A. Tonna-Barthet, DHGE II 1346-1348 (Amphiloque d'Iconium); S.J. Voicu, DPAC I 194-195 (Anfilochio).

PRZEKŁAD*

1. [...] nie rozumują na sposób niebieski, a nawet brak im ludzkiej szlachetności, nie ośmielają się zbliżyć do światłości czy dyskutować z roztropnym człowiekiem, wejść do chrześcijańskiego miasta, jak przywódcy innych herezji, którzy usiłują zwieść niektórych ludzi „przez filozofię i czcze oszustwo” (Kol 2, 8). Oto bowiem wykorzystując swój wrodzony spryt oraz Pismo próbują ku swym upodobaniom przyciągnąć ludzi prostszych i w ten sposób ich oszukać. Pismo podobne jest do lekarstwa, które, należycie zastosowane leczy, natomiast zabija, jeśli jest podane źle albo nieumiejętnie. Dlatego też słusznie nazywa się ich „małymi lisami” (Pnp 2, 15). Można więc stwierdzić,

* Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego, wydane go przez: C. Datema, CCG 3, Tournhout 1978, 185-214

że w innych herezjach, że w innych herezjach jest pewna myśl i umiejętność przekonywania, że górują nad niektórymi innymi, prostszymi przez sylogizmy i sofizmaty; moim zdaniem, to ich miał na myśli prorok, gdy mówił w modlitwie: „Wyrwie mnie od mych przemożnych nieprzyjaciół” (Ps 17, 18).

Co takiego jednak jest w tych „małych lisach”, czyli w owych herezjach, co mogłoby kogoś oszukać? Nie ma w nich roztropności, nie ma siły, ich nauce brak szczerych wypowiedzi, nie ma w nich sprawiedliwości odnośnie do spraw publicznych, a ta może zwieść ludzi podzielonych w wierze. Jest tam tylko jedno – fałsz charakterystyczny dla tych zwierząt: gdy wejdą do winnicy, to znaczy znajdują się wśród ludu, nie postępują otwarcie, lecz działają podstępnie jak złodzieje, jak lisy. Gdy zauważą, że hodowca winorośli oddalił się, śmiało wkraczają w owoce cudzej pracy i niszczą je. Można też uznać, że to o nich mówi Pismo, które nazywa ich nie tylko „małymi lisami”, lecz również „małymi szkodnikami winnic” (Pnp 2, 15). Nie potrafią oszukać żadnego człowieka mocnego i niewzruszonej wiary, utwierdzonego na skale, którą jest Chrystus; jedynie ktoś podobny do plew, ktoś, kim „porusza każdy powiew nauki” (Ef 4, 14), zostaje usunięty z Kościoła niczym plewy. To o nich również Pan mówi w Ewangeliach: „Kto by się stał powodem zgorszenia dla jednego z tych małych, którzy wierzą we Mnie, temu byłoby lepiej kamień młyński zawiesić u szyi” itd. (Mt 18, 6). Znaczy to, że nie może ulec zgorszeniu człowiek wielki i mocny w wierze, który trwa przy Głowie Kościoła, czyli przy Chrystusie. Ich też niewątpliwie miał na myśli Apostoł, gdy mówił: „Z takich bowiem są ci, co wślizgują się do domów i przeciągają na swą stronę lekkomyślne kobiety obciążone grzechami, powodowane pożądliwościami różnego rodzaju, takie, co to zawsze się uczą, a nigdy nie mogą dojść do poznania prawdy” (2 Tm 3, 6-7). Używając zwrotu: „wślizgują się”, apostoł wskazuje na legowisko węża, który zwiódł pierwszą kobietę. Ujawnia również fałsz i nikczemność ich charakterów oraz ubóstwo ich nauki, a także słabość tych, którzy ulegają oszustwu. Nie mówi bowiem o mężczyźnie, lecz o płochych kobietach podatnych na oszustwo. Nauka tych heretyków zwodzi więc przede wszystkim tę płć – ogólnie: element żeński. Można zauważyć, że w ich zgromadzeniach oszustwu ulegają przeważnie kobiety, które idą za obcymi mężczyznami i bez oporów współżyją z nimi; a o skutkach takiego postępowania „wstyd nawet mówić” (Ef 5, 12).

Mistrz tej herezji.

2. Mistrzem wszystkich herezji jest diabeł. Jak bowiem Mistrzem Kościoła powszechnego (por. Mt 23, 10) jest Chrystus, który „wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako niemający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego” (Ef 5, 25.27), tak samo diabeł stał się mistrzem wszystkich herezji, gotów oszukiwać i rozpraszać. Rodzaj ludzki otrzymał pouczenie, aby się kłaniał tylko Bogu, diabeł

zaś wprowadził wielu fałszywych bogów; cóż mówię – „wielu”? On bogiem uczynił całe stworzenie, aby odciągnąć nieszczęsnego człowieka od prawdziwego Boga. Doszło do tego, że podobizny istot żywych, dzikich zwierząt oraz płazów i ptaków odbierały pokłony (por. Rz 1, 23), a niemal całą przyrodę czczono tak, jakby była bogiem. Dlatego Pan przez swe wcielenie podjął plan zbawienia rodzaju ludzkiego, aby udaremnić politeistyczny błąd i „przez odradzające obmycie” (Tt 3, 5) nawrócić ludzi ku czci prawdziwego Boga, a całą rozproszoną ludzkość zgromadzić w jednym Kościele – Kościół nazwał swym ciałem – i aby wypełniły się Jego słowa: „Będzie jedna owczarnia i jeden pasterz” (J 10, 16). Zawistny diabeł jednak wciąż nie porzuca swojej złości i swych starych sztuczek, zwodząc tych, którym brak jakiegokolwiek oparcia. Jak bowiem dawniej bogami nazwał posągi i odciągnął ludzi od prawdziwego Boga, tak teraz mówi o wielu Kościołach, czy raczej, jeśli mamy powiedzieć prawdę, stawia obrazy Kościołów i od Kościoła Chrystusowego odciąga tych, którzy mu zaufali; jak wówczas za pomocą posągów fałszywych bogów odciągnął ludzi od Boga, tak teraz za pomocą tego, co sam nazwał Kościołami, chce oderwać ludzi od prawdziwego Kościoła. Zwykle bowiem diabeł zwodzi ludzi wielkimi obietnicami. Gdy napadł na pierwszego człowieka, czy raczej na pierwszą kobietę, powiedział: „Jeśli spożyjecie owoc z drzewa poznania, będziecie jako bogowie” (Por. Rdz 3, 5); obiecał uczynić ich bogami, to znaczy obdarzyć nieśmiertelnością, a pozbawił ich życia wiecznego. Potężny więc jest jego podstęp. Kiedy zjawił się Zbawiciel i wielu w Niego uwierzyło, Zły wzbudził prześladowania przeciw chrześcijanom i tych, nad którymi nie mógł zapanować przez oszustwo bałwochwalstwa, zmusił do odstępstwa stosując przemoc. Rzecz straszna: władcy szalejący przeciwko chrześcijanom, bezprawne prawa, sędziowie – rzecznicy bezbożności. Pobożność uznawano za przestępstwo większe od zabójstwa i magii; sami tylko chrześcijanie zaludniali więzienia, byli poddawani torturom i chłoscie, byli przypiekani na ogniu, obdzierani ze skóry, rzucani dzikim zwierzętom na pożarcie. A gdy Zły i jego słudzy dręczyli ich w ten sposób, aby ich skłonić do wyparcia się Kościoła Bożego, oni dzielnie i mężnie znosili wszystko dla miłości Zbawiciela i chętnie poddawali się doczesnej śmierci otrzymując w zamian życie wieczne.

3. Diabeł to widział i rozumiał, że jego przemoc została pokonana, skupił więc wszystkie swoje pomysły w innym rodzaju oszustwa: wymyślił mile brzmiącą obietnicę, pozorną pokorę, pobożny rytuał. Któż bowiem nie podda się łatwo podstępowi, gdy mowa o powściągliwości i wyrzeczeniu?¹ Diabeł wie, że chrześcijanin nie chce słuchać, kiedy mu mówią: „Odejdź od Boga, zaprzyj się Zbawcy, odejdź z Kościoła, porzuć krew Chrystusa, która cię odkupiła”. Gdyby tak mówił, któżby go posłuchał? Teraz jednak starą swą metodą znów składa wielkie obietnice, aby usunąć człowieka z prawdziwe-

¹ Po grecku: ἐγκράτεια (powściągliwość) i ἀπόταξις (wyrzeczenie) – terminy te występują w tym traktacie bardzo często razem.

go raju, z Kościoła Chrystusowego. Prawdziwym rajem jest bowiem Kościół Chrystusowy, w którym jest i drzewo życia, i drzewo wiadomości, i tryskające z ziemi źródło, które nawadnia ogród i z którego biorą początek cztery rzeki²; jest w nim też wielka obfitość owoców. Rajem jest dlatego, że jest w nim wiele rodzajów owoców. Rajski ogród przecież nie jest jednolity, wbrew temu, co twierdzą odstępcy. Każdy zaś, stosownie do tego, ile ma wiary i gorliwości, rośnie i wydaje owoce; byle tylko trwał w raju Chrystusa, jak jest napisane: „Zasadzeni w domu Pańskim rozkwitną na dziedzińcach naszego Boga” (Ps 91, 14). A jeśli nastanie czas męczeństwa, oddajmy ciało, porzućmy doczesne życie, wzgardźmy rodziną i majątkiem: niechaj to wszystko zginie, a niech trwa w nas, zgodnie ze słowami Apostoła, „wiara, nadzieja i miłość” (1Kor 13, 13). Apostoł mówi jeszcze: „Jestem pewien, że ani życie, ani śmierć, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani jakiegokolwiek stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Chrystusa” (Rz 8, 38-39). O tym zaś, czym jest owa miłość, mówi sam Pan nasz, Jezus Chrystus: „Kto spożywa Moje ciało i krew Moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). W swej wielkiej miłości do nas wydał za nas swą drogocenną krew; powiada bowiem apostoł Piotr: „Zostaliście odkupieni drogocenną krwią” (1P 1, 19).

4. Kto więc wypiera się krwi Chrystusa, ten znieważa Jego przyjście i odrzuca ofiarę, którą Chrystus za niego złożył. Cóż bowiem znajdą na swą obronę ci, którzy wyparli się krwi Chrystusa i odeszli z Kościoła? Jeśli, jak stwierdziliśmy wcześniej, apostołowie i męczennicy doznali cierpień z powodu Jego krwi i wyznając ją osiągnęli doskonałość, to na jaką karę zasługują ci, którzy bez chłosty, bez miecza, bez jakiegokolwiek zagrażającego im niebezpieczeństwa odrzucili ofiarę, która za nich została złożona? I niech się im nie zdaje, że są chrześcijanami ci, którzy tej krwi się wyparli: wszystkie bowiem tajemnice chrześcijan są w tej krwi zanurzone³. Czy mówisz o Kościele, czy o Pismach, o katechezie, o chrzcie czy ołtarzu – bez krwi to wszystko jest niczym. Przecież ciało bez krwi jest trupem, nikt zaś nie składa w ofierze na ołtarzu trupa. Można stwierdzić, że w całym Starym Testamencie jest mowa o krwawych ofiarach i że wedle Prawa niemal wszystko zostaje oczyszczone krwią. Apostoł mówi: „O ileż bardziej krew Chrystusa oczyści wasze sumienia z martwych uczynków” (Hbr 9, 14); i dalej: „Mamy więc, bracia, pewnością, że wejdziemy przez krew Chrystusa do Miejsca Świętego, a to wejście otworzył nam przez drogę żywą i nową” (Hbr 10, 19-20). W całym tym tekście ukazał ci moc tajemnicy chrześcijan – że nie może uniknąć grzechu ani samego diabła, ani nie może wejść do Miejsca Świętego, do którego otworzył nam drogę nową i żywą, ten, kto nie nosi pieczęci, dzięki której może zostać

² Por. Rdz 2, 9. 6. 10: chodzi o cztery rajskie rzeki: Pizon, Gichon, Chiddekel, Perat.

³ Zdanie to ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia argumentacji autora: z rozbieżności liturgii i z odrzucenia Krwi Chrystusa autor wyprowadza również rozbieżność doktrynalną – odrzucenie zbawienia przez Krew Chrystusa, które stawia jako fundament wiary chrześcijańskiej.

rozpoznany przez Króla. Żołnierze, walcząc na wojnie i tocząc bój o ocalenie, pilnie strzegą sztandaru, okazując w ten sposób przywiązanie do króla i zdając sobie sprawę, że utraciwszy go nie mogą już oglądać królewskiego oblicza; cóż więc uczynią ci, którzy utracili nie martwy znak, lecz pozbawieni zostali samej krwi Chrystusa?

5. A jeśli ktoś głębiej się zastanowi, stwierdzi, że choć każdy człowiek popełnia błędy, to najbardziej żałośni i godni, by nad nimi płakano są ci, których błędem jest przynależność do tych herezji. Zły bowiem zawładnął nimi tak dalece i „tak bardzo zaćmił ich nierozumne serce” (Rz 1, 21), że nie rozumieją, jakiej krzywdy doznali. Powinni jęczeć i rozpaczać, że pozbawiono ich tak wielu dóbr, a nawet samego życia, tymczasem zachowują się zupełnie inaczej: nazywają siebie sprawiedliwymi i doskonalszymi od wszystkich ludzi; zresztą nie tylko od ludzi – uznają się za świętszych od samej krwi Chrystusa. Niech tylko diabeł pochwyci któregoś z nich i wyrwie z Kościoła, zaraz można stwierdzić, że od tego momentu człowiek taki wyniośle głosi nieprawość (por. Ps 72, 8), nie szanuje kapłana, który go ochrzcił, ani Kościoła, swej duchowej matki, która go urodziła i wychowała, ani ołtarza, z którego od dziecka jadł i pił, ani nawet świętych ofiar. Od razu za pierwszy zysk i wielki sukces uznają wyparcie się i bluźnierstwo wobec sakramentów. Człowiek ten, a raczej diabeł, który przez niego przemawia, zaczyna mówić: „Czymże jest Kościół? Czymże jest chrzest? Czy to jest krew Chrystusa? Nie daj Boże, abym miał to wziąć do ust!”. O, nieszczęsny! Gdybyś z całą pilnością strzegł swego serca (por. Prz 4, 23), gdybyś modlił się gorliwie aż do ostatniego tchnienia, wciąż miałbyś ochronę⁴. Gdybyś nie pozwolił wejść diabłu do swego serca, nie pojmалby cię. Wstrzeźmliwość i wyrzeczenie doprowadziły cię do takiej doskonałości, że nie nauczyły cię niczego innego, tylko wyprzeć się tego, co święte. Krew Chrystusa jest nieczysta, a ty jesteś czysty? Myślę, że twoje wyrzeczenie nie ma nic wspólnego z tym, o którym mówił Pan: „Jeśli ktoś nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie jest moim uczniem” (Łk 14, 33), oraz: Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim” itd. (Mt 19, 21); nie powiedział przecież: „Jeśli ktoś nie wyrzeka się mojego Kościoła albo moich sakramentów, nie jest moim uczniem”. Jasne, że przez swój plan zbawienia związany z wcieleniem nauczył nas, abyśmy przede wszystkim wyrzekli się diabła i jego wyobrażeń, całego jego oszustwa, a przyłączyli się do Kościoła i sakramentów. Które wyrzeczenie wybrałeś: pierwsze czy drugie? Pierwsze – to odrzucenie bożków, drugie – to pogarda dla majątku i odrzucenie wszelkiej cielesnej przyjemności.

6. Przypatrzmy się, o jakim odrzuceniu majątku mówisz. Kto ulega żądzy posiadania w równym stopniu, co heretycy? Nie tylko z ochotą zatrzymują bogactwo, które im przypadło, lecz strzegą i pomnażają cudzą własność jak

⁴ W oryginale: *παρέμενέ σοι τὸ φυλακτήριον* – metafora chrztu, zob. G.W.H. Lampe, s.v. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. 5, Oxford 1978, 1492.

własną, gromadzą procenty, uprawiają lichwę i innym przysparzają majątku, sami zaś zyskują na nieprawościach, byle tylko zwiększyć swą namiętną zachłanność. Nigdy nie słyszano, żeby heretyk sprzedał wszystko, co ma, i rozdał ubogim, i wypełnił owo polecenie [Chrystusa]. Wyrzekłeś się jedynie tego, co święte, jedynie tego nauczyła cię twoja powściągliwość i samozaparcie, że nie chcesz znać kapłana, który nieustannie karmi cię mistycznym i świętym Pokarmem; nie osiągnąłeś więc niczego wielkiego. Jeśli bowiem to nazywasz zyskiem, to taki sam zysk osiągają szaleńcy. Oni również podczas ataku swej choroby nie rozpoznają rodziców, nie poznają brata, nie pamiętają o (otrzymanych) dobrodziejstwach, a jeśli ktoś chce im pomóc, traktują go jak wroga i nieprzyjaciela, pytani zaś przez bliskich o powód swego smutku, nie potrafią nic powiedzieć, tylko mamrocą coś bez sensu i logiki. Jasne więc, że szaleństwu ulegają również odstępcy od Kościoła, którzy znieważają wszystkich i trzymają się z daleka, którzy rodzzonego ojca nazywają cudzołożcą, a matkę uznają za ładacznicę, i lekceważą przykazanie Boże, które mówi: „Kto by złorzeczył ojcu albo matce, winien być ukarany śmiercią” (Wj 21, 17). Być może szukając usprawiedliwienia [heretyk] powie: „Ja czynię wyrzuty rodzicom cielesnym”. To również jest złe postępowanie. Mówi o tym Prawo, a Pan nasz, Jezus Chrystus, to potwierdza. Kiedy bowiem Żydzi stawiali Mu zarzut: „Dlaczego Twój uczniowie postępują wbrew tradycji starszych i nie myją rąk przed jedzeniem?” (Mt 15, 2), Jezus zganił ich i rzekł im: „Dlaczego i wy przekraczacie przykazanie Boże i waszą tradycję? Bo przecież Bóg powiedział: Czcij ojca i matkę, a kto złorzeczy ojcu lub matce, niechaj śmierć poniesie” (Mt 15, 3-4). Czy widzisz, że [Jezus] własnym słowem potwierdził przykazanie, a raczej naturalne prawo? Można by mówić jeszcze wiele na temat czci i szacunku dla rodziców, wystarczy jednak to, co mówi o tym Stary i Nowy Testament.

7. Popatrzmy, czy [heretycy] szanują duchowych rodziców. Kto jest duchowym ojcem? Oczywiście po Bogu jest nim kapłan, który cię ochrzcił. Jest bowiem napisane: „Ja przez Ewangelię zrodziłem was w Jezusie Chrystusie” (1Kor 4, 15), oraz: „Oto ja i dzieci, któreś mi dał, o Boże” (Hbr 2, 13), a do tych którzy odpadli, mówi [apostoł]: „Dzieci moje, które ponownie rodzę, aż Chrystus się w was ukształtuje” (Gal 4, 19). My również modlimy się, aby tak się z nimi stało. Matką zaś i karmicielką jest oczywiście Kościół. Czy zatem heretyk uznaje ich, czy wie, jaką pomoc od nich otrzymuje, czy rozumie, że dzięki nim uniknął władzy diabła, że dzięki nim nazywa się chrześcijaninem? Ba, nie tylko jest chrześcijaninem, lecz przyodział się w samego Chrystusa. Mówi Pismo: „Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Gal 3, 27): byleby tylko nie rozebrał cię wąż. Cóż powiesz na to? Uznajesz ich, czy ich również się wyparłeś? Co uczynisz? Jeśliś bowiem nie uszanował swych rodziców cielesnych i wyparł się tych, którzy „przez odradzające obmycie” (Tt 3, 5) ponownie cię urodzili, to skąd jest życie twoje? A skoro naprawdę odszedłeś „w dalekie strony” (Łk 15, 13)

i roztrwonileś „przypadającą na ciebie część ojcowskiego majątku” (Łk 15, 12), jesz strąki i pasiesz świnie pierwszego obywatela. On nie ma owiec, gdyż „jeden jest dobry pasterz i jedna jest jego owczarnia” (J 10, 16). Czym jest majątek, który roztrwonileś? To jasne i oczywiste: jest to wiara oraz łaski, które otrzymałeś przez chrzest. Jak bowiem otrzymawszy chrzest w Chrystusie przyodziałeś się w Chrystusa, tak też wyszedłszy z Kościoła wyzbyłeś się Chrystusa. I niech ci się nie zdaje, że to, co mówię, jest sofizmatem: kiedy ów syn [marnotrawny] powrócił, ojciec polecił dać mu tylko „wspaniałą szatę i pierścień” (Łk 15, 22). Naśladuj go, bracie: podźwignij się z ziemskich trosk, jak on się podniósł z ziemi, wróć do siebie, i powiedz, tak jak on powiedział: „Iluż to najemników mojego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja tu z głodu ginę?” (Łk 15, 17). Nie mam chleba, który może napęłnić serce człowieka, lecz tylko strąki, które są pokarmem świń”. Czymże są one: czyż nie szatańskimi przepisami? Zagadnieniem tym zajmijmy się w innym piśmie?⁵

8. Pomyśl, skąd spadłeś i jak zbłądziłeś zwabiony przez węża, który składa ci wielkie obietnice, aby cię pozbawić dotychczasowych dóbr. Słowo uczy, że na początku w ten sposób oszukał pierwszego człowieka, czy raczej kobietę, mówiąc: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3, 5). Również ciebie tym samym podstępem, pozorem wstrzemięźliwości i wyrzeczenia wyprowadził z domu ojczystego do odległej krainy, w której nie było owiec, tylko same świnie. Gdybyś zachował przykazanie Pańskie, które ci mówi: „Wprowadzę nieprzyjaźń między ciebie i węża” (Rdz 3, 15), nie posłuchałbyś jego rady. Poza tym Bóg, który kocha ludzi, nie potrafi zachowywać urazy: jeśli się tylko nawrócisz, jest gotów w swej dobroci również tobie wyjść na spotkanie, tak samo, jak tamtemu [marnotrawnemu synowi]. On wie, że umarłeś, bo przez tyle czasu nie miałeś chleba w ustach. On cię obejmie i ucałuje twój kark, zatwardzony przez diabła, i znowu nakarmi cię tuczonym cielcem – sakramentami Chrystusa. Będzie z twego powodu radość wielka, i ojciec powie: „Trzeba się weselić i cieszyć z tego, że mój syn był umarły, a znów ożył, zaginął, i odnalazł się” (Łk 15, 32). Zobaczysz, że my wszyscy cieszymy się razem z ojcem i radujemy się z twego ocalenia, bo nie ma w nas zawiści. Jeśli posłuchasz naszej rady, przekonasz się, że tak cię potraktuje nasz wspólny Ojciec oraz Brat. A jeśli z powodu lekkomyślnych kobiet oszukanych wraz z tobą zaczniesz „szukać wymówek w grzechach” (Ps 140, 4): „Czy po tak długim czasie mogę wrócić do Kościoła? Zapytam kobiet, z którymi współżyję jako ten, który zszedł z właściwej drogi”⁶.

9. Wśród wielu wypowiedzi heretyków można znaleźć i tę, i to jest najbardziej przykra sztuczka diabła, że nie tylko na początku powala człowieka,

⁵ „W innym piśmie”, por. niżej rozdz. 19. Autor zapowiada tu ułożenie specjalnego pisma na temat przepisów spożywania pokarmów czystych i nieczystych, niżej (19) zaś poświadcza, że już jedno takie (zaginione) napisał.

⁶ Tekst zepsuty.

lecz również po jego upadku nie pozwala mu nawrócić się do Boga i odzyskać zdrowia. Czym jest odejście? Czym jest odstępstwo? Powiedz mi! Upadek polega na tym, że człowiek odrzuca wiarę i udzielone mu w Kościele sakramenty, i odchodzi ku niewierze. Już wtedy, na początku, kiedy byłeś w domu ojca i kiedy diabeł oraz jego pomocnicy namawiali cię, abyś porzucił ojcowski majątek, prawdziwe życie, już wtedy powinienes powiedzieć: „Nie jestem tym, który odszedł, nie jestem tym, który odstąpił, nikt nie odłączy mnie od miłości Chrystusa (Rz 8, 35); On z mojego powodu doznał tylu cierpień nie podlegając nikomu, aby mnie, stworzonego, własną krwią wykupić od grzechu. Jakże więc mogę odejść z Kościoła i wyprzeć się ofiary, która za mnie została złożona?” Lecz nie dał ci spokoju ten, który dobrą obietnicą i wzniosłymi słowami, jak to jest w zwyczaju jego i jego pomocników, próbował cię namówić, abyś odstąpił od wiary działając gorliwie w pozornej wstrzeźliwości, wyrzeczenia albo jakiejś innej godnie nazywającej się rzeczy. Powinienes wtedy powiedzieć: „Mnie, jako chrześcijaninowi, który pozostaje w Kościele i zachowuje sakramenty, wolno wyrzec się majątku, wolno wyrzec się zła, wolno wyrzec się całego świata, to znaczy światowych trosk; a gdyby było trzeba, mogę się powstrzymać od pokarmów i wszelkiej cielesnej przyjemności. I abym nie mówił o wszystkim z osobna – jeśli trzeba zachować dziewictwo i czystość, mogę to wszystko uczynić jako chrześcijanin, który zachowuje wiarę. Jeśli bowiem zburzę „fundament wiary, którym jest Jezus (1Kor 3, 11), gdzie zbuduję państwo? Codziennie słyszę, jak głoszą to w Kościele Chrystusowym ojcowie, którzy mnie oświecają”. Wam zaś powiem: „Odejdźcie ode mnie wszyscy, którzy się dopuszczacie nieprawości” (Łk 13, 27); „gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą otrzymaliście, niech będzie przeklęty” (Gal 1, 9). Gdybyś był gotów, gdybyś czuwał, nie pokonałby cię mistrz herezji, nie stałbyś się prawdziwym odstępcą. A kiedy powrócisz do Kościoła, nikt cię nie będzie zmuszał do spożywania i picia cielesnego pokarmu, nie będzie cię zmuszał do tego, abyś się żenił, czy żeby kobieta za męża wychodziła, lecz jeśli chcesz, nie musisz jeść ani chleba ani niczego, co karmi ciało. Jedynie nie odwracaj się od Ciała i Krwi Chrystusa i nie gardź tym, co Bóg stworzył.

Herezje te pochodzą od Szymona maga.

10. Każdy człowiek może odwracać się od zła i dążyć do dobra, może z dobra czerpać taką moc i łaskę, jaką sam chce. Jakim okaże się naczyniem, taka też łaska będzie dana temu, który prosi, zgodnie z tym, co Pismo mówi o ludziach duchowych i świętych: „Człowiek duchowy osądza wszystko, a sam przez nikogo nie jest sądzony” (1Kor 2, 15). Czymś wielkim jest już to, że otrzymał od Boga tak wielką władzę, że wszystko osądza, a sam przez nikogo nie jest sądzony; człowiek taki jednak wzniosł się ponad całą ludzką naturę, bo przed zmartwychwstaniem otrzymał od Boga prawo sądzenia. To zaś jeszcze bardziej dziwi słuchaczy, że istnieje doskonałość, która przekracza tę miarę: powiedział-

no bowiem: „Kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1Kor 6, 17); nie powiedziano: „jest istotą duchową albo jest święty”, lecz: „jest jednym duchem”. Wypowiedź ta wskazuje, że taki człowiek został włączony w Bóstwo: zjednoczył się z Bogiem i nie może już być od Niego odłączony. Wynika stąd również, że człowiek niewierny i cielesny, jeśli oddaje się cielesnym przyjemnościom i porzuca wiarę, znajduje w sobie pełnię nieprawości. Wypowiedzi na ten temat można również odnaleźć w Piśmie; do ludzi cielesnych mówi: „Nie mogłem przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych” (1Kor 3, 1), Tych zaś, którzy popadli w ostateczne zło, nazywa ludźmi cielesnymi, ponieważ nie ma nad nimi jakiegokolwiek władzy Duch Święty. Tak mówi [Bóg] podczas aktu stworzenia: „Nie może pozostawać duch mój w tych ludziach, ponieważ są oni istotami cielesnymi” (Rdz 6, 3). Można na ten temat przedstawić więcej świadectw Pisma, lecz uznajemy to za zbędne, ponieważ jasne jest, kto wierzy, a kto nie wierzy. Spotkasz bowiem takich, którzy osiągnęli pierwszą miarę pobożności: to święci prorocy, apostołowie, męczennicy i wielu synów Kościoła Chrystusowego, spotkasz w Piśmie również wielu innych – czyniących nieprawość, synów diabła oraz takich, którzy bywają określani różnymi innymi imionami. Jednym z nich jest Szymon, przywódca tych herezji; wykazemy, że on przyjął do swego serca całe zło diabła.

11. On to bowiem przyszedł do Filipa apostoła głoszącego naukę w Samarii, i otrzymawszy od niego naukę o słowie prawdy, wyrzekł się diabła; postawiono go w szyku Boga i dopuszczono do chrztu, a towarzysząc apostołowi „zdumiewał się na widok dokonywanych przez niego cudów i znaków” (Dz 8, 13). Albowiem nie tylko słuchał jego nauki, ale Pismo przedstawia go, jako trwającego do czasu, tak że napełniał się patrząc i słuchając, a miłość Boga do ludzi dokonała tego, aby go pozyskać. I gdyby zechciał, uzyskałby to, czego pragnął, lecz jego myśl była przewrotna. Skoro bowiem św. Filip ogłosił w Jerozolimie współapostołom, że „Samaria przyjęła słowo Boże” (Dz 8, 14), i że nadeszła pora, aby dać im kapłanów, udali się tam Piotr i Jan z Jerozolimy i nakładali ręce, a ci, którzy byli godni tej łaski, otrzymywali Ducha Świętego. Widząc zaś Szymon, że apostołowie przez nakładanie rąk udzielali Ducha Świętego (Dz 8, 17), owładnięty żądzą przynosi dary apostołom i mówi: „Dajcie i mnie tę władzę, aby każdy, na kogo nałożę ręce, otrzymał Ducha Świętego. Odpowiedział mu Piotr: Niech pieniądze twoje przepadną razem z tobą, gdyż sądziłeś, że dar Boży można nabyć za pieniądze” (Dz 8, 19-20) itd. Jest to ten sam Szymon, który już wyrzekł się diabła i jego aniołów oraz wszystkich jego uczynków; to ten, który przejął chrzest od apostoła Filipa; do tej pory zasługiwał na pochwałę, odtąd stał się godny litości. Wyrzekł się bowiem swego celu i wielkiej łaski, a uznany za niezdolnego do nakładania rąk zaczął walczyć z apostołami. Już nie uznaje robotników, już nie uznaje Ojca, zapomina o wszystkich; ten, który niedawno był uczniem, teraz jest wrogiem. Jakiego losu doznałeś, człowiecze? Kto uczynił cię dzikim zwierzęciem? Kto doprowadził cię do tego szaleństwa. Dlaczego bez reszty oddałeś się złemu,

tak że wypełniło się całe twoje serce i już nie chcesz słuchać napomnień apostołów, lecz wydaje ci się, że jesteś sprawiedliwszy od nich? Aż do śmierci nie przestał walczyć z apostołami, nie zawahał się udać z Samarii do Rzymu i tam współdziałać z diabłem i zwalczać Chrystusa. Opisując uczynki ukazaliśmy przywódcę herezji. Za ich pomocą udowodniliśmy oszukanym, czyimi są uczniami, czyimi są zwolennikami, czyje dzieło gorliwie wypełniają, z czyjego powodu walczą przeciwko Chrystusowi. Aby jednak jeszcze bardziej ich zawstydzić, dowiedziemy im, że do dziś trzymają się jego nauki i od nich samych czerpiąc argumenty, pokonamy ich ich własnymi dowodami.

12. Jak bowiem Kościół katolicki i apostolski trzyma się rodowodu Chrystusa, tak herezje trzymają się dziedzictwa Szymona. W księdze, którą oni przyjmują, a która nosi tytuł *Dzieje Piotra*, napisano, że szczerym uczniem Szymona był niejaki Gemellos⁷; on to aż do ostatecznego pohańbienia i do śmierci przy nim pozostał, jego imię aż do dnia dzisiejszego daje nazwę herezji pseudoapokatytów, gdyż nazywają się oni „gemelianami”. Ów Gemellos po upadku Szymona i po jego gorzkiej śmierci – „Nędzna jest bowiem śmierć grzeszników” (Ps 33, 22) – nie znalazł miejsca w Rzymie, gdzie by mógł zaszkodzić komuś albo kogoś oszukać. Jak świadczy przywołana książka, nie ma bowiem w Rzymie tej herezji. Zebrał jej resztki, a znalazłszy lud naiwny, łatwowierny i nieświadomy oszustwa, zaczął nauczać, nakładać ręce i fałszować wszystkie sakramenty chrześcijan, a samego siebie nazwał *apotaktytą*⁸. Był on herezjarchą dziedziczącym herezję po Szymonie, choć nie otrzymał od niego chrztu, ani nie nazywał się chrześcijaninem, lecz był uczniem Szymona i od niego zapożyczył naukę. Taki początek miała ta herezja. Z upływem czasu, gdy przywódcy Kościołów Chrystusa zostali wygnani przez ówczesnych prześladowców Kościoła, znaleźli się tacy, którzy ulegli oszustwu, heretycy zaś sądzili, że stanowiąc jedną grupę ukryją się, wówczas znowu ich mistrz, diabeł, uznawszy, że są mu poddani i we wszystkim posłuszni, w taki oto sposób dzieli ich na dwie części: Kiedy okazało się, że niektórzy spośród nich hodowali zwierzęta, ci którzy nie hodowali zwierząt uznali tamtych za wstrętnych; ci, którzy nie hodowali zwierząt, uznali hodowców za nieczystych i bezbożnych wobec ich wielkiego wyrzeczenia, i tylko sami odziedziczyli imię wodza ich zagłady, Gemellosa. Ale i ich znowu dzieli diabeł: skoro nimi zawładnął, używa ich jak zabawki. Znalazłszy wśród nich takich, którzy no-

⁷ Por. Πέτρον Πράξεις = *Actus Petri Apostoli et Simonis (Actus Vercellenses)* 32, tłum. M. Starowieyski : *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, II/1, Kraków 2007, 519; E. Junod – J.D. Kaestli, *L'histoire des Actes apocryphes du III au IX siècle. Les cas des Actes de Jean*, Genève – Lausanne 1982, 28.

⁸ W oryginale: ἐαυτὸν ἀποτακτίτην ὀνομάζει – ἀποτακτίτης (ἀποτακτίτης) = ten, który wyrzeka się świata, członek sekty enkratycznej, por. *Martyrium Theodoti* 1, 19, ed. F. de Cavalieri, ST 6 (1901) s. 73, 21; Timotheus Constantinopolitanus, *De receptione haereticorum*, PG 86, 16C; Lampe, s. 215 ; A. Lambert, *Apotactites et Apotaxamenes*, DACL I/2, 2604-2626.

sili włosiennice⁹, oddziela ich od tych, którzy ubierali się w wełniane szaty, traktując ich jako od bezbożników. Lecz wciąż jeszcze diabeł nie przestaje ich oszukiwać. Znowu dzieli tych, którzy wynaleźli sobie fałszywe wyrzeczenie. Diabeł ustawicznie znajdował jakiś pretekst, dla którego ich dzielił. Pod pretekstem hodowli zwierząt albo noszenia włosiennicy dokonywał się podział między nimi. Teraz już nie ma żadnego pretekstu, aby się mieli dzielić, wszyscy bowiem są jednakowi: wszyscy wywodzą swą nazwę od Szymona i Gemellosa, a nie od Chrystusa, wszyscy są apotaktytami i wszyscy następcami Szymona i Gemellosa. Na czym polega ich podział? Jaka jest jego przyczyna? Powiedzcie, abyśmy wiedzieli. Wyrzekliście się Chrystusa i wszystkich Jego sakramentów, a potem już nie macie między sobą nikogo, kogo byście mieli się wyrzec. Odrzuciwszy wszystkie dobra odwracają się jedni od drugich, brzydzą się jedni drugich, odłączają się jedni od drugich sądząc, że odłączają się od nich jak od wrogów i nazywają to wyrzeczeniem¹⁰.

13. Zastanówmy się nad jeszcze jedną formą, którą oni odrzucili jako niepotrzebną. Jaką nową nazwę wymyślą sobie ci, którzy zostali wykluczeni z tamtego „wyrzeczenia”? Przecież i oni znaleźli sobie odpowiednie nazwanie: nazywają siebie enkratytami¹¹, bo sprzeciwiają się tamtym. Oddzieliwszy się jedni od drugich toczą między sobą nieprzejeđnaną wojnę, abyśmy widzieli ich wstrzeźmiewliwość i dostrzegli, czego się wyrzekają. Głoszenie powściągliwości i wyrzeczenia nie jest niczym niezwykłym i nie wiąże się to z żadnym wysiłkiem. Jednak chodzi nie tylko o słowa, lecz również o czyny. Pan bowiem mówi w Ewangelii: „Czemu to wzywacie Mnie: «Panie, Panie», a nie czynicie tego, co mówię?” (Łk 6, 46); powiada też prorok Izajasz: „Ten lud czci Mnie wargami, ale jego serce jest daleko ode Mnie. Ale czci Mnie na próżno” itd. (Iz 29, 13; Mt 15, 8-9). Pan przecież cały sens Starego i Nowego Testamentu zamknął w dwóch przykazaniach: „Będiesz miłował Pana Boga twego całym swym sercem, całą swą mocą i całym swym umysłem, a bliźniego swego jak siebie samego” (Łk 10, 27). Czy więc oni zachowują te przykazania? Przecież żaden roztropny człowiek nie wierzy obietnicom, jeśli nie zauważy w tobie owoców ziemi. Ty bowiem jesteś gotów obiecywać wielkie rzeczy

⁹ W oryginale: σάκκινὰ φοροῦντας – σακκίων, σάκκος = worek, gruba materia włosiana, zwłaszcza z sierści kóz, w LXX włosiennica noszona przez Żydów podczas żałoby i pokuty, tutaj włókno z roślin, prawdopodobnie z juty lub lnu, bo apotaktycy wzdrzali się przed noszeniem odzieńia ze skór zwierzęcych.

¹⁰ W oryginale: ἀπόταξιν ὀνομάζουσιν – ἀπόταξις = wyrzeczenie się diabła przy chrzcie (Cyrillus Hier., *Catechesis* 19, 8, PG 33, 1073A); wyrzeczenie się świata (Epiphanius, *Haeresis* 40, 1, PG 41, 677C; Lampe, s. 216).

¹¹ W oryginale: ἐγκρατίτας ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες – ἐγκρατίται = enkratyci = wstrzeźmiewliwi, zwolennicy skrajnej ascezy, którzy najogólniej ujmując powstrzymywali się od zawierania małżeństw oraz spożywania mięsa i wina, wyznając poglądy o dualistycznej nauce o złej materii, por. Lampe, s. 404; F. Bogliani, DPAC I 1151-1153; NDPAC I 1653-1655; G. Blond, DSp IV 628-642; H. Chadwick, RCh V 343-365; W. Łydka, EK IV 1008.

i za ich pomocą oszukiwać ludzi niestałych. Wykazaliśmy wyżej, że Szymon odstąpiwszy od apostołów ogłosił siebie mocą Bożą. Zobacz, jak szybko znalazł dla siebie imię mogące przerazić tych, którzy są jak dzieci. Również jego uczeń Gemellos głosząc wyrzeczenie popełnił apostazję. Podobnie więc i ty idąc za swymi nauczycielami obiecujesz słowem, ale przecyzysz czynem. Mówisz: „Miłuję Boga, miłuję bliźniego i jestem enkratytą”. Jeśli chcesz być powściągliwy, najpierw wspieraj siebie i bliźniego tym, czego sam byś chciał. Czytamy w Piśmie, że grzesznicy zyskiwali łaskę wraz ze sprawiedliwymi, a sprawiedliwi ponosili karę razem z grzesznikami. Można by mówić wiele o tych sprawach, ale wracajmy do tematu.

14. Kogo nazywasz bliźnim? Tego, kogo miłujesz? Wedle słów Pana każdy w ogóle człowiek jest twoim bliźnim; tego uczy Ewangelia. Gdybyś więc miłował bliźniego, nie uciekałbyś z Kościoła porzucając wszystkich, nie naśladowałbyś faryzeusza i nie cierpiał na jego chorobę, wszystkich potępiając i tylko siebie uznając na sprawiedliwego. On bowiem wszedłszy do świątyni tak się modlił: „Dziękuję Ci, Boże, że nie jestem jak inni ludzie, zdziercy, oszuści, cudzołożnicy, albo jak ten celnik. Zachowuję post dwa razy w tygodniu, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam” (Łk 18, 11-12). Wcale tu nie skłamał, lecz choć wydawało się, że mówił prawdę, został potępiony, nie za to, że pościł i płacił dziesięcinę ze swego majątku, lecz za to, że swym słowem potępił całą ludzkość. Natomiast celnik bijąc się w piersi, źródło myśli, nie wyliczał sprawiedliwych uczynków serca, jak faryzeusz, lecz „nie ośmielając się nawet oczu wznieść ku niebu mówił: «Boże, miej litość dla mnie, grzesznika»” (Łk 18, 13). Na to Pan: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że celnik odszedł usprawiedliwiony, a nie faryzeusz” (Łk 18, 14).

Aby jednak nie wydawało się komuś, że chodzi tu tylko o te dwie osoby, Pan stwierdził: „Każdy, kto się wywyższa, będzie poniżony, a każdy, kto się poniża, będzie wywyższony” (Łk 18, 14). Czy rozumiesz, że wyznanie grzechów przyniosło usprawiedliwienie celnikowi, a wyliczenie dobrych uczynków stało się przyczyną potępienia faryzeusza? Jeśli ponadto dobrze się zastanowić, to można się przekonać, że od owego faryzeusza bardziej bezbożni są ci, którzy przyjęli fałszywą wstrzemięźliwość. Faryzeusz bowiem, chociaż gardził ludźmi, przychodził jednak do świątyni i razem z całym ludem oddawał cześć Bogu. Tych zaś diabeł nadał taką pychę, że wynosili się ponad sam Kościół Boży. Jakie usprawiedliwienie znajdą dla siebie w dniu Sądu? Niewątpliwie Pan im powie: „Ja jadałem z celnikami i grzesznikami, i chociaż zasiadałem z nimi do stołu, nie stałem się grzesznikiem. Wy zaś wzgardziliście całym moim ludem, uznając go za grzeszny. Nikt nie dorównał wam w sprawiedliwości. Nie znaleźliście nikogo równie jak wy sprawiedliwego. Weszliście do serc wszystkich, odczytaliście ich myśli. Wiedźcie, że to Bóg bada serca, a nie nakłada jarzma na wnętrzości! No dobrze: potępiłście mój lud jako grzeszników, osądziście wszystkich nie zostawiając mi sądu. Dlaczego jednak potępiłście mój Kościół? Jaki grzech mu zarzucicie? Czym uraził was ołtarz? Czemuście go porzucili?”

Cóż uczynią? Ich bezbożność posunęła się tak daleko, że dotarła aż do Sędziego. Wnieśli się w swej pysze nie tylko ponad lud cały, ale i ponad stworzenie Pańskie, które również nazywają grzesznym. Dopóki panowali nad sobą i strzegli daru łaski, który trwa w Kościele Chrystusa, to, co święte, było święte i uświęcało ich przez nawrócenie [...] ¹². Skoro stwierdzą, że duch nieczysty nie chce wyjść, wówczas wypowiadają jedynie święte i budzące grozę imię Chrystusa, i wyrzucają strasznego demona ¹³. Demony, słysząc imię Chrystusa, drżą ze strachu, ponieważ nie mogą znieść strasznej tajemnicy.

15. Heretycy również bluźnią przeciwko temu w różny sposób. Ponieważ w Kościołach całego świata nie znaleźli żadnych swoich bliźnich, ani [w osobie] kapłana Bożego pełniącego służbę przy ołtarzu, ani żyjącego zgodnie z zasadami Kościoła mnicha, który porzucił majątek, pości i czuwa, ani roztropnej panny razem z dziewictwem strzegącej oliwy, to znaczy namaszczenia chrztu, uważają, że ich bliźnimi są ci, którzy razem z nimi znaleźli się w niewoli diabła. Choćby nawet trzymali się tej zasady, to na podstawie ich własnego losu możemy im dowieść, że diabeł nie oszczędza własnych uczniów, lecz ustawicznie ich dzieli na różne sposoby. Jak wilk, wyrwawszy owce z zagrody, rozszarpuje je na kawałki i nie okazuje litości, bo nie ma serca, tak i diabeł, gdy tylko wyrwie jakąś grupę ludzi z Kościoła, natychmiast dzieli ich na różne sposoby i nie okazuje im litości, aby nigdy nie otrzeźwieli i nie powrócili do owczarni Chrystusa. Możemy spotkać tak zwanych enkratytów, podzielonych między sobą i przekonanych, że „żaden dom wewnętrznie skłócony się nie ostoł” (Mt 12, 25) [...] ¹⁴ przykazanie miłości w nas, gdzie powiedział: „Znany jest Bóg w Izraelu, wielkie jest Imię Jego na Syjonie” (Ps 75, 2-3). Syjon jest tą właśnie górą, na której zbudowano miasto: „Niechaj cię Pan błogosławi z Syjonu, obyś oglądał pomyślność Jeruzalem” (Ps 127, 5). Chociaż Mojżesz wielokrotnie powtarzał, żeby nigdzie indziej nie składali ofiar, Jeroboam, nisko urodzony syn Nabota, nie bojąc się Boga, zapomniał o Prawie i o prorokach, i wyprowadził lud z Jerozolimy. Nauczywszy ich odstępstwa ustanowił przepis zabraniający im pielgrzymek do Jerozolimy i składania tam ofiar ustanowionych przez Prawo; zabronił im również słuchać Pism i polecił lekceważyć dom Boży. Obawiał się, że jeśli lud uda się do Jerozolimy i posłucha przykazań Bożych, jeśli złoży ofiarę w domu Bożym, to okaże szacunek i odda cześć prawowitemu królowi, a jego samego opuści. Cóż więc robi ulegając żądzy władzy i wierutnemu oszustwu (por. Kol 2, 8)? Aby się wydawało, że rządzi ludem, stawia w górach dwa złote cielce i mówi: „Oto twoi bogowie, Izraelu, którzy cię wyprowadzili z ziemi egipskiej” (1Krl 12, 28), im się kłaniaj, a nie chodź do Jerozolimy. Takie ustanowił przepisy i w ten sposób odciągnął lud od Boga i od Jerozolimy.

¹² Tekst zepsuty.

¹³ Egzorcyzmów dokonują tylko w imię Chrystusa.

¹⁴ Tekst zepsuty.

16. Widzisz, do czego prowadzi zarozumiałość, co sprawia pycha i zu-chwalstwo? Jeroboam powstał przeciwko prawowitemu królowi, a później egoizm doprowadził go do bezbożności względem samego Boga. Co dalej? Samego siebie i cały swój lud nazywa Samarytanami. „Samarytanin” zaś zna-czy po hebrajsku „stróż prawa”. Właściwe, czy też fałszywe imię przybrał? Gdybyś był stróżem Prawa, to byś je zachowywał, chodziłbyś do świątyni Boga, składałbyś tam pierwociny i dziesięciny, i tam byś się modlił, tak jak to Bóg nakazał przez Mojżesza. Tymczasem odciągnąłeś od Boga Jego lud, ustanowiłeś bożków i nazywasz siebie stróżem Prawa. Prawdziwymi stróżami Prawa są ci, którzy trwają w Jerozolimie oraz przestrzegają przykazań Prawa i proroków. Nie dość mu było, że przybrał sobie fałszywe imię, lecz nadto po-zostający w Jerozolimie lud Boży nazywa nieczystym i pogardza nim, chociaż sam jest „nieczysty i godny wzgardy” (Hi 15, 16). Nie chce dotknąć niczego, czego dotyka lud Boży. Nie byłoby niczym niezwykłym, gdyby okazał wzgar-dę Żydom. Do dziś bowiem Żydzi odwracają się od chrześcijanina, nie chcą pożyć mu kielicha czy talerza, twierdząc, że ich naczynia zostają splamio-ne przez tych ludzi. Aby każdy z nas mógł się dowiedzieć, jak nisko upadli, Samarytanka powiedziała samemu Chrystusowi, najpierw odnosząc się wrogo do Jerozolimy: „Ojcowie nasi oddawali cześć Bogu na tej górze, czemu więc mówicie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie należy czcić Boga?” (J 4, 20). A gdy Chrystus poprosił ją o wodę: „Daj mi się napić z dzbana”, ona odpo-wiedziała: „Jakże Ty prosisz mnie, Samarytanke, bym Ci dała się napić?” (J 4, 7-8). Widzisz, że nie chciała Mu dać pić, bo się bała, że splami jej dzban. Postępki ich są jawne.

17. Któż nie zna tych Samarytan, którzy żyją obok nas? Odeszli z Jerozolimy, to znaczy opuścili Kościół Chrystusowy, ustanowili przepis za-kazujący zanoszenia modłów i składania Bogu ofiar w Jerozolimie, nie po-zwalają słuchać Pism i nauk przekazanych pasterzom przez Ducha Świętego; przybierają fałszywie czcigodne imiona, aby oddzielić się od ludu Bożego i być wobec niego zupełnie obcymi. Jak Jeroboam w całej swej bezbożno-ści nazwał siebie stróżem Prawa, tak oni, odrzuciwszy wiarę, którą otrzymali w Kościele, ogłosili się „enkratytami” (wstrzemięźliwymi) i „apotaktytami” (oddzielonymi). Należałoby nazwać ich raczej „parabatami” (przestępcami), ponieważ przekroczyli przymierza zawarte z Bogiem. Gdzież ich umieści-my? Zostali ochrzczeni w Kościele przez kapłanów Bożych, a po otrzymaniu chrztu odwrócili się od Ducha Świętego i od drogocennej krwi Chrystusa. Czy zachowują to, co otrzymali? Jeśli ktoś wyprze się jednej z tych rzeczy, wypiera się wszystkich. Czy zatem zachowują te trzy rzeczy: chrzest, Ciało i Krew? Jeden kapłan przekazał ci trzy tajemnice: nie możesz jednej z nich odrzucić a drugiej zachować! Gdyby kto inny cię ochrzcił, kto inny udzielił ci Ciała, a jeszcze kto inny Krwi, to mógłbyś powiedzieć: „Dwaj przekazali mi prawdę, a trzeci mnie oszukał”. Tymczasem przyjąłeś wszystkie sakramenty od jednego kapłana. Jeżeli nazywasz go kapłanem Chrystusa, zachowuj sa-

kramenty, abyś się nie stał przestępcą. Jeżeli zaś nie nazywasz go kapłanem, to zwiesz go katechumenem, który nie przyjął imienia Chrystusa, bo nigdzie indziej nie otrzymałeś chrztu. Jak ci, którzy bluźnią Synowi Bożemu, popełniają bezbożność wobec samego Ojca i Ducha Świętego, tak samo ci, którzy nie wierzą w Ducha Świętego, nie wierzą też w najświętszego Ojca i Jego najświętszego Syna, Jezusa Chrystusa. To samo można powiedzieć o trzech sakramentach. Jeśli ktoś odrzuci jeden z nich, odrzuca wszystkie trzy. Skoro wyrzekłeś się sakramentów Chrystusa i Jego Kościoła, słusznie powinienes nazywać się przestępcą. Wiedz, że jesteś bardziej bezbożny od tych, którzy załamali się podczas prześladowań. Oni często nie mogli wytrwać z powodu tortur, a słabość ciała zmusiła ich, aby wyparli się Chrystusa, zasługując więc na litość i łzy. Kiedy jednak powrócili do sił, często oplakiwali swe życie, aby Bóg przebaczył im kiedyś i pozwolił im „wejść do miejsca świętego” (Hbr 10, 19). Ciebie zaś diabeł zaślepił tak bardzo, że nie dążysz do wspólnoty świętych, ale i nie pozwalasz, aby święta i budząca grozę krew Chrystusa weszła do twych bluźnierczych ust.

18. Widzisz więc, że wszystko to dowodzi, iż podzieliłeś nie tylko Samarię, ale również i tych, którzy popełnili przestępstwo. Samarytanin dokonał odstępstwa z pobudek politycznych, jego jednak obrzezanie dowodzi, że kiedyś był Izraelitą. Tak samo ty – odszedłeś z Kościoła i podzieliłeś los przestępców, jednakże oskarży cię pieczęć, ponieważ przyjąłeś chrzest w Kościele Chrystusowym. Skąd u ciebie takie podobieństwo do Samarii? Dokonałeś odstępstwa; tym, którzy przez ciebie upadli, zakazałeś wchodzić do domu Bożego i słuchać kapłanów, którzy cię ochrzcili i uczynili cię chrześcijaninem. Czemu jednak przestrzegasz przepisu dotyczącego naczyń? Wedle jakiej tradycji? Czy apostołowie nosili ze sobą garnki i talerze, kiedy głosili Słowo Boże i wędrowali po całym świecie, w którym wszyscy byli Grekami (poganami) i wszyscy ulegali szaleństwu bałwochwalstwa? Ponieważ mieli ze sobą Chrystusa, wiedzieli, że nie ma bożka na świecie i „wszystko jest czyste dla czystych” (Tt 1, 15) i wszystko „staje uświęcone przez Słowa Boże i przez modlitwę” (1Tm 4, 5). Często, kiedy wchodzili do pogańskiego domu i zdołali przekonać właściciela, aby uwierzył w Boga, natychmiast miejsce to czynili Kościołem. Tak właśnie się zdarzyło, gdy święty Paweł Apostoł wszedł w naszym mieście do domu Onezyfora¹⁵: nie zapytał, które naczynia są czyste, a które nieczyste, lecz, jak powiedzieliśmy, cały dom uczynił Kościołem. Wykażmy im jednak, że zachowują swoje przepisy dotyczące naczyń powodowani pychą i zarozumiałstwem i że „zaćmione zostało ich bezrozumne serce: „podając się za mądrych, stali się głupimi” (Rz 1, 21-22): niechaj przypatrzą się pszczołom, które wytwarzają miód, a unoszą się wszędzie, siadają nie tylko na roślinach

¹⁵ Ta wzmianka Onezyfora i św. Pawła oraz wyrażenie w pierwszej osobie liczby mnogiej ἐπὶ τῆς ἡμετέρας πόλεως („w naszym mieście”) stanowią ważną wskazówkę na przyznanie autorstwa tego traktatu Amfilochowi z Ikonium.

i kwiatach, lecz także na świeżym mięsie i na krwi. Zwłaszcza w porze winobrania można zauważyć, że siadają na kiściach winogron i ciągną z nich sok, a potem spieszą do swego dzieła i wykonują je mądrze, zgodnie z mądrością daną im przez Stwórcę. Heretycy nie widzą, żeby pszczelarze dolewali dobrego wina do miodu albo żeby dawali go pszczołom, ponieważ jednak miód jest słodki z przyjemnością go jedzą, ponieważ są żarłokami, a z miodu wytwarzają odurzający napój i upijają się nim. Jeżeli przestrzegając czystości nie używasz pewnych naczyń, to mając czystość na uwadze powinieneś się od miodu trzymać z daleka, a nie od talerza albo kielicha, który nie może ci dać żadnej przyjemności. Oczywiście, wiesz z Pisma, że miód jest nieczysty: Prawo bowiem stwierdza, że miód nie może być składany na ołtarzu ofiarnym (Kpł 2, 11). A na jakiej zasadzie spożywasz oliwę? Czy nie widziałeś albo nie słyszałeś, że sprzedawcy oliwy umieszczają ją w worku z niewyprawionej skóry i sprzedają ją opróżniając takie bukłaki? Czy nie słyszałeś, że rzemieślnicy zajmujący się wyciskaniem oliwy smarują oś tłoczni wieprzowym smalcem, a przy wyciskaniu smalec sączy się do oliwy? Ty jednak, który tak dbasz o czystość, ty który brzydzisz się glinianymi i innymi naczyniami, bez wahania i z przyjemnością spożywasz tę oliwę. Gdzie zaś nie ma przyjemności, a więc gdy chodzi o talerz i kielich, okazujesz obrzydzenie, natomiast słodycz i tłuszcz spożywasz z przyjemnością.

19. Uznajmy, że każdy gorliwy Samarytanin przestrzega przepisów dotyczących naczyń. Z jakiego jednak powodu powstrzymujesz się od mięsa i od innych „pokarmów, które Bóg stworzył, aby je przyjmowali wierzący i ci, którzy poznali prawdę” (1Tm 4, 3)? Czemu brzydzisz się nimi i w ten sposób bluźnisz Stwórcy? Taka postawa nie wynika jedynie z nauki Samarytan, jest to również pogląd wstrętnej i nieczystej herezji manichejczyków: uczą oni, że nie należy spożywać istot żywych. W jakim piśmie to wyczytałeś? Kto cię tego nauczył? Czy nie wiesz, o czym uczy Pismo? Opowiada ono, że pierwszy człowiek, Adam, spłodził synów, Kaina i Abła. Abel był pasterzem owiec. Obaj postanowili pójść i złożyć ofiarę Bogu. Kain złożył nasiona, ale nie został przyjęty z powodu swoich złych postępków, Abel zaś złożył pierwociny z owiec i z ich tłuszczu. I stwierdza Pismo: „Wejrzał Pan na Abła i na jego dary, na Kaina zaś i jego ofiary nie chciał patrzeć” (Rdz 4, 4-5). Zauważ, że pierwociny zwierząt i tłuszcz Bóg nazwał darami, natomiast nasiona złożone przez Kaina nazwał ofiarami, ponieważ nie były to pierwociny. Chciał w ten sposób pouczyć ciebie, niewiernego heretyka, że również płody rolne zawierają w sobie pewną siłę życiową, o czym mówiliśmy w innym piśmie, w którym wskazywaliśmy, że Bóg przyjął mięso, a wzgardził nasionami.

Zapewne za niegodnego uznasz również Noego i nie przyjmiesz go do swej wstrzeźliwości i ascezy, ponieważ ocalał z potopu wszystkie gatunki zwierząt, a wyszedłszy z arki nie uczynił niczego, zanim nie zbudował ołtarza dla Boga; Pan zaś „poczuł miłą woń i obiecał sprawiedliwemu, że już nigdy nie zesle potopu na ziemię” (Rdz 8, 20-21). Widzisz, jaka ofiara zasługuje na

przyjęcie, dowiedziałeś się, w jaki sposób ofiara ta skłoniła Boga, aby już nigdy, do czasów ostatecznych, nie zsyłał na świat tak strasznego gniewu. Rzekł Bóg do Noego: „Daję wam wszystko do jedzenia tak samo jak rośliny zielone. Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia. Upomnę się o krew waszą u każdego zwierzęcia, upomnę się też u człowieka o życie człowieka” (Rdz 9, 3-5). Pozwolił spożywać mięso, zabronił spożywać krwi.

20. Zasadę tę potwierdza również Nowy Testament, abyś nie myślał, że kto inny jest prawodawcą Starego Testamentu, a kto inny Nowego. Kiedy apostołowie zgromadzili się w Jerozolimie, a święty Paweł i Barnaba udali się do Antiochii Syryjskiej i umacniali braci, aby przestrzegali nauk i przykazań apostoelskich, wówczas niektórzy wierni pochodzący z obrzezania nauczali prozelitów: „Jeżeli się nie poddacie obrzezaniu według zwyczaju Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni. Kiedy doszło do niemałych sporów i zatargów między nimi, postanowiono, że Paweł i Barnaba, i jeszcze kilku spośród nich uda się w sprawie tego sporu do Jerozolimy, do apostołów i starszych” (Dz 15, 1-2). Kiedy więc przybyli i „opowiedzieli o nawróceniu pogan” (Dz 15, 3) i rozwoju Kościołów, przedstawili też apostołom przedmiot sporu. Apostołowie zaś, zgromadzeni w jednym miejscu, wysłali do nich takie oto pismo: „Apostołowie i starsi bracia przesyłają pozdrowienie braciom pogańskiego pochodzenia w Antiochii, w Syrii i w Cylicji. Ponieważ dowiedzieliśmy się, że niektórzy bez naszego upoważnienia wyszli od nas i zaniepokoiili was naukami, siejąc zamęt w waszych duszach, postanowiliśmy jednomyślnie wybrać mężów i wysłać razem z naszymi drogimi: Barnabą i Pawłem, którzy dla imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa poświęcili swe życie. Wysyłamy więc Judę i Sylasa, którzy powtórzą wam ustnie to samo. Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne. Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu. Dobrze uczynicie, jeśli powstrzymacie się od tego. Bywajcie zdrowi!” (Dz 15, 23-29) Tak brzmiał list apostołów, sformułowany przez Ducha Świętego, a zapisany przez świętego Łukasza ewangelistę. Duch Święty wiedział, że niektórzy posunęli się do takiego szaleństwa, że nie zawahają się oskarżyć apostołów, co się też i zdarzyło. Apostołowie zatem, zgromadzeni razem, piszą taki list: nie odrzucają małżeństwa, nie zakazują spożywania mięsa i picia wina, lecz, jak napisano, polecają, aby każdy chrześcijanin powstrzymał się „od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu”. Wcześniej sam Bóg pouczył cię, że możesz jeść wszelkie mięsa tak jak warzywa z ogrodu, teraz apostołowie pouczają cię, od czego masz się powstrzymywać.

21. Jak śmiesz bluźnić stworzeniom Bożym i przez to znieważać Stwórcę? Jeśli przecież Bóg wszystko stworzył w mądrości i pochwalił mówiąc, że „jest bardzo dobre” (Rdz 1, 31), jeśli przyjął składane Mu dary i owoce oraz błogosławił tych, którzy Mu je przynosili, i kazał im jeść, to czemu ty jesteś tak głupi i zuchwały? Jeżeli potępiasz ludzi spożywających mięso, to tym samym

bluźnisz samemu Stwórcy. Po co Bóg to wszystko stworzył? A może będziesz Nim również pogardzał i uznasz Go za niesprawiedliwego, ponieważ przyjął ofiary? Może oskarżysz świętego Abrahama za to, że złożył ofiarę dziękczynną, a przyjmując aniołów nie ugościł ich warzywami, lecz wybrał cielę ze stada i kazał je przygotować z masłem i mlekiem (por. Rdz 18, 7-8)? W ten sposób przyjął aniołów, i nie tylko aniołów, lecz również samego Chrystusa. Jest rzeczą godną podziwu, że Chrystus jeszcze przed wcieleniem uświęcił swoje stworzenie i przebywał pośród niego; chodziło o to, aby nikt nie sądził, że Ojciec myśli inaczej niż Syn, jak to wyobrażają sobie herezje manichejczyków i marcjonitów, i żeby jasne stało się stwierdzenie, że Syn Boży odwiedził Abrahama. Kiedy Abraham siedział w południe przed namiotem i uważał na wędrowców, aby nikt obcy nie przeszedł niezauważony, oto ujrzał trzech zbliżających się mężów i wyszedł im na spotkanie. Nie powiedział: „Panowie, jeśli darzycie mnie życzliwością”, lecz rzekł: „Panie, jeśli darzysz mnie życzliwością, racz nie omijać Twego sługi” (Rdz 18, 3). Widzisz, co dostrzegł człowiek spożywający mięso i mięsem przyjmujący gości. Popatrz na czyste serce, które rozpoznało, kto jest Panem, a kto sługami. Zaprawdę, „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Dlatego nieco później sam Pan, posyłając aniołów do Sodomy i Gomory, mówi: „Czyż miałbym zataić przed moim sługą, Abrahamem, to, co zamierzam uczynić?” (Rdz 18, 17). Jaki przyjaciel odkrywa przed przyjacielem tajemnicę tak, jak Bóg odkrył ją przez Abrahamem? Myślę, że do tej pory Bóg nie udzielił tak zwanym enkratytom i apotaktytom tego, czego udzielił Abrahamowi, który jadł mięso i współżył z kobietą. Co heretycy powiedzą o Izaaku, który jadł mięso kozłat, przygotowane przez swoją żonę, Rebekę, a przyniesione mu przez syna, Jakuba. Izaak, po spożyciu pokarmu i wypiciu wina udzielił Jakubowi błogosławieństwa, mówiąc: „Niechaj tobie Bóg użyzcza rosy z niebios i żyzności ziemi. Niechaj ci służą ludy i niechaj ci pokłon oddają narody. Bądź panem brata twego” (Rdz 27, 28-29). I nie upadło żadne słowo tego błogosławieństwa, lecz całe ojcowskie błogosławieństwo przeszło na Jakuba.

Czy mam mówić o samym Jakubie i o wszystkich świętych, o Mojżeszu i Aaronie oraz o świętych żyjących wedle Prawa i podobających się Bogu? Oni wszyscy jedli mięso i dziękowali Stwórcy. Święty Samuel jako trzyletnie dziecko został oddany do domu Bożego i był wychowywany w Przybytku: on także korzystał ze stworzeń Bożych, a namaściwszy Saula na króla nakazał jemu i całemu ludowi jeść wszystko (por. 1Krl 10, 1nn). A pewien prorok tak mówi o nich: „Wśród Jego kapłanów są Mojżesz i Aaron, i Samuel wśród tych, co wzywali Jego imienia: wzywali Pana, a On ich wysłuchiwał. Przemawiał do nich w słupie obłoku” (Ps 98, 6-7). O wszystkich świętych można powiedzieć, że wszyscy oni spożywali stworzenia Boże i wielbili Stwórcę. Aby nie nudzić czytelników zbyt długimi opisami, poprzestańmy na stwierdzeniu, że również Bóg przyjmował ofiary od świętych i kazał im jeść z dziękczynieniem i pobożnością.

22. Jeśli nawet któryś ze świętych na krótko rezygnował z jakichś pokarmów, to nie dlatego, że były nieczyste. Jaka bowiem mogła być nagroda za powstrzymywanie się od tego, co nieczyste? Ludzie pobożni powstrzymują się od przyjemności i od tego, co dozwolone, na przykład od obcowania z kobietą, chociaż Bóg pozwolił obcować z kobietą; człowiek czysty powstrzymuje się od obcowania z kobietą, mając na uwadze lepszy wieniec czystości. Przecież nie otrzymał wieńca nikt, kto trzyma się z dala od cudzołóstwa czy rozpusty. Gdyby oddawał się tym występkom, to potępiłoby go zarówno prawo Boże, jak i prawo ludzkie. Bywa, że człowiek powstrzymuje się „od pożywienia, które dla wierzących i tych, którzy poznali prawdę, stworzył Bóg” (1Tm 4, 3), aby je spożywano; ten jednak, kto się od tych pokarmów powstrzymuje, czyni to nie dlatego, że są one nieczyste, bo gdyby tak było, nie miałby nagrody. Nikt, kto bez żadnego przymusu powstrzymuje się od ofiar składanych bożkom, nie otrzymał za to pochwały, ani nawet sam nie uważa, że zasługuje za to na nagrodę. Taki człowiek w świętym poście powstrzymuje się nawet od chleba i wody. Z tego samego powodu jakiś święty mąż rezygnuje z małżeństwa albo jedzenia czy wina; nigdzie jednak w Piśmie nie ma mowy, aby święty zrezygnował z tego wszystkiego na raz: chodzi o to, żeby nie dawać pretekstu heretykom. Heretycy chwalą wprowadzie świętego za jego czystość, ale potępiają go z powodu braku umiaru w jedzeniu. Jeśli znajdą kogoś, kto unika wina, pogardzają nim, ponieważ zawarł małżeństwo. Niegdzie nie znajdziesz wśród świętych kogoś, kto postępowałby w całkowitej zgodzie z ich nauką. Zresztą i sami heretycy mają się kim chełpić, jako przykładem powściągliwości w jedzeniu: jak my wskazujemy na świętych patriarchów, którzy przynosili Bogu dary z Jego stworzeń, tak oni mają Ezawę, który nie składał Bogu ofiar ani nie jadł mięsa i nie pił wina, ale zjadł zupę z soczewicy i w ten sposób utracił prawo pierworództwa (Rdz 25, 33). Poświadcza to Apostoł, gdy mówi: „I aby się nie znalazł jakiś rozpustnik i bezbożnik, jak Ezaw, który za jedną potrawę sprzedał swoje pierworództwo. A wiecie, że później, gdy chciał otrzymać błogosławieństwo, został odrzucony, nie znalazł bowiem miejsca na nawrócenie” (Hbr 12, 16-17). Mówiąc o rozpuszcie, Apostoł ma tu na myśli obżarstwo.

23. Powyższe przykłady pochodzą ze Starego Testamentu. Również na podstawie Ewangelii możemy wykazać heretykom, że Chrystus i apostołowie sami spożywali pokarmy i nie powstrzymywali tych, którzy jedli. Otóż Pan narodził się z Maryi zawsze Dziewicy, został obrzezany ósmego dnia zgodnie z Prawem Mojżeszowym i był wychowywany przez Józefa i świętą Dziewicę Maryję, aż do trzydziestego roku życia wypełniał wobec świątyni Bożej wszystkie przepisy Prawa: nie było więc możliwe, aby każdego roku nie udawał się na święto do Jerozolimy, by spożyć Paschę, czyli mięso baranka z przyprawami. Potwierdza to sam Pan, który mówi: „Nie przyszedłem, aby znieść Prawo, lecz aby je wypełnić” (Mt 5, 17). Gdy nadszedł odpowiedni czas, przyszedł, aby przyjąć chrzest, „pościł przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy, a potem poczuł głód” (Mt 4, 2), aby w ten sposób prze-

konać każdego, że był prawdziwym człowiekiem i nie przyszedł na ziemię jako zjawa albo złuda. Powstrzymywał się od jedzenia ze względu na post, i aby nas nauczyć, jak mamy pościć. Pościł jednak nie dlatego, że pokarmy są nieczyste, jak to już wcześniej powiedzieliśmy; niedługo potem spożywał przecież te same pokarmy. Przez to, że czuł głód, pokazał nam, że Jego ciało potrzebowało pokarmu. Zapraszany przez celników i grzeszników oraz przez faryzeusza Szymona jadł, co Mu podano, „i uzdrawiał ich chorych” (Łk 7, 36). Aby przekonać wszystkich, sam zaświadcza, że nie przekroczył żadnego przepisu ustanowionego przez Prawo. Prawda nie zwodzi! Krytykując zatwardziałość ludu, Chrystus powiada tak: „Przyszedł Jan, nie jadł ani nie pił, a wy mówicie: «Zły duch go opętał»” (Mt 11, 18; Łk 7, 33), potem mówi o samym sobie: „Przyszedł Syn Człowieczy, je i pije, a wy mówicie: «Oto pijak i żarłok, przyjaciel celników i grzeszników»” (Mt 11, 19; Łk 7, 34). Kto jeszcze ośmieli się sprzeciwiać Bogu i prawdzie? W innym miejscu Pan mówi: „Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to właśnie czyni go nieczystym” (Mt 15, 11). A rozsyłając uczniów, aby głosili naukę, polecił im: „Jedźcie, co wam podadzą, i uzdrawiajcie ich chorych” (Łk 10, 8-9). Nie powiedział im, żeby zwracali uwagę, czy garnki i talerze są czyste, lecz powiedział tylko: „Jedźcie, co wam podadzą”. A jak nakarmił tłumy, które Mu towarzyszyły – pięć tysięcy i cztery tysiące ludzi! Jak? Dał im chleby z rybami: polecił tłumom usiąść na ziemi, a pobłogosławiwszy chleby i ryby, dawał je uczniom, uczniowie zaś tłumom (por. Mt 15, 35-36). Chciałbym zapytać heretyka: Gdybyś tam był, przyjąłbyś błogosławieństwo Chrystusa, czy też odrzuciłbyś je z powodu ryb? Przecież okazałbyś wzgardę samemu Chrystusowi, ponieważ On dał ludowi zwierzęta, aby je jedli i korzystali z nich. Ci jednak, którzy ustawicznie sprzeciwiają się Chrystusowi, ośmielają się mówić, że Chrystus nie nakarmił ludu do syta rybami. Przede wszystkim: „Kimże ty jesteś, byś mógł spierać się z Bogiem? Czyż może naczynie gliniane zapytać tego, kto je ulepił: Dlaczego mnie tak uczyniłeś?” (Iz 29, 16; Rz 9, 20). Czy nie lękasz się tajemnicy? Czy nie drżysz przed cudem, że tak wielkie rzesze zostały nakarmione pięcioma chlebami i dwiema rybami, a innym razem siedmioma chlebami i dwiema rybami? (por. Mk 8, 20). I „aby zamilkły każde beczelne usta” (Rz 3, 19), Marek stwierdził, że Pan nakarmił ich do syta również rybami. Czy wreszcie przestaniesz spierać się z Panem, czy nadal będziesz trwał w beczelności?

24. Kto ci powiedział, że jedzenie jajek jest szkodliwe? Czy słyszałeś, żeby ktokolwiek po zjedzeniu jajka został potępiony albo zginał? Gdzie w Pismach Bóg zabronił jeść jajek? Ty jajka boisz się bardziej niż wszelkiej rozpusty i cudzołóstwa, z radością obcujesz z cudzymi żonami nie uważając tego za szkodę, a wzdrygasz się przed jajkiem, jako czymś wstrętnym. Być może w swej obojętności nie zwracasz uwagi na słowa samego Pana: „Każdy, kto pożądliwie spojrzał na kobietę, popełnił cudzołóstwo” (Mt 5, 28). W jaki sposób unikniesz sądu Bożego ty, który wciąż obcujesz z cudzymi żonami? „Uciekaj od

kobiety jak od węża”, mówi Pismo¹⁶, oraz: „Czy schowa kto ogień w zanadru, by nie zajęły się jego szaty? Czy kto pójdzie po węglach ognistych, a stóp nie poparzy?”¹⁷. I dalej: „Kto idzie do żony bliźniego, nie ujdzie karania” (Prz 6, 29). Czy jest to panna, czy zamężna, dla ciebie jest obca, i otrzymałeś przykazanie, że jej masz unikać, a nie jajka! Przypuśćmy, że jajko ci szkodzi, choć to niemożliwe. Ty zaś używając swoich argumentów uwodzisz nieszczęsne kobiety i powiadasz: „Nie szkodzi mi to”. Gdybyś był istotą niecielesną i nie nosiłbyś ciała, rzeczywiście byś nie cierpiał. Tymczasem, ponieważ stałeś się przyczyną zgorszenia wielu, podlegasz karze Boga, który stwierdził: „Lepiej by było zawiesić mu kamień młyński u szyi i utopić go w morzu, niż żeby stał się powodem zgorszenia dla jednego z tych małych” (Mt 18, 6). My zaś wykażemy, że Pan uznaje jajko i nazywa je dobrym: otóż pouczając uczniów mówi: „Jeśli syn poprosi ojca o chleb, czy poda mu kamień? Albo gdy prosi o rybę, czyż poda mu węża? Lub też gdy prosi o jajko, czy poda mu skorpion?” I zaraz dodaje: „Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom” (Łk 11, 11-13) i tak dalej. Widzisz więc, że chleb, jajko i rybę nazwał dobrymi darami, ponieważ są stworzeniem dobrego Boga. Ty zaś w swej pysze chcesz się spierać, żeby dowieść, iż Bóg stworzył złe rzeczy. Tymczasem „nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Łk 18, 19), a będąc dobrym wszystko stworzył dobre. Wszystkie te przykłady powinny przekonać ludzi, że Stwórca uczynił wszystko dla pożytku ludzi, i po to, aby ludzie z tego korzystali, oraz że uświęcił to, co stworzył.

25. Pouczymy jednak szerzej dzieci Kościoła i odeprzemy zarzuty tych, którzy zawsze się sprzeciwiają i tworzą prawa sprzeczne z Prawem Bożym. Wykażemy, że Pan nasz, Jezus Chrystus, aż do samej męki jadł mięso i podczas swej zbawczej działalności nie brzydził się mięsem ani nie zabraniał go jeść. Cóż bowiem mówi Ewangelia? „W pierwszy dzień Przaśników, gdy składali Paschę, przystąpili do Niego Jego uczniowie i zapytali Go: «Nauczycielu, gdzie chcesz, żebyśmy Ci przygotowali Paschę do spożycia?»” (Mt 26, 17). Który człowiek, zwłaszcza wierzący, nie wie, czym była owa Pascha? Mówiąc o określonym czasie, o święcie Przaśników, Pismo wskazuje na składanego w ofierze baranka, o którym mówiło też Prawo: poprzez tę Paschę musiało wypełnić się Prawo, a Nowy Testament miał wziąć początek od prawdziwego Baranka. Posłani apostołowie przygotowali ustanowioną przez Prawo Paschę, o której Pan tak mówi do uczniów: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 22, 15). W poprzednich zaś latach swej zbawczej działalności w ciele, co roku spożywał Paschę i nie mógł tego zaniedbać. Napisano przecież w Ewangelii Łukasza: „Zwyczajem świątecznym udał się do Jerozolimy” (Łk 2, 42). Poprzednio jednak nie spożywał Paschy

¹⁶ Por. Syr 21, 2: „Uciekaj od grzechu jak od węża”.

¹⁷ Por. Prz 6, 27-28, w związku z poprzednim werselem: „Bo nierządnicy wystarczy kęs chleba, zamężna zaś czyha na cenne życie”.

z tak gorącym pragnieniem, ponieważ Jego własna Pascha była jeszcze daleko. Kiedy zaś nadeszła pora łaski dla rodzaju ludzkiego i Chrystus miał wydać siebie za życie świata, spożył Paschę z gorącym pragnieniem razem ze swymi uczniami. Dowodzi to wszystko, że Pan nasz, Jezus Chrystus, i Jego uczniowie, korzystali z Bożych stworzeń aż do Jego męki, a raczej, że sam Pan w swej dobroci i podczas swej zbawczej działalności uświęcał swoje stworzenia, i czynił to aż do męki.

26. A jak było po zmartwychwstaniu? Aby nikt nie wątpił w zbawczą działalność Chrystusa i nie sądził, że Pan przebywał wśród ludzi bez ciała, po zmartwychwstaniu ukazuje się swym uczniom i pokazuje im ślady po gwoździach oraz ranę w boku, którą żołnierz zadał Mu włócznią. „Potem znowu ukazał się swoim uczniom nad Morzem Tyberiadzkim” (J 21, 1). Opowiada święty Jan Ewangelista: „Byli razem Piotr, Tomasz, zwany Didymos, Natanael z Kany Galilejskiej” (J 21, 2), o którym Pan złożył świadectwo: „Oto prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępu” (J 1, 47), byli też „synowie Zebedeusza, Jan i Jakub” (J 21, 2) oraz „dwaj inni z Jego uczniów. Szymon Piotr powiedział do nich: «Idę łowić ryby». Odpowiedzieli mu: «Idziemy i my z tobą». Wyszli więc i wsiedli do zaraz do łodzi, ale tej nocy nic nie złowili. A gdy rano zaświtał, Jezus stanął na brzegu. Jednakże uczniowie nie wiedzieli, że to jest Jezus. A Jezus rzekł do nich: «Dzieci, czy macie coś do jedzenia?» Odpowiedzieli Mu: «Nie». On rzekł do nich: „Zarzućcie sieć po prawej stronie łodzi, a znajdziecie». Zarzucili więc i z powodu mnóstwa ryb nie mogli jej wyciągnąć. Powiedział więc do Piotra ów uczeń, którego Jezus miłował”, to znaczy Jan: „«To jest Pan!» Szymon Piotr usłyszawszy, że to jest Pan, przywdział na siebie wierzchnią szatę – był bowiem nagi – i rzucił się w morze. Reszta uczniów dobiła łodzią, ciągnąc za sobą sieć z rybami. Od brzegu bowiem nie było daleko – około dwustu łokci. A kiedy zeszli na ląd, ujrzeli żarzące się węgle, a na nich ułożoną rybę oraz chleb. Rzekł do nich Jezus: «Przynieście jeszcze ryb, któreście teraz złowili». Poszedł Szymon Piotr i wyciągnął na brzeg sieć pełną wielkich ryb w liczbie stu pięćdziesięciu trzech. A pomimo tak wielkiej ilości, sieć się nie rozerwała. Rzekł do nich Jezus: «Chodźcie, posilcie się!» Żaden z uczniów nie odważył się zadać Mu pytania: «Kto Ty jesteś?», bo wiedzieli, że to jest Pan” (J 21, 1-13). A gdy zjedli śniadanie, Jezus nakazał Piotrowi i pozostałym apostołom, aby byli pasterzami ludzi. Czy widzisz dobroć Boga? Czy widzisz miłość Pana do ludzi? Nie potępił apostołów, nie oskarżał ich, ani nie czynił wyrzutów; nie zapytał: „Czemu porzuciliście głoszenie nauki i poszliście łowić ryby?”, lecz zaopiekował się nimi, zaprosił ich, pomógł im łowić ryby, przygotował śniadanie, przyniósłszy chleb i rybę, aby w ten sposób pokazać, że jest Stwórcą ziemi i morza.

27. A co mówi święty Łukasz Ewangelista opisując wydarzenia po zmartwychwstaniu? Stwierdza, że najpierw święte niewiasty zobaczyły otwarty grób i usłyszały słowa aniołów: „Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych? Nie ma Go tutaj; zmartwychwstał, jak zapowiedział” (Łk 24, 5-6).

Dowiedziawszy się o tym od aniołów, powiadomiły Jedenastu (Łk 24, 9), że Pan zmartwychwstał. Usłyszawszy to, święty Piotr „pobiegł do grobu, a schyliwszy się ujrzał same tylko płótna. I wrócił do siebie, dziwiąc się temu, co się stało” (Łk 24, 12). „Dwaj inni uczniowie byli w drodze do pewnej wsi” (Łk 24, 13); im również ukazał się Pan, a zganiwszy ich za brak wiary pouczył ich, że Chrystus Pan musiał cierpieć i zmartwychwstać (por. Łk 24, 26). A kiedy wrócili do Jerozolimy i opowiedzieli jedenastu uczniom, jak Pan ukazał się im w drodze, a uczniowie byli zaniepokojeni i zastanawiali się nad tym, sam Pan „stanął pośród nich i rzekł do nich: «Pokój wam, to Ja jestem, nie bójcie się». Zatrwożonym i wylęknionym wydawało się, że widzą ducha. Lecz On rzekł do nich: «Czemu jesteście zmieszani i dlaczego wątpliwości budzą się w naszych sercach? Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam». Przy tych słowach pokazał im swoje ręce i nogi. Lecz gdy oni z radości jeszcze nie wierzyli i pełni byli zdumienia, rzekł do nich: «Macie tu coś do jedzenia?» Oni podali Mu kawałek pieczonej ryby. Wziął i jadł wobec nich” (Łk 24, 36-43), aby spożywając pokarm przekonać ich, że jest tym, który przed męką przebywał z nimi i żył pośród nich.

28. Któż jeszcze odważy się sprzeciwiać Bogu? Kto zniży się do takiej niewiary, żeby nie wierzyć tym argumentom? Jeśli więc na podstawie Starego i Nowego Testamentu wykazaliśmy, że stworzenia Boże zostają uświęcone, czy to gdy są składane w ofierze Bogu, czy też gdy spożywa je Chrystus, który przyjął ludzką postać, oznacza to, że Jego stworzenia w każdej sytuacji są święte. Niechaj więc heretycy przestaną poprawiać Boga! Mówić: „To Bóg stworzył dobrze, tamto źle”, nie może człowiek rozumny, lecz jakiś szaleńiec, który sprzeciwia się Bogu. Zobaczmy, czy oni sami nie jedzą wszelkich istot żywych, zgodnie z nauką nieczystych manichejczyków. Ich przywódcy bowiem ustanowili prawo zakazujące spożywania istot żywych z powodu mieszkającej w nich bezbożności i stwierdzili, że to, co rodzi się z ziemi, jest obdarzone duszą. Oderwali się w ten sposób od świadectw Pisma. Daniel powiada: „Wszystkie dzikie zwierzęta i trzody, oraz wszystkie ptaki niebieskie, błogosławcie Pana” (Dn 3, 81. 80), i podobnie: „Wszystkie rośliny ziemi, błogosławcie Pana” (Dn 3, 76). W swej własnej bezbożności wpadli w przepaść błędu i ulegli rozbiciu. Nie było wszak możliwe, aby żyli w ciele oni sami, którzy tak mówią. Tak samo ich naśladowcy muszą iść w ślady swych nauczycieli. To, że ziarna mają siłę życiową i ciała, twierdzimy również my; aby jednak nie jeść istot żywych, to prawo ustanowiłeś dla siebie samego. Skoro zaś występujesz przeciwko Prawu Pana, trzymaj się przynajmniej tego, co sam głosisz, i nie jedz żywych i obcych ciał! Pan w Ewangelii tak mówi o ziarnie: „Jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24). Jasne, że obumiera to, co jest żywe, ty zaś starannie unikasz jedzenia tego, co otrzymało siłę życiową. Także Apostoł powiada: „To, co siejesz, nie ożyje, jeśli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwy-

kłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał” (1Kor 15, 36-38). Poucza o ziarnach, jak obumierają i jak zostają ożywione oraz że Bóg daje im ciało, jakie zechciał. Możesz przeczytać w Starym Testamencie, że Bóg życzliwie przyjmował ofiary od sprawiedliwych oraz że wszyscy święci z dziękczynieniem spożywali mięso i inne stworzenia. Ze świętych Ewangelii możesz się dowiedzieć, że ...¹⁸.

Z języka greckiego przełożył
Stanisław Kalinkowski – Warszawa, UKSW
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

¹⁸ Dalszy ciąg tekstu nie zachował się.

Święty Augustyn

MOWA 348A: PRZECIW PELAGIUSZOWI

(*Sermo 348A: Contra Pelagium*)

WSTĘP

Kontrowersja pelagiańska: jej tło społeczne i teologiczne

Mowę 348A, czyli tak zwane *Kazanie przeciw Pelagiuszowi* wygłosił Augustyn w Hipponie na początku 416 roku. Zachowało się ono we fragmentach w dziele *Excerpta ex operibus Sancti Augustini* żyjącego w VI wieku Eugipiusza¹. W rozszerzonej i pełnej wersji odnalazł je (a później opublikował w 1995 r.) Francois Dolbeau² w jednym z manuskryptów Biblioteka Malatestiana w Cesenie (D, IX. 3), pomiędzy augustyńskimi listami 54 i 55, a apokryfem *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis*³, a potem w drugim, lepszym rękopisie w Sienie⁴. O ile całość odkrytej mowy F. Dolbeau podzielił na 15 rozdziałów, to dotychczas znany, przekazany przez Eugipiusza fragment stanowi drugą mniejszą jej część (11-15) bez ostatniego zdania. Dla dziejów sporu Augustyna z pelagianami mowa ta jest świadectwem niezwyklej rangi, bowiem zawiera pierwszy imienny atak na Pelagiusza.

1. Przebieg kontrowersji pelagiańskiej. Pelagiusz przybył do Rzymu z Wysp Brytyjskich prawdopodobnie ok. 390 roku. W czasie trwającego dwadzieścia lat pobytu w dawnej stolicy cesarstwa stał się tam osobą znaną w arystokratycznych kręgach chrześcijańskich⁵, jako „mąż święty”⁶, asceta i nauczyciel. Utrzymywał kontakt z domami bogatych arystokratów, w których w tym czasie było aż tłoczno od konsekrowanych dziewic i świętych wdów. Hieronim, Augustyn i Pelagiusz

¹ Eugippius, *Excerpta ex operibus S. Augustini*, CSEL 9/1, 899-903.

² Por. F. Dolbeau, *Le sermon 348A de saint Augustin contre Pelage. Édition du texte integrale*, RechAug 28 (1995) 37-63.

³ Por. *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* (CPL 808), PL 42, 1157-1172.

⁴ Por. F. Dolbeau *Un second manuscrit complet du Sermo contra Pelagium d'Augustin*, REAug 45 (1999) 353.

⁵ Por. P. Brown, *Pelagius and his supporters*, JTS 19 (1968) 93-114.

⁶ Tak określa go także Augustyn jeszcze w 412 r., por. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 3, 1, 1, CSEL 60, 129.

mieli swój udział w rozwoju tego „domowego monastycyzmu”, znamy bowiem ich listy do Proby, Juliany czy Demetriady. Niektórzy badacze przypuszczają, że Pelagiusz spotkał Hieronima, zanim ten nie został zmuszony do opuszczenia Rzymu po śmierci papieża Damazego w 384 roku⁷. Trudno przypuszczać, aby Pelagiusz był wówczas członkiem kleru, w każdym razie w źródłach określa się go najczęściej mianem mnicha (*monachus*)⁸. Ten konwencjonalny tytuł nie jest jednak w żadnej mierze dowodem posiadania przezeń święceń kapłańskich. Jego zachowanie i oddziaływanie wpisuje się dobrze w opisany przez Petera Browna model „świętego męża”. Był to chrześcijanin, który wyróżniał się „autorytetem ascetycznym”⁹. Pelagiusz, będąc w Rzymie stał się również cenionym pisarzem i egzegetą, jest bowiem autorem *Komentarzy do listów św. Pawła*, kilku literackich listów¹⁰, oraz traktatu teologicznego *De natura*¹¹.

W latach 408-410 Pelagiusz opuścił Rzym. Nie wyjechał jednak sam, i nie *sua sponte*. Uciekał przed dziejową burzą wraz z Celestiuszem oraz, być może, z innymi swoimi uczniami¹², w tłumie biednych i bogatych Rzymian: *Roma aeterna* miała właśnie lec u stóp barbarzyńcy Alaryka, który 24 sierpnia 410 roku spłądował miasto. Badacze często powtarzają, że gdyby nie Alaryk, Pelagiusz nie zostałby heretykiem, gdyż nie popadłby w konflikt z Kościołem Afryki Północnej.

Wydaje się prawdopodobne, że Pelagiusz korzystał w podróży z uprzejmości i towarzystwa rodziny Waleriuszy, tj. Piniana i Melanii Młodszej, którzy posiadali wielki majątek w Tagaście¹³. Dlatego portem przybycia była dla niego

⁷ Być może Pelagiusz wszedł w polemikę z Hieronimem już w tamtych latach, kiedy to „pewien mnich” bronił Jowiniana, adwokata małżeństwa, przed bezwzględными atakami zacieklego Hieronima. Hipoteza ta oparta jest na utożsamieniu Pelagiusza z owym „pewnym mnichem”, które nie przez wszystkich uczonych uznawane jest za sensowne, por. Y.M. Duval, *Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Jovinianum à Rome en 393? ou: du „portrait-robot” de l'hérétique chez S. Jérôme*, RHE 75 (1980) 525-557.

⁸ Por. Marius Mercator, *Liber subnotationum in verba Juliani*, Praefatio 1, PL 48, 110A.

⁹ Por. P. Brown, *The rise and function of Holy Man in Late Antiquity*, JRS 61 (1971) 80-101; *The Saint as exemplar in Late Antiquity*, „Representations” 2 (1983) 1-25; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkley 2004.

¹⁰ Sam Pelagiusz w liście do papieża Innocentego z końca 416 lub początku 417 r. wspomina o jednym *Liście do Paulina z Noli*, por. Augustinus, *De gratia Christi* 35, 38. Jednak w liście ekshortacyjnym – *Epistula ad Demetriadem*, napisanym między 411 a 416 r., Pelagiusz przyznaje, że zwykł pisywać tego rodzaju listy. Musimy jednak przyznać, że nie znamy nawet ich tytułów.

¹¹ Tak sądzi Y.M. Duval, *La date du „De natura” de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature et la grâce*, REAug 36 (1990) 257-283, który ukazanie się tego dzieła umieszcza ok. 405 roku. Do tej pory w nauce najczęściej przyjmowano lata 411-415, jako daty powstania tego utworu, np. O. Wermelinger (*Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975, 39-40) przyjmuje lata 411-412. Argumenty francuskiego uczonego są jednak przekonujące.

¹² Mariusz Mercator pisze w *Commonitorium sub nomine Caelestii* (PL 48, 68A), że Celestiusz był w Rzymie uczniem Pelagiusza. Następnie słyszymy o Celestiuszu w Kartaginie w 411 roku. Stąd wniosek, że podróżowali razem.

¹³ O. Wermelinger (*Rom und Pelagius*, s. 6) nazywa ich „być może najbogatszą rodziną arystokracji Rzymskiej”.

Hippona, leżąca bliżej Tagasty niż Kartagina. W Hipponie Pelagiusz nie głosił swoich poglądów, przynajmniej tak mówili wierni tej diecezji swemu biskupowi Augustynowi. W Hipponie Pelagiusz żegna się z Waleriuszami, by spotkać ich ponownie dopiero w 417 roku w Palestynie¹⁴.

Nie wiemy, czy w drodze do Afryki, Pelagiusz i Celestiusz udali się na Sycylię, ale na pewno byli na tej wyspie przed podróżą na Wschód. Na Sycylii autorytet późniejszego herezjarchy również został rozpoznany. Sam Augustyn w 416 r. w liście do papieża Innocentego wspomina o dwóch Sycylijczykach, Jakubie i Timazjuszu, którzy „porzucili nadzieję, pokładaną w świecie” i stali się mnichami „dzięki namowiem Pelagiusza”¹⁵. Hilary z Syrakuz w liście do Augustyna, datowanym na 413/414 r., wspomina o chrześcijanach w Syrakuzach, którzy głosili poglądy zbieżne z poglądami Pelagiusza i Celestiusza; świadectwa te wskazują, że Pelagiusz przebywał na Sycylii. Czy pobyt ten należy datować na czas ucieczki z Rzymu do Afryki, czy też jako przystanek w podróży z Kartaginy do Palestyny – nie wiemy¹⁶.

Najwcześniej wiosną 410, a najpóźniej na początku 411 r. Pelagiusz znalazł się w Afryce i pozostał tam kilka miesięcy¹⁷. Z Augustynem jednak się nie spotkał, nawet będąc w Hipponie; jej biskup był tam bowiem wówczas nieobecny¹⁸. Obaj późniejsi polemisci wymienili ze sobą jedynie krótkie, grzecznościowe listy¹⁹. Nie udało im się spotkać także w Kartaginie, gdzie obaj byli w czerwcu 411 roku²⁰. Odbędzie się tam wówczas konferencja, na której Augustyn odniósł swój największy „polityczny” sukces²¹, gdyż udało mu się przedstawić przekonujące argumenty za koniecznością zaangażowania się władz państwowych w zakończenie schizmy donatystycznej. Spór katolików z donatystami, trwający w Afryce od czasu wielkich prześladowań w latach 303-313, dotyczył problemu *lapsi* – tych członków kleru, którzy nie zachowali bohaterskiej postawy w czasie prześladowań i podporządkowali się niektórym represyjnym nakazom państwa, np. wydając święte księgi. Donatyści nakazywali ponowne chrzczenie tych członków Kościoła, których przyjmował do społeczności upadły biskup. W przeciwnym razie zrywali łączność sakramentalną z tymi chrześcijanami. W efekcie stworzyli oni w Afryce Północnej silną, liczną i odrębną wspólnotę chrześcijan. W rezultacie

¹⁴ Por. Augustinus, *De gratia Christi et peccato originali* I 1, 1, CSEL 42, 125.

¹⁵ Por. Augustinus, *Epistula* 177, 6, CSEL 44, 675.

¹⁶ Por. G. Honnay, *Caelestius, discipulus Pelagii*, „Augustiniana” 44 (1994) 273-275.

¹⁷ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii* 22, 46, CSEL 42, 100.

¹⁸ Ponieważ nie wiemy, kiedy dokładnie przybył Pelagiusz, nie wiemy też, o który powód nieobecności biskupa chodzi, por. O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris 1969, 454-455.

¹⁹ Por. Augustinus, *Epistula* 146, CSEL 44, 273; *De gestis Pelagii* 27, 52, CSEL 42, 105-106.

²⁰ Augustyn pisze, że widział kilkakrotnie Pelagiusza. Powody tego wyraźnego unikania spotkania interpretowane są różnie, por. W. Dunphy, *A lost year: Pelagianism in Carthage 411 A.D.*, „Augustinianum” 45 (2005) 391-399.

²¹ Por. J. O'Donnell, *The authority of Augustine*, <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine/auth.html>.

tego spotkania władz imperium oraz biskupów obydwu stron w czerwcu 411 r., rozpoczął się etap delegalizacji Kościoła donatystycznego przez państwo²².

Wkrótce potem Pelagiusz prawdopodobnie wypłynął z Kartaginy, gdzie pozostał Celestiusz. Nie wiemy, czy ten drugi głosił tam kontrowersyjne poglądy na temat chrztu niemowląt, które zwłaszcza w Kartaginie spodobać się nie mogły, czy też stał się tam znany dzięki swoim lub przypisywanym mu pismom²³. Poglądy jego znamy jedynie z relacji Augustyna i Mariusza Mercatora, którzy przytaczają *libellus accusationis* Paulina z Mediolanu, zwany *Libellus Paulini*²⁴. Dotyczą one m. in. zbędności chrztu dla zbawienia człowieka, śmiertelności Adama oraz bezgrzeszności świętych. Paulin z Mediolanu przedstawił owe zarzuty w czasie spotkania biskupów, które miało odpowiedzieć na prośbę Celestiusza ubiegającego się w Kartaginie o wyświęcenie na prezbitera²⁵. W wyniku owego *conventus* czy też *iudicium* biskupów Celestiusz pozostał człowiekiem świeckim i nakazano mu odwołanie kontrowersyjnych twierdzeń²⁶. Celestiusz nie zgodził się. Czy został potępiony, czy jedynie pouczony, pozostaje zagadką²⁷. Miał podobno zamiar udać się do Rzymu, aby zostać kapłanem, ale z nieznanych nam powodów został ostatecznie prezbiterem w Efezie. Do Rzymu dotarł dopiero w 417 r. po wygnaniu z Konstantynopola²⁸. W międzyczasie Augustyn wystąpił przeciw teom jakichś nieznanych przeciwników²⁹ w kazaniu 294 z 27 czerwca 411 r.³⁰ oraz w wydanym

²² Augustyn w tym czasie zmienił zdanie na temat użycia drastycznych środków w dobrym celu, ostatecznie ustanawiając prymat intencji nad konsekwencjami w moralnej ocenie czynów, por. m.in. F.H. Russel, *Persuading the Donatists: Augustine's coercion by words*, w: *The limits of ancient Christianity*, ed. W.E. Klingshirn – M. Vessey, Michigan 1999, 115-130; P. Brown, *Religious coercion in the later Roman Empire: the case of North Africa*, „History” 46 (1961) 83-101.

²³ Sprawa jest niezwykle złożona. Augustyn nie wymienia ani jednego pewnego tytułu dzieł Celestiusza, choć twierdzi, że jedno, które posiada, jest na pewno jego autorstwa. Być może jest to *libellus brevissimus*, o której pisze w *De peccatorum meritis et remissione* (I 34, 63, CSEL 60, 64). W tym krótkim piśmie Celestiusz zawarł swoje poglądy, jak uważa W. Dunphy (*A lost year*, passim), albo cudze poglądy, które popierał, jak sugeruje G. Honnay (*Caelestius*, passim). Być może jednak, że nie jest to wcale jego dzieło, o czym nadmienia R. Dodaro (*Note on the Carthaginian debate over sinlessness [Augustine, Pecc. Mer. II 7, 8-16, 25]*, „Augustinianum” 40:2000, 187-202).

²⁴ Por. Paulinus Mediolanensis, *Libellus adversus Caelestium*, CSEL 35, 108-111.

²⁵ Nie wiemy dokładnie, kiedy odbył się ten proces. Długo panowała zgoda, co do datowania tych wydarzeń na jesień 411 roku. Jednak Dunphy (*A lost year*, passim) w 2005 r. przedstawił kilka mocnych argumentów za datowaniem ich na czas Wielkiego Postu w 411 roku. Rzec wymaga jeszcze zbadania.

²⁶ Mariusz Mercator (*Commonitorium* 1, PL 48, 68A-69A) podaje, że to Paulin z Mediolanu wniósł przeciw niemu oskarżenie. To, że zrobił to nie członek kleru afrykańskiego, ale włoskiego, osłabia nieco radykalne tezy G. Bonnera o istnieniu długiej tradycji chrzczenia niemowląt w Afryce, którą teologicznie rozwinąć miał jedynie Augustyn.

²⁷ Paweł Orozjusz i Mariusz Mercator piszą o potępieniu, a także od pewnego momentu Augustyn.

²⁸ Por. Marius Mercator, *Commonitorium* 2, PL 48, 72A.

²⁹ Jak wykazał R. Dodaro (*Note on the Carthaginian debate*, s. 194-196), nie mamy pewności, że przeciwnikiem tym był Celestiusz czy Pelagiusz.

³⁰ Takie datowanie proponuje W. Dunphy (*A lost year*, s. 458-462), którego argumenty wydają się być wystarczająco uzasadnione. Dotychczas utrzymywaną powszechnie datą był 413 rok.

na początku 412 r. piśmie *De remissione peccatorum et de baptismo parvulorum*. Pelagiusz przebywał już wtedy jakiś czas w Palestynie³¹, gdzie pozostawał w dobrych stosunkach z biskupem Jerozolimy Janem, a w złych z Hieronimem, który założył klasztor w Betlejem. W tym czasie ktoś ten klasztor podpalił, a papież Innocenty i Augustyn sugerowali, że sprawcami tego byli zwolennicy Pelagiusza w Palestynie³². Hieronim jest autorem *Dialogów przeciw Pelagianom* z 415 r.³³, w których przedstawia ich jako kontynuatorów wcześniejszych herezji i pogańskich szkół filozoficznych. W tym samym roku Pelagiusz został dwukrotnie oskarżony o herezję i dwukrotnie uniewinniony. W czerwcu w Jerozolimie Paweł Orozjusz wysuwa przeciw niemu oskarżenie, zawierające m.in. tezy, za jakie ekskomunikowano Celestiusza trzy lata wcześniej. Sąd biskupów, na czele z Janem Jerozolimskim przepytawszy Pelagiusza potępia te poglądy, ale nie przychyliła się do zdania Orozjusza, że oskarżony jest ich głosicielem. Orozjusz wraca zawiedziony do Afryki pod koniec 415 roku prawdopodobnie z gotowym już tekstem *Liber apologeticus*³⁴, w którym przedstawia przebieg wydarzeń na czerwcowym procesie Pelagiusza. Wynik procesu uważa za wypadkową złych okoliczności, takich jak problem z tłumaczeniem jego wypowiedzi na język grecki³⁵. Jest on obecny w Hipponie i słucha *Kazania przeciw Pelagianom*, o czym Augustyn wspomina w tekście. Największym sukcesem Orozjusza było to, że jego wniosek o wysłanie akt procesu do Rzymu przychylnie rozpatrzył Jan Jerozolimski, choć jak się wydaje, słowa nie dotrzymał³⁶.

W grudniu 415 r. Pelagiusz ponownie stanął przed sądem biskupim, tym razem w Diospolis w Palestynie, któremu przewodniczył Teodot z Antiochii³⁷. Oskarżenie wnieśli dwaj mnisi galijscy Heros i Łazarz, którzy jednak z powodu złego samopoczucia nie stawili się na obradach. Wbrew temu, co pisze Mariusz

³¹ Być może w klasztorze założonym przez Rufina z Akwilei i Melanię Starszą. Tak podaje R.J. Teske w: Augustine, *Answers to the Pelagians*, introd., trad. and notes R.J. Teske, The works of Saint Augustine I/23, New York 1997, 319.

³² Por. Innocentius, *Epistolae ad Hieronymum et Joannem*, CSEL 35/1, 96-98 = *Hieronymi Epistolae* 136-137, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, III, Warszawa 1954, 388-390; Augustinus, *De gestis Pelagii* 35, 66, CSEL 42, 121, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, Kraków 1999, 271-272.

³³ Por. Hieronymus, *Dialogi contra Pelagianos* I-III, PL 23, 495-590, tłum. W. Szoldrski, PSP 10, 69-193.

³⁴ Por. Paulus Orosius, *Liber apologeticus contra Pelagianos*, CSEL 5, 603-664. Paweł Orozjusz, późniejszy znany pisarz kościelny, wówczas był młodym prezbiterem. Przybył z Hiszpanii do Augustyna w 414 lub 415 roku. Ten szybko wysłał go do Hieronima po naukę, i to właśnie wówczas Orozjusz zaangażował się w spór z Pelagiuszem. Nie wiemy, czy jego wystąpienie miało charakter spontaniczny, czy też Augustyn zobowiązał go do tego. Zimą 415 r. opuszczał Jerozolimę po napisaniu *Liber apologeticus*, w odpowiedzi na zarzut Jana Jerozolimskiego o bluźnierstwo.

³⁵ Por. *Liber apologeticus* 6, CSEL 5, 610.

³⁶ Jak pisze Innocenty (*Epistula* 31, 5 = *Augustini Epistula* 183, 3, CSEL 35/1, 94 lub CSEL 44, 729) w 416 r.: „Ad nos a nescio quibus laicis sint gesta perlata, quibus ille et auditum et se crederet absolutum”.

³⁷ Tak podaje Mariusz Mercator (*Commonitorium* 3, 5, PL 48, 101A).

Mercator³⁸, przebiegały one tak samo, jak te przeprowadzone kilka miesięcy wcześniej: Pelagiusz wyparł się większości przypisywanych mu twierdzeń, a część zinterpretował w zgodzie z katolicką doktryną, co doprowadziło do wyroku uniewinniającego.

Augustyn długo czekał na akta procesu z Diospolis, ponieważ, występując po raz pierwszy bezpośrednio przeciw Pelagiuszowi, nie chciał opierać się na pogłoskach. Do czasu publikacji tekstu tłumaczonego przez nas niżej kazania badacze uważali, że biskup Hippony pierwszy raz zaatakował Pelagiusza jako heretyka dopiero latem 416 r. w *Epistula* 186, skierowanym do Paulina z Noli³⁹. Jednak to właśnie w tłumaczonej niżej *Sermo* 348A odnajdujemy po raz pierwszy w pismach Augustyna imię Pelagiusza w negatywnym kontekście. Biskup Hippony nazywa go w niej autorem i inicjatorem herezji. Rodzi się pytanie, dlaczego bez zapoznania się z obiektywną wersją wydarzeń z grudnia 415 r., Augustyn zdecydował się wytoczyć najcięższe oskarżenia przeciw człowiekowi, którego jeszcze dwa lata wcześniej nazywał świętym mężem? On sam w tekście tego kazania podaje trzy motywy: chęć uśmierzenia plotek dotyczących uniewinnienia Pelagiusza, które mogły szkodzić wspólnocie, przekonanie, że Pelagiusz kłamał na procesie, oparte na lekturze pism przypisywanych Pelagiuszowi⁴⁰, oraz fakt, że podpalone zostały klasztory Hieronima i Pauli w Betlejem⁴¹.

To, że Augustyn zmienił swój stosunek do Pelagiusza, co pierwszy raz uwidoczniło się w *Mowie* 348A z początku 416 r., znacznie przyspieszyło ostateczny upadek tego mnicha. Biskupi dwóch diecezji afrykańskich, zebrani na dwóch synodach w 416 r. w Kartaginie i Milewie, potępiają Pelagiusza i Celestiusza, a swoje decyzje wysyłają do biskupa Rzymu Innocentego I. Do nich dołączone zostają listy, wraz z przewodnim listem Augustyna, Aureliusza, Alipiusza, Ewodiusza i Possydiusza, w których namawiają papieża do potępienia Pelagiusza jako jawnego heretyka⁴². Innocenty, po zapoznaniu się z tą dokumentacją i aktami synodów palestyńskich z 415 r., po długim namyśle aprobuje decyzje o ekskomunice, ale oznajmia Pelagiuszowi i Celestiuszowi, że czeka w Rzymie na *libelli* ich obu⁴³; zostawia sobie zatem możliwość cofnięcia decyzji. Wkrótce jednak Innocenty umiera, a jego następca Zozym, wbrew temu, co Augustyn pisze potem Albinie, Melanii i Pinianowi⁴⁴, ujmuje się zrazu za Pelagiuszem i Celestiuszem: dokonuje rewizji wyroku Innocentego, a po wysłuchaniu publicznego czytania obrony Celestiusza w bazylice Klemensa w Rzymie i zapoznaniu się z pismem

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. Augustinus, *Epistula* 186, CSEL 57, 45-80, tłum. A. Strzelecka, PzST 9 (2000) 56-74.

⁴⁰ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii* 32, 57, CSEL 42, 111, ŻMT 12, 263-264.

⁴¹ Choć dziś wydaje się niemal pewne, że za podpaleniem stała grupa grasujących nomadów, zob. J. Lössl, *Who attacked the monasteries of Jerome and Paula in 416 A.D.*, „Augustinianum” 44 (1994) 91-112.

⁴² Por. Augustinus, *Epistulae* 175, 176, 177, CSEL 44, 652-688.

⁴³ Por. Innocentius, *Epistula ad episcopos Africanos* = *Augustini Epistula* 181, CSEL 44, 701-714.

⁴⁴ Por. Augustinus, *De gratia Christi* II 7, 8 - 8, 9, CSEL 42, 171-172.

Pelagiusza uniewinnia ich obu od zarzutu herezji⁴⁵.

Wiosną 418 r. następują dwa dni, które kończą karierę Pelagiusza i Celestiusza: 30 kwietnia cesarz Honoriusz potępia ich jako heretyków⁴⁶, 1 maja synod 200 afrykańskich biskupów czyni to samo⁴⁷. Zozymowi pozostaje jedynie podporządkować się tym wyrokom. Pelagiusz i Celestiusz nie zostali nigdy zrehabilitowani. Chociaż starali się o zmianę wyroku ekskomuniki, to późniejsze synody w Rzymie i w Konstantynopolu oraz Sobór Efeski (431 r.) potępiły ich ostatecznie.

2. Tło społeczne. Pisaliśmy już wyżej o rozwoju ruchów monastycznych na terenie Italii, Afryki i Galii w końcu IV i na początku V wieku. W tym czasie na Wschodzie Imperium mnisi zajmowali już ważną pozycję i często przejmowali niektóre kompetencje mniej wybitnych biskupów. Działo się tak w dużej mierze dzięki charyzmatom mnichów, w których lud odnajdował świętych mężów i zwracał się do nich *in angustiis*, niczym pogańscy klienci do swoich patronów⁴⁸. Z tego też powodu rodziły się często napięcia i spory o zakres kompetencji pomiędzy mnichami, a klerem, które nasilały się w Bizancjum, aby potem odezwać się jeszcze w XIX-wiecznej Rosji⁴⁹. Zanim mnisi zdołali umocnić swoją pozycję na Zachodzie, Augustyn w oryginalny sposób rozwiązał ten problem, zakładając klasztor w ogrodzie przy domu biskupim w Hipponie. To z niego wywodzili się potem członkowie kleru oraz biskupi Numidii i Afryki Prokonsularnej. Zarówno droga do stanu mniszego, jak i wejście do hierarchii kościelnej w Hipponie, prowadziły przez jedne drzwi – klasztoru założonego przez Augustyna. W takiej sytuacji pojawienie się mnichów, dziewic i wdów w tych prowincjach, w 410 r. musiało rodzić i rodziło kłopoty.

Tymczasem w Afryce nie tylko pojawiali się tego rodzaju „nosiciele charyzmatów”, ale do tego głosili nauki, których konsekwencji, szkodliwych dla instytucji Kościoła, zdawali się sami nie zauważać. Nie uchodziły one jednak uwagi Augustyna, który jedno ze swych kazań kończy gorzką zapowiedzią:

„Wielkiej cierpliwości wymaga znoszenie nadal tego, co jest tak trudne do zniesienia. Oby nie nadużyli tej cierpliwości Kościoła, oby się poprawili, a będzie dobrze [...]. Trzeba znosić dyskutanta myślącego się w innych, nie do końca uporządkowanych sprawach, jeszcze nie potwierdzonych pełnym autorytetem (*plena auctoritate*) Kościoła. Tam należy znosić błąd. Nie należy

⁴⁵ Por. Zosimus, *Epistulae* 2-3 (= *Collectio Avellana* 45-46), CSEL 35/1, 99-108.

⁴⁶ Por. *Honorii Imperatoris ad Palladium. Constitutio prima*, PL 48, 379-386; Honorius et Theodosius, *Rescriptum contra Pelagium et Caelestium*, PL 45, 1726-1727; *Rescriptum Honorii et Theodosii*, PL 56, 490-492. Różne wersje edyktu, pochodzą z różnych reskryptów.

⁴⁷ Por. *Concilium Carthaginense contra haeresim Pelagii et Caelestii* 108-116, CCL 149, 220-228, tłum. A. Baron, *ŻMT* 52 (= SCL 4), 246-249.

⁴⁸ Por. Brown, *The Rise and function*, s. 85-86.

⁴⁹ Por. I. Cieślík, *Starcy pustelni optyńskiej*, Kraków 2005.

tylko posuwać się do tego, żeby powodować wstrząsy samego fundamentu wiary... Ponieważ potem bezbożność nie będzie już kochana⁵⁰.

Ci ludzie, zakładali, że również bez sakramentu chrztu można zostać zbawionym. Czynili wprowadzić zastrzeżenie, że człowiek dobry, ale nieochrzczony, nie dostanie się do Królestwa Niebieskiego, ale nie pójdzie także na potępienie. W ten sposób otwierali pewną przestrzeń, którą dziś znamy jako czyściec. Augustyn zamykał ją jeszcze na jakiś czas. Bał się bowiem społecznych konsekwencji takiej nauki w Afryce – miejscu zażartych walk o dusze (i ofiary) wiernych między katolikami a donatystami. Jeśli wierni przyjęliby naukę tych ludzi (wśród nich byli prawdopodobnie Pelagiusz i Celestiusz), kościoły zapewne opustoszałyby, sakramenty straciłyby znacznie na znaczeniu, a chrześcijaństwo, niczym hellenistyczna filozofia, stałoby się kolejną *ars vivendi*. Stąd Augustyn głosił tezę, że do zbawienia potrzebny jest udział w łasce Chrystusa, który zapewnia tylko Kościół.

Pelagiusz jednak nie był wygodnym przeciwnikiem dla biskupa Hippony, nie tylko ze względu na talenty osobiste, ale i skuteczną strategię obrony. Świadectwa korespondencji Augustyna zdają się wskazywać, że towarzystwo rzymskich uciekinierów w Kartaginie żywo interesowało się problemami teologicznymi tamtych czasów. Nawet Woluzjan, ówczesny zarządca Afryki Prokonsularnej, który nie był chrześcijaninem, w dyskusjach ze swoimi pogańskimi towarzyszami, poruszał nie tylko problemy stylu łacińskich klasyków, czy filozofów Arystotelesa i Platona, ale także dziewictwa Maryi i natury Chrystusa⁵¹. Oczywiście, koła chrześcijańskie jeszcze żywiej reagowały na dyskusje doktrynalne wewnątrz Kościoła. Wybitnym przedstawicielem arystokracji o takich zainteresowaniach był m.in. Marcellin, który przybył do Afryki jesienią 410 r. zamianowany przez cesarza Honoriusza jako arbiter w sporze donatystycznym. Znamy jego bogatą korespondencję z biskupem Hippony, która daje nam pojęcie o szerokości teologicznych zainteresowań tego rzymskiego urzędnika⁵². Każde zdanie Augustyna ci bogaci i religijni Rzymianie żywo dyskutowali, Pelagiusz natomiast był ich protegowanym. Dopóki jednak pozostawali oni na terenie jego diecezji, jako biskup nie mógł, bez obaw o pomyślność Kościoła, z nim zbyt otwarcie polemizować⁵³. Zresztą nawet nieobecni mieli tu przecież swoje majątki, a wiemy, że Augustyn nie chciał ich urazić⁵⁴.

⁵⁰ Augustinus, *Sermo* 294, 21, 20, PL 38, 1348-1349, tłum. własne.

⁵¹ Por. Augustinus, *Epistula* 135 (Volusianus ad Augustinum), CSEL 44, 89-92.

⁵² Por. M. Moureau, *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de Saint Augustin*, RechAug 9 (1973) 1-181.

⁵³ Nie znaczy to, że jest to jedyny i podstawowy powód milczenia Augustyna o imieniu Pelagiusza.

⁵⁴ Świetnie pokazuje to *List* 58 Augustyna do Pammachiusza, wybitnego senatora rzymskiego, korespondenta Hieronima, chrześcijanina. Augustyn dziękując mu za zachęcenie swoich kolonów do wiary katolickiej pisał (*Epistula* 58, 3, CSEL 34/2, 218, tłum. własne): „Iluz senatorów chcieliśmy prosić o to samo, co ty zrobiłeś. Ale niebezpieczne jest zachęcać tych ludzi, bezpiecznie jest

Augustyn nie atakował Pelagiusza bezpośrednio przez 5 lat i uczynił to po raz pierwszy właśnie w *Mowie* 348A na początku 416 roku. Arystokratyczne koneksje tego mnicha należy mieć na uwadze czytając te jego ustępy, w których usprawiedliwia on swoje milczenie o imieniu tego heretyka, ale nie należy ich przeceniać. Pamiętajmy, że we wcześniejszej polemice z heretykiem Jowinianem Augustyn nie jest tak nieprzejednany, jak Hieronim, a także wielokrotnie prosił urzędników rzymskich o stosowanie łagodnych kar wobec donatystów. Jego późniejsze zachowanie w 426 r. wobec mnichów z Hadrumentum potwierdza, że stara się on przede wszystkim chronić dogmat przed herezją, heretycy zaś otrzymują od niego szansę na zrozumienie własnych błędów. Można powiedzieć, że Augustyn daje łasce czas na działanie.

3. Kontekst teologiczny. Wypadki historyczne kontrowersji pelagiańskiej są rekonstruowane w szczegółach jedynie z pewnym prawdopodobieństwem, bo detale tego sporu teologicznego są bardziej skryte. Powodem zaś tego jest przede wszystkim fakt, że nie zachowały się pisma Pelagiusza czy Celestiusza z lat 411-418, w których moglibyśmy znaleźć wyraźne ślady polemiki z ich adwersarzami⁵⁵. W rekonstrukcji głównych problemów sporu i ich rozwiązań jesteśmy zatem skazani na opinię Augustyna, Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Mercatora. Jedynie kilka zachowanych listów papieża Zozyma rozszerza naszą perspektywę o opinię jednego z sędziów sporu, który nie widział nic nieprawomyślnego w poglądach oskarżonych.

Wszczepienie idei monastycyzmu na zachodzie Imperium, z jaką mamy do czynienia pod koniec IV wieku, a także zadziwiająca atrakcyjność ideału ascetycznego dla ówczesnej arystokracji Italii (a w szczególności Rzymu), są oczywistym bodźcem dla łacińskich pisarzy chrześcijańskich. Popyt na idee ascetyczne rodzi podaż tekstów o charakterze ekshortacyjnym i parenetycznym. Przyjmują one często formę listu do szczególnie obiecującego nowicjusza na drodze ascezy. Wypełniają je wskazówki dotyczące sposobu życia i zachęta do podążania za ideałem życia chrześcijańskiego. Hieronim, Pelagiusz i Augustyn piszą właśnie takie listy. Teologiczne zainteresowania autorów tych listów nie wyczerpują się jednak tylko na kwestiach praktycznych, choć to one zajmują największe miejsca. Towarzyszy im delikatnie zarysowane tło rozważań bardziej ogólnych, o naturze człowieka i Chrystusa, dobra i zła, lub o stworzeniu świata.

List Augustyna do Proby jest dobrym przykładem takiego dzieła⁵⁶. Należy zwrócić uwagę, że powstał on tuż przed wybuchem sporu pelagiańskiego w 410 lub 411 roku. Jego autor odpowiada na pytanie adresatki, jak należy się modlić.

gratulować Tobie [...]. Więc wydało mi się wystarczające, żebyś Ty przeczytał ten list tym ludziom, w których przyjaźń możesz ufać na podstawie ich chrześcijańskiej wiary”.

⁵⁵ *List do Demetriady (Epistula ad Demetriadem)*, PL 30, 15-45) Pelagiusza, napisany w latach 413-414, jest pod tym względem wyjątkowy.

⁵⁶ Por. Augustinus, *Epistula* 130 (ad Probam), CSEL 44, 40-77.

Opowiada o tym, że nawet bogaci nie mogą być niczego pewni na tym świecie (2), i że nawet rodzina, przyjaciele i zdrowie nie stanowią trwałej ochrony przed przyrodzoną temu życiu niepewnością (3-4). Nasza samotność powinna prowadzić do modlitwy (5-6), a miłości do bogactw należy się wyzybywać, choć należy ich używać dla zachowania dobrego zdrowia (7-8). Modlitwa polega na upraszaniu Boga o szczęśliwe życie (9), którego nie należy rozumieć opacznie, jako życia zgodnego z własną wolą (*secundam suam voluntatem*), o czym wiedział już Cyceon (10-11). Dobra doczesne nie są w istocie konieczne, a jedynym dobrem, o które warto się modlić, jest szczęście wieczne (11-15). W dalszej części listu Augustyn opiera się już w większej mierze na Piśmie Świętym, niż na filozoficznych opiniach i nie cytuje pogańskich autorytetów. Wzywa więc Probę do modlitwy, jako do przygotowania się na dary Boga (16-17) – ma być ona nieprzerwana, ale nie przegadana (19-20). Sam Bóg wskazuje, o co modlić się trzeba (21) i daje przykład modlitwy doskonałej (22-23), tj. modlitwę Pańską. Autor namawia również adresatkę do postu i jałmużny (24), odradza jej natomiast interpretację własnego losu jako wyniku pomyślności bądź niepomyślności naszych modlitw (25-26), ponieważ Bóg zawsze nas wysłuchuje (27), a tylko On wie, czym jest życie szczęśliwe (28). W ostatnich paragrafach listu wskazuje na szczególne powołanie wdów do modlitwy (29-30) oraz prosi Probę o modlitwę w swojej intencji (31).

Przypomnieliśmy dokładnie treść tego listu z kilku względów. Po pierwsze dlatego, że napisał go Augustyn. Po drugie dlatego, że jest on datowany na czas tuż przed wybuchem sporu z Pelagiuszem. Po trzecie dlatego, że zawiera w sobie treści konwencjonalne, które możemy spotkać zarówno w tekstach Hieronima jak i Pelagiusza o podobnym charakterze. Treści w nich zawarte były do tego stopnia podobne, że *List do Demetriady*, od połowy XX wieku przypisywany Pelagiuszowi, znalazł się w kodeksach listów Hieronima. Czwarty powód jest najbardziej istotny, bo wskazuje na podstawową różnicę między Augustynem i Pelagiuszem. W 14 rozdziale listu Augustyn zaznacza, że życie na ziemi nigdy nie może być szczęśliwe. Powołuje się przy tym na słowa Psalmu 27, 4: „O jedno proszę Pana, tego poszukuję: bym w domu Pańskim przebywał po wszystkie dni mego życia”. Jedynym zatem celem naszych modlitw jest życie szczęśliwe, to znaczy życie dobre. To życie przygotował nam Odkupiciel przez swą zbawczą śmierć, ale otrzymamy je dopiero po śmierci. Odwracając to rozumowanie: ponieważ nie możemy być całkiem dobrzy na ziemi, nie możemy być tutaj całkiem szczęśliwi. I to jest punkt, w którym poglądy Pelagiusza zasadniczo odbiegają od sądu Augustyna.

Pelagiusz w *Liście do Demetriady*⁵⁷ pisze, iż Bóg widział, że świat, który stworzył był dobry. Dotyczyło to w największym stopniu ludzi, których uczynił na swoje podobieństwo (2, 2). A zatem Bóg chciał, żebyśmy byli dobrzy sami

⁵⁷ Tekst tego listu zachował się w dwóch wersjach w PL 30,15-45 i PL 33, 1099-1120. Wciąż czekamy na nowe, krytyczne jego wydanie.

z siebie, dlatego dał nam wolną wolę decydowania o swoim losie (3, 1-2). To nie znaczy – zastrzega Pelagiusz – że ktoś był bez grzechu, ale że każdy może być bezgrzeszny; inaczej Bóg nie stworzyłby nas na swoje podobieństwo i nie dał nam dobrej natury (3,3). Jeśli coś jest możliwe, należy to wcielić w czyn (2, 1), idąc za przykładem doskonałości i prawości, jaką wskazuje Pismo Święte w osobach Abła, Melchizedeka, Noego, Abrahama, Józefa lub Hioba (5, 1-8,4). Jako dzieci Boga, ufnie słuchające jego wskazówek, możemy wieść życie bez winy i bez plamy grzechu (17, 1-3). Ujawnia się tu podstawowa różnica światopoglądowa między Pelagiuszem a Augustynem. Pelagiusz, wychodząc od optymistycznej oceny możliwości człowieka, stawia ludziom wysokie wymagania moralne. Jego wizja natury ludzkiej jest optymistyczna: ponieważ każdy został stworzony dobrym, każdy może zostać zbawiony. Znajomość przykazań i woli Boga gwarantuje dobre postępowanie, co jest wyrazem intelektualizmu etycznego, znanym z filozofii starożytnej. Warto zauważyć, że Pelagiusz na poparcie swoich tez powołuje się na pisma wybitnych pisarzy chrześcijańskich, a wśród nich i Augustyna, co zmusza biskupa Hippony do przemyślenia swojego dorobku. I tak w momencie spotkania z myślą Pelagiusza i Celestiusza, nawiązuje do tez wyrażonych po raz pierwszy w 396 r. w swoim dziele *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*⁵⁸, niektóre z nich precyzuje, a przede wszystkim uściśla swój system teologiczny.

Chronologicznie pierwsze pismo Augustyna przeciw nowej herezji zatytułowane jest *O karze, odpuszczeniu grzechów i chrzcie niemowląt*⁵⁹. Wiemy na pewno, że zostało wydane na początku 412 roku. W nim po raz pierwszy określa on wyczerpująco swoje (i, jak twierdzi, katolickie) stanowisko w sprawie grzechu pierwotnego. Nie jest ono skierowane przeciw Pelagiuszowi, co sam autor zaznacza w III jego księdze. Polemizuje on tylko z poglądami, które przypisuje grupie ludzi, niewymienionych z nazwiska, choć bliskich teom Celestiusza⁶⁰. Tenże na procesie w 411 r. wyznał, że grzech pierwotny jest jedynie sprawą opinii i nie należy do nauki powszechnej Kościoła. Głosił on podobno także następujące tezy:

„Adam, stworzony jako śmiertelny, umarłby bez względu na to, czy by zgrzeszył, czy nie”;

⁵⁸ Por. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, PL 40, 101-148, tłum. S. Ryznar – J. Sulowski, PSP 48, 131-192. Na temat tej zmiany zob. P. Frederiksen, *Beyond the Body/Soul dichotomy: Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians*, RechAug 23 (1988) 87-114, spec. 89-105.

⁵⁹ Por. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, CSEL 60, 3-151. Być może jednak pierwsze dwie księgi i część trzeciej były gotowe już w połowie 411 roku, por. Augustinus, *Epistula* 139; W. Dunphy, *A lost year*, s. 403-411.

⁶⁰ Nie jest jednak wcale oczywiste, że są to poglądy Celestiusza. Augustyn nie wymienia tytułu jedynego dzieła, co do którego jest pewny, że napisał je Celestiusz. Tradycyjnie przypisuje się Celestiuszowi tzw. *Liber definitionum* (CSEL 42, 4-48), z którego wiele fragmentów znajdziemy w dziele Augustyna *De perfectione iustitiae hominis*. Jednak przypisywanie Celestiuszowi jego autorstwa nie jest całkowicie pewne, por. Dodaro, *Note on the Carthaginian debate*, passim.

„Grzech Adama zranił jedynie jego a nie cały ród ludzki”;

„Niemowlęta, które się rodzą, są w tym samym stanie, w którym był Adam przed sprzeniewierzeniem się”;

„Ani przez śmierć i przeniewierstwo Adama nie mógłby umrzeć cały ludzki ród, ani przez zmartwychwstanie Chrystusa nie mógłby odrodzić się (*resurgat*) ludzki ród”;

„Prawo daje taki sam dostęp do królestwa niebieskiego jak Ewangelia”;

„Przed przyjściem Chrystusa ludzie byli bezgrzeszni, to jest bez grzechu”⁶¹.

Tezy te znamy z relacji Augustyna i Mercatora. Zawarte były w oskarżycielskim *libellus* Paulina z Mediolanu, przygotowanym na sąd nad Celestiuszem w 411 roku. To z tymi poglądami rozprawia się Augustyn w swoim pierwszym dziele i w *Kazaniu* 294 ogłoszonym w Kartaginie 27 czerwca 411 roku⁶².

Trudno rozstrzygnąć, czy były to rzeczywiście poglądy Celestiusza. On sam zapytany, czy ktoś podziela jego poglądy w sprawie grzechu pierworodnego, powołuje się na prezbitera Rufina, który zatrzymał się w domu Pammachiusza w Rzymie⁶³. Niektórzy uczeni sugerują, że jest to mnich z klasztoru Hieronima, zwany Rufinem Syryjczykiem, inni, że Rufin z Akwilei⁶⁴. Miałby on być autorem dzieła *De fide*, w którym przede wszystkim atakuje arianizm, ale również krytykuje teorię traducjanizmu w duchu orygenizmu. Czy to on zaszczerpił u Celestiusza i Pelagiusza niechęć do afrykańskiej koncepcji grzechu pierworodnego, jako źródła naszej grzeszności i przeszkody w zbawieniu? Jest to jedynie prawdopodobne. Twierdzenie F.Refoule, że dzieło Rufina *De fide* jest tym, które Augustyn krytykuje w *De peccatorum meritis* nie jest jednak dostatecznie uzasadnione⁶⁵.

Z kolei Pelagiusz głosił, że człowiek, stworzony na podobieństwo Boga, potrzebuje do zbawienia łaski Boga. Łaska ta zawiera się według niego w Prawie Starego Testamentu, w naturze człowieka oraz w nauczaniu i przykładzie postępowania Jezusa Chrystusa. Czyny człowieka analizuje on pod względem trzech kategorii (*facultates*): możliwości (*posse*), woli (*velle*) i działania (*agere*). Bóg, tak nas stworzył, że każdy z nas ma możliwość życia bez grzechu, poprzez naśladowanie Chrystusa i słuchanie Pisma Świętego, natomiast wola i działanie

⁶¹ Podają za: Marius Mercator, *Commonitorium* 1, PL 48, 70A; wersje Augustyna (*De gestis Pelagii* 11, 23 i 35, 65, ŻMT 12, 236 i 270) mają inną kolejność oraz nieco inne formy gramatyczne. Wersje te porównują O. Wermelinger (*Rom und Pelagius*, s. 10-11) i G. Honnay (*Caelestius*, s. 276).

⁶² Przyjmuje argumenty W. Dunphy'ego (*A lost year*, s. 458-462) i przesuwam tradycyjne datowanie tego kazania o 2 lata wstecz, por. wyżej przyp. 31.

⁶³ Por. Augustinus, *De gratia Christi* II 3, 3, CSEL 42, 168.

⁶⁴ Najnowsze opracowanie tej kwestii, por. W. Dunphy, *Rufinus the Syrian: myth and reality*, „Augustinianum” 59 (2009) 79-157. Uczony ten przedstawia ważne dowody za drugim rozwiązaniem tej zagadki.

⁶⁵ Por. F. Refoule, *Datation du premiere concile de Carthage contre les Pelagiens et du «Libellus fidei» de Rufin*, REAug 9 (1963) 41-49.

są autonomicznymi dziedzinami aktywności człowieka. Augustyn systematycznie rozprawiał się z takim ujęciem łaski.

Najpóźniej wiosną roku 413 r. Augustyn wydał dzieło zatytułowane *O duchu i literze*, w którym analizował koncepcję łaski jako Prawa. Nie możemy jednak uznać, że dzieło to dyskutuje właśnie z poglądami Pelagiusza. W traktacie *O naturze i łasce* z 415 r. Augustyn po raz pierwszy poddał krytyce koncepcje teologiczne Pelagiusza⁶⁶, bowiem dzieło to jest odpowiedzią na jego pismo *De natura*. Mniej więcej w tym samym czasie Augustyn powrócił jeszcze raz do roszczenia Celestiusza o bezgrzeszności i zajął się obalaniem tez z przypisywanego mu dzieła *Liber definitionum*. Tak powstał krótki traktat *O doskonałej sprawiedliwości człowieka*⁶⁷. Augustyn dowodzi tam, że naturalnym stanem człowieka od czasu grzechu pierworodnego Adama jest grzeszność. We wszystkich tych tekstach Augustyn odwołuje się najczęściej do argumentacji egzegetycznej, a większość tych wnioskowań opiera na rozdziałach 3, 5, 7 i 9 Listu św. Pawła do Rzymian, oraz 3 i 4 rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian.

Wszystkie te traktaty są jakby preludium do właściwego początku kontrowersji z Pelagiuszem, która zaczyna się właśnie od tłumaczonego *Kazania* 348A. W tym tekście znajdziemy również jeden z pierwszych szkiców systemu Augustyna, który obejmuje znacznie więcej niż koncepcję działającej łaski. Należy jednak uznać, że pojęcie łaski, rozbudowywane do ostatnich lat życia w polemice z Julianem z Eklanu i Janem Kasjanem oraz mnichami galijskimi, jest centralne dla teologii późnego Augustyna. Oto krótkie przedstawienie tego systemu: Bóg stworzył Adama nieśmiertelnym. W raju istniało tylko jedno boskie Prawo. Ale Adam sprzeniewierzył się temu Prawu przez grzech. Wówczas powstało drugie Prawo, przeciwne prawu Ducha – Prawo ciała, a wraz z nim przyszła śmierć. Nim przyszedł Chrystus Bóg dał ludziom trzecie Prawo – prawo Mojżesza. Prawo to służyło jedynie do wskazania niebezpieczeństwa grzechu. Przedtem ludzie kierowali się jedynie prawem ciała, Prawo zaś Mojżesza było po to, aby grzech okazał się grzechem. Jednak to trzecie prawo uczynków nie ma mocy wyzwolić nas spod prawa grzechu i śmierci, bo jest to tylko Litera, która nie ożywia.

Żaden człowiek nie mógł, nie może i nie będzie mógł własnymi siłami (nawet dzięki Prawu Mojżesza) wyzwolić się spod prawa grzechu, które jest prawem śmierci, ponieważ rodzimy się w cielesnym akcie. Przyczyną aktu cielesnego jest wrodzona pożądliwość cielesna (*concupiscientia*) – trwały skutek grzechu Adama. On sam poznał ją dopiero po sprzeniewierzeniu się, dlatego wraz z Ewą okrył swoje członki, które nagle zaczęły pożądać. Jedyną osobą, której nie dotyczy prawo ciała, był Jezus Chrystus, ponieważ nie został on poczęty w akcie

⁶⁶ Por. Augustinus, *De natura et gratia*, CSEL 60, 233-299.

⁶⁷ Por. Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis*, CSEL 42, 3-28, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, Pelplin 1983, 1992. O dziele tym nie ma bowiem wzmianki w *Retractationes* Augustyna, który prawdopodobnie traktował je jako list i dlatego nie zawarł w *Sprostowaniach*. Na podstawie kryteriów wewnętrznych, ustala się datę na 415 r., zob. komentarz R.J. Teske, w: Augustine, *Answers to the Pelagians*, I/23, s. 279-280.

cielesnym na skutek pożądlivości. Dlatego i tylko dlatego nie miał on grzechu pierworodnego.

Jezus Chrystus ustanowił Kościół jako ciało, którego On jest głową. Aby stać się członkiem Jego ciała należy narodzić się ponownie. Ten akt ponownych narodzin dokonuje się w chrzcie świętym, który sprawia, że zostaje nam odebrany grzech pierworodny. Dzieje się tak, ponieważ Jezus poprzez śmierć bez grzechu, darował nam życie wieczne, które odebrał nam Adam swoim grzechem. Jezus – Bóg i człowiek jest nowym Adamem: przez niego życie, jak przez tamtego śmierć.

Sklonność do grzechu przychodzi do nas przez cielesny akt poczęcia, który na zawsze zaraża nas słabością intelektualną (*ignorantia*) oraz słabością moralną (*infirmity*). Pożądlivość cielesna (*concupiscentia*), jak już pisaliśmy, także zostaje nam wówczas przekazana. Te trzy konsekwencje grzechu pierworodnego trwają w nas nawet po jego zmazaniu w wodzie chrztu świętego. Dlatego łaska jest nam potrzebna w każdej chwili, by przeciwdziałać naszym słabościom. Natura ludzka stworzona została bowiem jako dobra, ale Adam zranił ją tak, iż potrzebuje lekarza. Jeśli nie zostanie uleczona, człowiek sprawiedliwie umiera na wieki, ponieważ ma on udział (*participatio*) w grzechu Adama. Jednak część ludzkości otrzymuje lekarstwo miłosiernej łaski i nie idzie na zatracenie, ale do Królestwa Niebieskiego, dlatego że ma udział w łasce Chrystusa. W ten sposób Bóg jest zarazem sprawiedliwy, jak i miłosierny.

Na początku 416 r., kiedy Augustyn wygłaszał *Mowę* 348A wiernym w Hipponie, ten system myśli był już gotowy. Z takiej pozycji po raz pierwszy imiennie atakuje Pelagiusza i doprowadza do jego ekskomuniki, ostatecznie potwierdzonej dwa lata później przez cesarza Honoriusza, synod w Kartaginie, a w końcu i przez biskupa Rzymu Zosimosa. W ten sposób Augustyn rozpoczął dyskusję o prymacie łaski w zbawieniu człowieka, najbardziej brzemiennej w skutki dla zachodniego chrześcijaństwa.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Paris 1846, PL 39, 1719-1723 (fragment).

P. Knöll: Vindobonae 1885, CSEL 9/1, 899-903 (fragment).

A.M. Quattiroli: Roma 1989, NBA 34, 128-134 (fragment).

F. Dolbeau: Paris 1995, RechAug 28 (1995) 53-63 (całość).

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Włoskie:

A.M. Quattiroli, Roma 1989, NBA 34, 129-135 (fragment)

BIBLIOGRAFIA

F. Dolbeau, *Le sermon 348A de saint Augustin contre Pélage. Édition du texte intégral*, RechAug 28 (1995) 37-52 (Introduction), 53-63 (tekst łaciński); tenże, *Localisation de deux fragments homilétiques reproduits par Eugippe dans son florilège Augustinien*, REAug 41 (1995) 19-36, spec. 31-34; tenże, *Un second manuscrit complet du Sermo contra Pelagium d'Augustin*, REAug 45 (1999) 353-361; J.M.W. Dewart, *The christology of the Pelagian controversy*, StPatr 17 (1982) 1221-1244; J. Ferguson, *Pelagius*, Cambridge 1956; E. Florkowski, *Soteriologia Pelagiusza*, Kraków 1949; H. Frankfurth, *Augustin und die Synode zu Diospolis*, Berlin 1904; E. Hill, *Newly discovered Augustins Sermons*, New York 1997, spec. 310-321; W. Lohr, *Pelagius' Schrift „De natura“: Rekonstruktion und Analyse*, RechAug 51 (1999) 235-294; G. Marinetto, *Les premières réactions antiaugustinienes de Pelage*, REAug 27 (1971) 83-117; K. Michalski, *Nauka chrystologiczna Pelagiusza*, CT 17 (1936) fasc. 2, 143-168; G. Maschio, *L'argumentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana*, „Augustinianum” 26 (1986) 459-479; J. Martin, *Die Augustinusüberlieferung bei Eugippius*, w: *Miscellanea critica*, II, Leipzig 1965, 228-244; K. Obrycki, *Początek sporów pelagiańskich - Dzieje procesu Pelagiusza*, ŻMT 12, Kraków 1999, 193-213; Sz. Pieszczocho, *Nad genezą teologii Pelagiusza*, SG 5 (1979-1980) 227-244; G. Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1941; H. Ulbrich, *Augustins Briefe zum pelagianischen Streit*, Göttingen 1958; tenże, *Augustins Briefe zur entscheidenen Phase des Pelagianischen Streites*, REAug 9 (1965) 51-75, 235-258; P.P. Verbraken, *Les fragments conservés des Sermons perdus de saint Augustin*, RevBen 84 (1974) 266-267; tenże, *Études critiques sur les Sermons authentiques de saint Augustin*, Steenbrugis 1976, 189-190; O. Wermelinger, *Rom und Pelagius: die theologische Position der römischen Bischöfe in pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975.

PRZEKŁAD*

1. Przyczyną przyjścia i wcielenia naszego Pana, Jezusa Chrystusa jest to, że, gdy przyszedł, ujrzał wszystkich grzeszników. Że to była właśnie przyczyna Jego przyjścia, najdokładniej mówi Apostoł w tych słowach: „To ludzka nauka¹ – rzecz – i godna całkowitego uznania, że Jezus Chrystus przyszedł na ten świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy” (1Tm 1, 15). A zatem żadna inna przyczyna nie przywiodła Syna Bożego, Boga, wiecznego Boga, współwiecznego i równego Ojcu, z nieba na ziemię, aby przyjął ciało i umarł za nas, jak tylko ta, że nie było w nas życia. Nie przycho-

* Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego: F. Dolbeau, *Le sermon 348A de saint Augustin contre Pélage. Édition du texte intégrale*, RechAug 28 (1995) 53-63

¹ *Humanus sermo* u Augustyna, w Wulgacie jest *fidelis*, za którą idą polskie przekłady.

dziłby lekarz, chyba, że do chorych, nie przyszłoby życie, chyba, że do zmarłych. Ci, którzy dziś uważali, przy czytaniu [Listu] Apostoła, słyszeli: „Bóg zatem zaleca nam swoją miłość, ponieważ Chrystus za nas umarł, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami. Tym bardziej więc usprawiedliwieni teraz w Jego krwi, będziemy ocaleni przez Niego od gniewu” (Rz 5, 8-9). To jest łaska Boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego, którą najpierw prorocy, potem sam [Pan] swoimi ustami, następnie apostołowie po tym, jak się w ciele uobecnił, a wreszcie cały Kościół uznaje, wyznaje, przepowiada, zaleca i czci. „To jest właśnie łaska Boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego (Rz 7, 24).

2. Dlatego, moi drodzy, powinniście najpierw wiedzieć, co więcej, przypominać sobie to, czego się dowiedzieliście i co zawsze słyszeliście, że żaden człowiek nie może być zbawiony na mocy własnych zasług i swoimi siłami. Łatwo bowiem przyszło człowiekowi zadać sobie ranę, podobnie jak łatwo każdy może się pozbawić tego życia naszego ciała, ale czy może sam się ożywić? Żeby więc upaść nie potrzebowaliśmy żadnej pomocy, a nawet więcej: dlatego właśnie upadliśmy, bo zrezygnowaliśmy z pomocy Boga. Prośmy Go zatem o pomoc, abyśmy podnieśli się z naszej ruiny, abyśmy nie trwali w naszych grzechach. „Chrystus umarł za nas” – słyszeliście Apostoła – nie za siebie, lecz za nas, gdyż nie było przyczyny śmierci w tym, w którym nie było grzechu, śmierć jest bowiem karą za grzech. Bo i Adam nie musiałby umrzeć, gdyby nie zgrzeszył², ani my nie rodzilibyśmy się śmiertelni z jego rodu. Przyszedł zatem Ten jeden bez grzechu, aby zmyć wszystkie grzechy: nie był wobec nas winny, by móc rozwiązywać spętanych, lub oskarżony, by uwalniać skazanych. Przyjął ciało z dziewicy, bez [udziału] pożądliwości (*concupiscencia*) męża, a przyjęte ciało nie było raną, ale lekiem na ranę. „Chrystus umarł za nas”.

3. O cóż więcej mamy prosić Tego, którym jest Chrystus? Słyszeliście: gdy pytał swoich uczniów, Piotr mu odpowiedział: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 13-15). On Syn z natury, my z łaski, On jedyny, my liczni, ponieważ On zrodzony, my adoptowani. Chociaż więc jednego i jedynego Syna miał Bóg, to tego jedynego i własnego Syna, jak mówi Apostoł, „nie oszczędził ale go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32). Jakiego lepszego lekarstwa mógłby się domagać czy też spodziewać rodzaj ludzki, niż tego, aby jedyny Syn został posłany nie po to, aby z nami żyć, ale by umrzeć? Aby zaś umrzeć za nas, przyjął ciało, w którym umarł, ponieważ, gdy był u Boga Ojca Bogiem Słowem, nie miał jak umrzeć. „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Gdzież więc widzialność i namacalność w Słowie, gdzie cierpienie czy śmierć w Bogu? Jedynie umysłem można ujrzyć to, czego nie można ujrzyć. Ale także sam umysł okryty ciemnościami i oślepiiony grzechami mógłby zobaczyć człowieka całkiem chorego,

² O różnych poglądach Ojców Kościoła na grzech pierworodny por. *Grzech pierworodny*, red. H. Pietras, ŻMT 12, Kraków 1999.

całkiem słabego, całkiem zranionego, odważyć się powiedzieć – całkiem martwego i zniszczonego, jakże jednak może zobaczyć wszędzie Obecnego nie mając zdrowego oka wewnętrznego, aby zobaczyć to, co niewidzialne?

4. Wszystko było więc w nas niezdrowe: zstąpił lekarz, uzdrowiciel ciała i duszy, ponieważ jest zbawcą ciała i duszy. Jeśli bowiem lekarze mogą leczyć to, czego nie stworzyli, dzięki lekarstwom i ziołom, których nie stworzyli, jeśli więc człowiek lekarz uzdrowia dzięki Bogu, to o ileż bardziej Bóg dzięki sobie samemu? Lekarz uzdrowia tego, który ma umrzeć, Bóg uzdrowia tego, który ma żyć na wieki. I to właśnie, co zechciało umrzeć za nas, stało się naszym lekarstwem. Wielkie to miłosierdzie, bracia, naszego Lekarza, że zechciał nas uzdrowić nie dzięki swojej apteczce, ale dzięki swojej krwi. „Tym bardziej – rzecze – teraz zostaliśmy usprawiedliwieni”. Jak to? „Dzięki Jego krwi”, nie dzięki naszym siłom, nie dzięki naszym zasługom, ale „dzięki Jego krwi, będziemy ocaleni od gniewu właśnie przez Niego” (Rz 5, 9), nie przez nas, ale „właśnie przez Niego”. Przywiązał nas do Krzyża! Oczywiście, jeśli chcemy żyć, musimy przyłgnąć do śmierci. Kto trzyma się siebie, ten trzyma się śmierci. Bo nie ma życia w umarłym. W czym umarły może na sobie polegać? Może umrzeć dzięki samemu sobie, ale dzięki sobie odżyć nie może. Grzeszyć mogliśmy sami z siebie, możemy i zawsze będziemy mogli. Nie mielibyśmy nadziei, jeśli by nie było jej w Bogu. Do Niego wdychajmy, na Nim polegajmy, a co nas dotyczy, niech nasza wola wesprze nasze starania, abyśmy się zasłużyli dzięki modlitwie.

5. Skoro tak się rzeczy mają, powiem wam, bracia, otwarcie o czymś, ponieważ nie ma niczego, co byśmy skrywali: jak długo mogliśmy, znosiliśmy w ciszy pewną nową, skrytą herezję, szeroko rozpełzającą się w ukryciu, dopóki sama się nie ujawniła. Zawsze zwalczałyśmy ten błąd; przemilczaliśmy imiona, aby ludzie mogli się poprawić. Nie ma bowiem nic lepszego i nic bardziej pożądanego, niż to, aby oni słysząc, co mówimy w oparciu o najstarsze zasady Kościoła zaczęli się lękać własnych błędów i w milczeniu się leczyli, nawróceni do Tego, który uzdrowia wszystkich wzywających Jego imienia. Już dawno tak czyniliśmy³. Wiele bowiem przeciw tego rodzaju bezbożności napisaliśmy i już wiele z tego zostało przeczytane, a jednak wszystkiego o tych, o których pisaliśmy, nie przekazano nam jeszcze do wiadomości. Było i tu wielu spośród nich, a niektórzy już się nawrócili. Cieszymy się w imię Pana i w Jego miłosierdziu z ich ocalenia; wielu⁴ bowiem spośród tych, którzy z owego błędu zostali wyprowadzeni, prosiło nas, abyśmy ułożyli jakieś pisma i o samym błędzie.

³ Lekcja rękopisu ze Sieny: *egimus*.

⁴ Mowa tu, być może, o dwóch Sycylijczykach, Jakubie i Timazjuszu (por. Augustinus, *Epistula* 177, 6 i 179, 2), którzy podarowali Augustynowi jakieś pisma Celestiusza oraz *De natura* Pelagiusza z zapytaniem o ich ortodoksyjność. Stali się oni mnichami dzięki namowiem Pelagiusza i Celestiusza. To im Augustyn odpowiada pismem *De perfectione iustitiae hominis* oraz drugim – *De natura et gratia*.

6. Teraz właśnie usłyszeliśmy, że tenże człowiek, który jest nazywany twórcą i przywódcą tej zgubnej nauki, we wschodniej części [Cesarstwa] po przeprowadzonym postępowaniu biskupów został uniewinniony i ogłoszony prawomyślnym (*canonicum pronuntiatum*)⁵. Dlatego, że zaprzeczył, jakoby wyznawał zarzucane mu poglądy, i nie tylko zaprzeczył, że myśli to, co inni rozpowszechniali jako jego naukę, lecz nawet te poglądy wyklął. Akta te jeszcze do nas nie dotarły. Mieliśmy natomiast zwyczaj pisać do niego, jak i on do nas, przyjaźnie, jak do sługi Bożego. W zeszłym bowiem roku, kiedy to mój syn, prezbiter Orozjusz, sługa Boży z Hiszpanii, który jest tu z nami, wybierał się na Wschód z moimi listami, napisałem przez niego i do tego Pelagiusza. Treści moich wskazań nie wyłożyłem dokładnie w listach, lecz wzywałem w nich, aby wysłuchał od prezbitera, co nakazuję (*mandavi*). Ten prezbiter zastał miejsce, w którym ów się znajdował, ogarnięte niepokojem z powodu jego [Pelagiusza] wypowiedzi i sporów braci. Stamtąd przywiózł mi listy świętego i godnego naszej czci ze względu na zasługi wieku, świętości i wiedzy, znanego wszystkim prezbitera Hieronima. Ten zaś prezbiter Hieronim już przeciw niemu także książkę...⁶ napisał⁷, która i do nas dotarła. Ów zaś, jak już powiedziałem, został uniewinniony na kościelnym procesie, wyznając łaskę Bożą, którą zdawał się odrzucać i zwalczać w swoich wypowiedziach.

7. Potem, zaledwie kilka dni temu, przybył do nas stamtąd nasz współobywatel, diakon Palatyn, syn Gattusa, Hipponczyk – wielu go zna, a jeszcze więcej jego imię. Jest przy ojcu. Stoi teraz pośród diakonów i słucha mnie. On właśnie przywiózł mi pewną małą książeczkę⁸ samego Pelagiusza, nie należącą właściwie do akt procesu, ale napisaną i ułożoną jako obrona przeciw stawianym mu zarzutom. Tak być może bronił się na sądzie biskupim, którego akta, jak powiedziałem, jeszcze nie mogły trafić w nasze ręce. Przekazał ją diakonowi, abym przeczytał tę jego własną obronę, jednak swoich listów mi nie przysłał. Dlatego obawiam się, żeby później nie zaprzeczył, że wysłał to, co wysłał⁹. Nie chciałem więc o jej treści rozprawiać, dopóki nie przeczytamy akt, w których, jak się wydaje, zawarty jest autorytet (*auctoritas*) Kościoła i biskupów. Dlaczego więc zechciałem powierzyć to waszemu zaufaniu? Dlatego, że w Jerozolimie wybuchły tak wielkie zamieszki, i dotarły nas wieści o tak wielkim nieszczęściu, że podobno w rozruchach ludowych w Betlejem zostały nawet podpalone dwa klasztory¹⁰. Nie musielibyśmy tego mówić, gdybym nie wiedział, że niektórzy spośród was są o tym uprzedzeni. Lepiej więc, abyście wszystko ode mnie usłyseli, niż byście cierpieli od niejasnych plotek.

⁵ Chodzi o synod w Diospolis

⁶ Lacuna w tekście.

⁷ Chodzi o Hieronimowe *Dialogi contra Pelagianos libri III*.

⁸ Chodzi tu o tzw. *Chartula defensionis* Pelagiusza, por. *Dzieje procesu Pelagiusza* 32, 57, ŻMT 12, 265.

⁹ Po raz pierwszy w znanych nam tekstach Augustyn przypisuje Pelagiuszowi złą wolę.

¹⁰ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii* 35, 66, ŻMT 12, 272.

8. Posłuchajcie zatem krótko, co jest w tej herezji złego, abyście się strzeżli, i obyście nie ukrywali przed nami, jeśli usłyszycie, że ktoś takie rzeczy szepta w tajemnicy czy też głosi w publicznych wystąpieniach. Obawiamy się bowiem, by z powodu lekceważenia nie szerzyła się ta gangrena¹¹ i abyśmy nagle nie odkryli wielu takich, których z trudem lub wcale nie będziemy w stanie uzdrowić. Co jest zatem złego w tej herezji, posłuchajcie. Zaledwie przed chwilą mówiłem i wspominałem wam o łasce Bożej przez Jezusa Chrystusa Pana naszego: tę właśnie łaskę zwalczą w swoich zaraźliwych rozważaniach ta herezja. W jakim to sposób, spytasz? Otóż mówią, że tyle może ludzka natura, tyle może wolna wola (*liberum arbitrium voluntatis*), że, jak sami staliśmy się grzesznikami, tak też sami możemy się usprawiedliwić. A skoro lepszy jest człowiek sprawiedliwy od człowieka – nazwa bowiem „człowiek” dotyczy natury, nazwa „sprawiedliwość” szczęścia i pomyślności – skoro więc lepszy jest człowiek sprawiedliwy niż jakikolwiek człowiek, oni głoszą, że Bóg stworzył człowieka, natomiast sprawiedliwym sam człowiek siebie uczynił¹², aby wydawało się, że człowiek może dać sobie więcej niż dał mu Bóg¹³.

9. A zatem uważajcie, moi kochani, bo przez ich szkodliwe dysputy (*disputationes malignas*) atakowane są nasze modlitwy. Do tego bowiem wiedzą ich dysputy, iż zdaje się, że modlimy się bez sensu. Nauczył nas bowiem Pan, jak mamy się modlić, byśmy przypadkiem w naszych modlitwach nie prosili o rzeczy doczesne i przemijające, tak jak prosi się, aby nie bolała cię głowa, abyś nie umarł, byś nie stracił syna, byś nie doznał szkody, abyś nie poszedł do więzienia uwikłany przez kogoś, i tym podobne: przemijające i doczesne. O to oni właśnie pozwalają się modlić, a to, czego uczył Pan, wykluczają; nie dlatego, żeby odważali się temu zaprzeczać, ale ponieważ snują takie rozważania, które to wykluczają. Kiedy bowiem ci mówi: „Wystarczyś sobie sam do czynienia sprawiedliwości. Jeśli chcesz, nie czynisz [zła]. Nie potrzebujesz pomocy Boga do wypełnienia tego, co nakazał, ponieważ łaska Boża to nic innego, jak to, co stworzyło cię [istotą] z wolną wolą”¹⁴. Kiedy więc mówią takie rzeczy, a łaską Bożą nazywają to, dzięki czemu zostaliśmy stworzeni, to taką łaskę nawet z poganami mamy wspólną. Nie jesteśmy bowiem my stworzeni, a oni nie są stworzeni, ani też nie pochodzimy z warsztatu innego rzemieślnika niż oni: i my i oni mamy jednego Boga Sprawcę, jednego Założyciela, jednego Stwórcę, to „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45). Oni nazywają to łaską Bożą i nie chcą mówić o innej, tej, dzięki której nie tylko jesteśmy wraz z poganami

¹¹ Parafraza 2Tm 2, 17.

¹² Ten sam argument por. w: Augustinus, *Sermo* 13, 2, 1.

¹³ Niezwykle dobitnie sformułowany, konwencjonalnie stosowany wobec heretyków, zarzut pychy.

¹⁴ *Sermocinatio*, figura retoryczna często używana przez Augustyna w pismach polemicznych, polegająca na wprowadzeniu osoby mówiącego przeciwnika. Nie są to jednak cytaty z żadnego z zachowanych pism Pelagiusza.

ludźmi, ale i tej, dzięki której jesteśmy chrześcijanami. Wiecie już, jak odrzucają łaskę, ale przekonajcie się o tym jeszcze dobitniej.

10. Wiecie, że Paweł Apostoł stawiał nam przed oczyma naszą walkę z ciałem o życie pobożne i sprawiedliwe, i samo to zmaganie, w którym doświadczamy trudów, mówiąc: „W zgodzie z człowiekiem wewnętrznym mam upodobanie w prawie Bożym. Widzę inne prawo w moich członkach, walczące przeciw prawu mojego rozumu i wiodące mnie, jeńca pod prawo grzechu – i śmierci – która jest w członkach moich” (Rz 7, 22-23).

W trudności tej wołał i mówił: „Biedny ja człowiek, któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci?”. I pada jakby odpowiedź: „Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego” (Rz 7, 24). Nie odmawiają mu tej łaski, ale słyszą, że walczysz z ciałem i ze złym przyzwyczajeniem swoich grzechów: „Wystarczasz ci, abyś zwyciężył. O jaką pomoc jeszcze prosisz? Możesz tego dokonać dzięki własnej cnocie”¹⁵. Apostoł przeciwnie, poddał się. Wyznał swoją słabość i uzyskał zbawienie: „Widzę – rzekł – inne prawo w moich członkach, walczące przeciw prawu mojego rozumu i wiodące mnie, jeńca pod prawo grzechu” (Rz 7, 23). Co mi pomoże, że wewnętrzny człowiek [we mnie] ma w duchu upodobanie w prawie Bożym? (por. Rz 7, 23). Oto jestem zwalczany, oto ciągnięty, oto naciskany oto pojmany. Spójrzcie, czy nie wołał spoglądając na Boga, jakby z wielkiego ucisku. Gdyby powiedział: „Któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci”, jeśli nie moja cnota? Zdawałoby się, że mówiąc to okazuje pychę. Lecz być może i to byśmy zrozumieli, że nie mógł mówić o nikim innym, jak tylko o Bogu, do którego psalm mówi: „Będę Cię kochał, Panie, moja cnoto” (Ps 17, 2). Czy więc powiedział: „Któż mnie wybawi”, jeśli nie moja natura, jeśli nie moja wola, jeśli nie moja władza sądenia i moja moc? Nie powiedział. Poniżył się, żeby zostać wywyższonym: „Łaska Boska – powiedział – przez Jezusa Chrystusa Pana naszego”.

11. Ze względu na tę łaskę wskazał nam Pan, o co mamy się modlić: „Święć się” – co? – „imię Twoje” (Mt 6, 13; Łk 11, 2). Czy więc nie jest święte imię Boga? Co znaczy „święć się”, jeśli nie w nas [ma się święcić]. Jeśli teraz ty dzięki wolnej woli, dzięki siłom właściwym naturze możesz w sobie święcić Imię Boga, jak to możliwe, że się modlisz, że prosisz najwyższy majestat o coś, co jest w twojej mocy? Co więcej? Te dwa: „Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (Mt 6, 12) i: „Nie wystawiaj nas na niebezpieczeństwo” (Mt 6, 13; Łk 11, 4)¹⁶, kiedy im się przeciwstawia, jak myślicie, co [pelagianie] odpowiadają? Przeraziłem się, bracia moi, kiedy usłyszałem. Przyznam, że nie usłyszałem tego na własne uszy, ale święty brat

¹⁵ Augustyn znów stosuje *sermocinatio*. Ta jest tym ważniejsza, że ukazuje Pelagiusza w sporze z Pawłem. Nie w sporze na idee, nie cytuje zdania z Pawła i zdania z Pelagiusza, ale przedstawia ich wyobraźni słuchaczy jako dyskutujących ze sobą przeciwników.

¹⁶ Tu i dalej rezygnuję z tłumaczenia *temptatio* jako pokusy czy pokuszenia, ponieważ Augustyn wyraźnie wykorzystuje tu także rzymskie, przedchrześcijańskie znaczenie tego wyrazu jako próby, ataku na coś, próby pokonania, ale przede wszystkim ataku choroby (por. Cicero, *Ad Att.* X 17, 2).

i mój współbiskup, nasz Urban, który był tu prezbiterem, a teraz, od niedawna jest biskupem Sikki. Otóż twierdzi on, że gdy wracał z Rzymu spotkał się i starł z jednym z tych, który w ten sposób myślał; kiedy został przygnieciony ciężarem autorytetu Modlitwy Pańskiej, to właśnie powiedział. [Urban] bowiem przycisnął go tymi słowami: „Jeśli jest w naszej mocy nie grzeszyć i jest w naszej mocy przewycięzać wszelkie niebezpieczeństwa grzechu własnymi siłami naszej woli, to dlaczego prosimy Boga, żeby nie wystawiał nas na niebezpieczeństwo?”. Jak sądzicie, co tamten odpowiedział? „Prosimy – odparł – Boga, aby nie wystawiał nas na niebezpieczeństwo dlatego, abyśmy nie doznali jakiegoś zła, nad którym nie mamy władzy: abym nie spadł z konia i nie złamał nogi, aby nie zabił mnie rozbójnik, czy coś tego rodzaju. Nad tymi bowiem rzeczami nie mam władzy. Bo potrafię, jeśli chcę, przewyciężyć niebezpieczeństwo moich grzechów i nie potrzebuję tu Boskiej pomocy”.

12. Widzicie, bracia, jaka to przewrotna herezja! Widzicie, że wszyscy drżycie z lęku, uważajcie, żebyście nie dali się pojąć. Znać bowiem sztuczki i przebiegłość niegodziwców odwróconych od prawdy i tak przyzwyczajonych do własnych poglądów, że nie chcą z nich ustąpić. Błagam was, uważajcie. Bo spójrzcie, jak to sobie wymyślił: „Dlatego mówimy: «Nie wystawiaj nas na niebezpieczeństwo» (Mt 6, 13), żeby nam się nie przytrafiło nic, co nie jest w naszej mocy, i co dotyczy zagrożeń ciała”. A zatem dlatego powiedział Pan: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie trafili na niebezpieczeństwo”? (Mt 26,41). Czy powiedział: „Czuwajcie i módlcie się”, abyście nie złamali nogi, aby was głowa nie rozbolała, abyście nie narazili się na szkody? Nie powiedział tego, lecz co powiedział? To, co Piotrowi: „Prosiłem za Tobą, aby nie zabrakło Ci wiary” (Łk 22, 32). „Prosiłem”, rzekł Bóg człowiekowi, Pan słudze, Nauczyciel uczniowi, Lekarz choremu. „Prosiłem za Tobą”. O co? „Aby Ci nie zabrakło”. Czego? – Ręki? Stopy? Oka? Języka, z powodu jakiegoś paraliżu, to jest osłabienia członków? Nie, lecz, „aby nie zabrakło ci wiary”. Według nich w naszej jest mocy, aby nie zabrakło nam wiary.

13. Dlaczego Bóg za nas prosi? Aby przyznać nam to, czego, według nich, nie musimy upraszać od wiecznego Majestatu, bo jest to w naszej mocy. Błogosławieństwa, bracia moi, błogosławieństwa, których wam udzielały stają się puste, próżne, przebrzmiałe. Sądzę, bracia moi, że mnie słyszycie, kiedy mówię: „Zwróćni do Pana błogosławmy Jego imieniu. Niech nam pozwoli wytrwać w Jego nakazach, iść właściwą drogą Jego nauki, podobać się Jemu w każdym dobrym dziele” i inne podobne modlitwy. „To – mówią – leży całkowicie w naszej mocy.” A więc na próżno prosimy dla was o te rzeczy. Brońmy siebie i was, abyśmy i my bez powodu nie błogosławili, i wy nie zmuszali do potwierdzenia słowem „Amen”. Bracia moi, wasze „Amen” jest waszym podpisem. „Amen” jest waszym zobowiązaniem, jest waszą zgodą. Żeby niektórzy spośród nich nie potępiali i nas i was, musimy się bronić [słowami] Pawła Apostoła: zobaczmy, czy o takie rzeczy prosił dla swojego ludu, o jakie my się dla was modlimy. Posłuchajcie, co w jednym miejscu powiedział.

Powiem krótko: Co mówisz, nowy heretyku, jeśli mnie słyszysz, jeśli jesteś tu obecny? Co mówisz? – „Że w naszej mocy pozostaje nie grzeszyć i móc tego dokonać bez pomocy łaski Bożej”? To mówisz? „To” – odpowiada. Więc jest w naszej mocy nie grzeszyć i to bez pomocy Boga? „Oczywiście – rzecz – nasza wolna wola (*liberum arbitrium*) nam do tego wystarcza”. Więc czymże jest to, co Apostoł mówi, pisząc do Koryntian: „Prosimy przeto Boga, abyście nie czynili nic złego” (2Kor 13, 7)? Uważaliście, słyszeliście, uznaliście za słuszne; a ponieważ jest to oczywiste, bez wątpienia zrozumieliście, o co modlił się Apostoł. „Prosimy Boga – rzecz – abyście nie czynili nic złego”. Mogł powiedzieć: „Upominamy was, abyście czegoś złego nie czynili”, nakazujemy wam, radzimy wam. Gdyby to powiedział, słusznie by powiedział, ponieważ i nasza wola może tu coś zdziałać, bo nie jest tak, że wola nic nie działa, ale sama też nie wystarczy. Wolał jednak powiedzieć: „Prosimy”, aby przypomnieć znaczenie samej łaski, aby zrozumieli oni, że kiedy nie czynią czegoś złego, nie tylko własną wolą unikają złego, ale dzięki Bożej pomocy wypełniają to, co zostało nakazane.

14. Zatem, bracia, kiedy chodzi o przykazanie, uznawajcie wartość decyzji woli (*voluntatis arbitrium*), kiedy chodzi o modlitwę dotyczącą przykazania, uznawajcie wartość dobrodziejstwa łaski. I jedno i drugie masz w Piśmie Świętym: i przykazania i modlitwę, co jest w przykazaniu, jest i w modlitwie. Zauważcie, co mówię. Przykazania są po to, abyśmy rozumieli. W jaki zaś sposób przykazuje się, żebyśmy rozumieli? „Nie chcecie być jak koń i muł, które nie mają rozumu” (Ps 31, 9). Słyszeliście, że nakazano: proś, abyś mógł wypełnić, co zostało nakazane. „W jaki sposób – powiesz – mam prosić”? Posłuchaj Pisma Świętego. Co zostało ci nakazane? „Nie chcecie być jak koń i muł, które nie mają rozumu”. Ponieważ istnieje nakaz, uznajecie znaczenie woli. Posłuchaj modlitwy, a uznasz i wartość łaski. „Daj mi rozum, abym poznał twoje nakazy” (Ps 118, 73). Nakazano nam być mądrymi. Czytam o tym, że istnieje taki nakaz. „Gdzie czytasz?” – rzecz. Posłuchajcie: „Nierozumni i głupi wśród ludu, zmańdrzejcie wreszcie” (Ps 93, 8). Co on teraz na to? „Widzisz, jak nam Bóg nakazuje, byśmy byli mądrzy. Mądrość jest więc w naszej mocy”. Już powiedziałem, słyszałem przykazanie, poznałem wolę: posłuchaj modlitwy, abyś mógł uznać wartość łaski. Chodzi tu o mądrość, która została nam nakazana. Posłuchajmy, co mówi apostoł Jakub: „Jeśli któremuś z was brak mądrości, niech prosi Boga, który daje wszystkim w obfitości” (Jk 1, 5). Nakazuje się nam też wstrzemięźliwość. Gdzie się nakazuje? Apostoł do Tymoteusza: „Siebie samego zachowaj czystym!” (1Tm 5, 22). Istnieje nakaz, istnieje przykazanie: należy go słuchać i wypełniać. Lecz nie ruszymy z miejsca, jeśli nas nie wesprze Bóg. Oczywiście, staramy się z woli działać, i wola dąży do czegoś (*et nititur aliquid voluntas*), ale sama władza nie wystarczy, jeśli [nasza] słabość nie uzyska wsparcia. Jasno bowiem zostało nakazane: „Siebie samego zachowaj czystym”. Posłuchaj innego fragmentu Pisma Świętego: „A ponieważ wiedziałem – rzecz – że nikt nie może być czysty, chyba że Bóg da, i że to jest

właśnie wyraz mądrości, żeby wiedzieć, czyj to jest dar” (Mdr 8, 21). „I co – rzeczy – zrobiłem”? „Zbliżyłem się do Boga i błagałem Go” (tamże). Czy potrzeba jeszcze przytaczać więcej [miejsc], bracia moi? Cokolwiek nam zostało nakazane, należy się modlić, aby zostało wypełnione. Lecz nie tak, abyśmy sobie odpuszcili i tak rozleniwieni leżeli beztrosko i mówili: „Niech Bóg wleje w nasze usta pożywienie, tak żebyśmy nic nie musieli robić”; kiedy zaś jedzenie zrosi nam usta, żebyśmy nie mówili: „Niech Bóg połyka za nas”. I my sami powinniśmy coś czynić, o coś się starać, do czegoś dążyć i za to dziękować, co będzie w naszej mocy, a co nie będzie, o to się modlić. Kiedy dziękujesz, troszczysz się, abyś nie został ukarany za niewdzięczność; kiedy zaś prosisz o coś, czego jeszcze nie masz, troszczysz się, abyś nie pozostał z niczym, ponieważ coś ci przeszkadza.

15. Pomyślcie więc i o tym, bracia moi: ktoś podejdzie do was i powie wam: „Cóż zatem uczynimy? Niczego nie mamy w naszej mocy, jeśli Bóg nie da nam wszystkiego. A więc to nie nas nagrodzi Bóg, ale siebie samego!”. I już widzicie, że to z tego źródła (*vena*) wypływa. Jest to jednak źródło zatrute i niezdrowe (*venenum habet*), albowiem wstąpił do niego wąż. To bowiem szatan codziennie dziś działa, ilekroć przez truciznę heretyków zabiera [ludzi] z Kościoła, jak wtedy, gdy przez truciznę węża usunął [ludzi] z raju. Niech nikt nie mówi, że on [Pelagiusz] został uniewinniony przez biskupów. Zostało uniewinnione wyznanie, tak jakby sama obietnica poprawy była uznana za prawowitą, ponieważ to, co mówił przed biskupami, wydawało się katolickie, natomiast tego, co pisał w swoich książkach, biskupi, którzy go uniewinnili, nie znali. Być może się poprawił, nie powinniśmy tracić nadziei w człowieka, który być może wołał przyłączyć się do katolickiej wiary oraz uciec się do jej łaski i pomocy. Być może tak się stało, ale to nie herezja została uniewinniona, ale człowiek odrzucający herezję. Kiedy natomiast przeczytamy akta, gdy dotrą w nasze ręce, i nieco dokładniej o tym złu, a być może i o tym, że zostało naprawione, się dowiemy, będziemy zobowiązani, kochani, jeśli Bóg pozwoli, was o tym powiadomić.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Rafał Toczko – Toruń, UMK

Święty Augustyn

LIST DO WOLUZJANA

(*Epistula* 137)

WSTĘP

Przedkładany tu fragment korespondencji św. Augustyna z Woluzjanem mieści się w szerszym kontekście jego dialogu ze światem pogańskim. Relacje epistolarne Biskupa Hippony z przedstawicielami pogańskiego świata, czy to starszego pokolenia, jak Maksym z Madaury (listy 16 i 17) i Nektariusz z Kalamy (listy 91 i 104), czy młodszego, jak Dioskor (listy 117 i 118) i Marcelin (list 136) oraz Woluzjan, mają charakter wielowymiarowy i obejmują szeroką problematykę teologiczną, czy ściślej – doktrynalne stanowisko chrześcijaństwa wobec pogan – filozoficzną, etyczną i w końcu pastoralną, czy wprost misyjną w zakresie troski o nawrócenie i zbawienie swych rozmówców. Wyjaśnień w zakresie zarysowanej tu tematyki dostarcza nam w formie, jakby skondensowanej, prezentowany niżej list św. Augustyna do Woluzjana.

1. Adresat. Rufius Antonius Agrypinus Volusianus urodził się ok. 382 r. jako pierwszy z pięciorga dzieci Publiusza Caecioniusza Caeciny Albina, arcykapłana Westy, człowieka znakomicie wykształconego i gorącego czciciela tradycyjnych bóstw, oraz z matki chrześcijanki. Z dwóch braci Woluzjana – pierwszy Caecina Decius Albinus pełnił kolejno funkcję rządcy Kampanii i prefekta Rzymu; drugi Caecionius Contucius Gregorius zarządzał z wielkim powodzeniem Picenum, krainą w środkowej Italii nad Adriatykiem. Siostry z kolei, starsza Albina miała dać Kościołowi św. Melanię Młodszą, a Laeta – dziewicę Paulę. Podkreślenie tej sytuacji, gdzie obok siebie w najbliższej rodzinie z powodzeniem koegzystują poganie ze strony męskiej, hołdujący odziedziczonej tradycji, i chrześcijanie w osobach kobiet, dobrze ilustruje sytuację społeczeństwa rzymskiego IV wieku. Sam Woluzjan miał przyjąć chrzest dopiero na łożu śmierci w 437 roku¹.

Rufius Woluzjan miał przed 411 r. zostać prokonsulem Afryki z siedzibą w Kartaginie i tam prawdopodobnie mógł się spotkać z Augustynem, podczas pobytu tego ostatniego z okazji konferencji z donatystami, których konflikt z Kościołem

¹ Por. A. Eckmann, *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, 57-59.

godził nie tylko w jedność katolicką, ale również zagrażał spójności państwa rzymskiego, dodatkowo zagrożonego wtedy od zewnątrz najazdami Gotów.

Wymiana korespondencji Augustyna z Woluzjanem obejmuje pięć listów², a mianowicie: list 135 Woluzjana do Augustyna oraz list 136 autorstwa Marcelina, ale podejmujący zasadniczo kwestie wcześniej sformułowane przez Woluzjana pod adresem biskupa Hippony, a także listy 132, 137 i 138 Augustyna do Woluzjana. List 137, który jest przedmiotem naszego zainteresowania, stanowi odpowiedź na pytania Woluzjana, zawarte w liście 135, i z dużym prawdopodobieństwem można go datować na przełom 411-412 roku. W zakresie stawianych pytań i sposobu rozumowania Woluzjana nie bez znaczenia było środowisko, w którym dojrzewał i przebywał, filarów antychrześcijańskiej, pogańskiej reakcji i głównych obrońców starej rzymskiej tradycji. W lekturze *Saturnaliów* Makrobiusza w pełni ujawnia się duch rzymskiego konserwatyzmu, pełnego pietyzmu dla starej religii i dawnej poezji w dziełach Wergiliusza, jak i atencji dla platonizmu ich wieku, w osobach Plotyna i Porfiriusza, w poglądach których mogli w pełni realizować swoje ambicje intelektualne, czego w szczególności, w ich opinii, brakowało chrześcijaństwu. Nosicielami tej kultury, spośród współczesnych Woluzjanowi postaci, byli Symmach³ – mówca rzymski oraz zwolennik kultury i religii rzymskiej, a w szczególności jego własny ojciec Albin i przedstawiony również w dziele Makrobiusza ekspert od spraw religijnych Praetextatus.

2. Problematyka listu. W klasyfikacji korespondencji św. Augustyna, dokonanej przez W. Eborowicza⁴, list 137 od strony formy jako *litterae*, obok używanych nazw *epistula* lub *liber*, czasami ogólnie – *scriptura*, bądź jak w *Sprostowaniach*, w przypadku pisma do Hieronima – *opus*⁵, zostaje ulokowany jako synonim rozmowy. Od strony celu natomiast, umieszczony wśród listów literackich, klasyfikuje się jako odpowiedź na przedkładane pytania. Ta uwaga ma tu o tyle znaczenie, że plan całego listu, wyjąwszy względy kurtuazji i zaprezentowania kunsztu wybitnego profesora wymowy (n. 1 i n. 3), jest ostatecznie podporządkowany odpowiedzi na postawione pytania, a samo odpowiadanie służy w dużej mierze perswazji. Pytania zaś dotyczą (n. 2): narodzenia Jezusa Chrystusa z dziewicy, wcielenia trudnego do pogodzenia z boską transcendencją oraz cudów Pana Jezusa. Rozumiejac taką konwencję omawianego listu, poruszone w nim zagadnienia dają

² Por. tamże, s. 60.

³ Symmachus, Quintus Aureliusz (ok. 345-405) był prefektem Rzymu w latach 384-385 i konsulem w 391 roku. Jako mówca jest autorem mów i listów, z których zachowało się około 9000. Styl jego pisarstwa odznaczał się wyszukaną elegancją i wytwornością. Wzmianka o nim jest tu podyktowana zarówno faktem jego pozycji lidera w gronie przeciwników chrześcijaństwa, jak i uwagą samego Augustyna o nim. Otóż Symmach, jako prefekt Rzymu, miał rekomendować Augustyna na posadę nauczyciela retoryki do Mediolanu, por. Augustinus, *Confessiones* V 13, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978, 83; zob. też *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa 1991, 11-12.

⁴ Por. *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991, 11-12.

⁵ Por. Augustinus, *Retractationes* II 45, PL 32, 649 lub CCL 57, 126-127.

się pogrupować w pewne bloki tematyczne: *zagadnień teologicznych* – nieograniczoność Boga (nn. 4-7), wielkość Bożej mocy (n. 8), wcielenie Słowa (nn. 9-11), Chrystus Pośrednik między Bogiem a człowiekiem (n. 12), cuda Chrystusa a cuda proroków i magów (nn. 13-14); *zagadnień filozoficznych* – poznanie przez zmysły a poznanie umysłowe (nn. 5-7); *zagadnień etycznych* – waga dwóch największych przykazań Chrystusa i ich wymiar w organizacji ludzi w państwie (nn. 17 i 20).

3. Styl. List utrzymany jest w bardzo starannej formie, w czym daje się poznać wybitny retor. Pierwszy rozdział zbudowany jest z trzech długich okresów retorycznych, w których Autor posługuje się symetrycznymi zestawieniami antytetycznymi (...*ad salutem non huius vitae, quam... sed illam salutem, propter quam...*), zestawieniami anologicznymi (...*ingenium... et... eloquium tuum tam... excellens, tam luculentum tarditatem... seu perversitatem...*), zdrobnieniami (*aliquantulum, paululum, animulae*) i całym zestawem innych środków retorycznych, których stosowanie było podyktowane osobą adresata⁶. Oprócz środków technicznych, skromnie tu zilustrowanych, Autor w argumentacji na rzecz prawdziwości doktryny chrześcijańskiej przywołuje autorytety pogańskich filozofów, a w szczególności poetów, jak Wergiliusz i jego IV ekloga, której językiem posługiwał się Woluzjan w swoim liście⁷ do Augustyna. Te zasygnalizowane tu elementy formy listu z jednej strony, a z drugiej sięganie przez Biskupa po autorytety literatury pogańskiej, służyło zarówno celom perswazji, jak i pokazaniu istniejących *σπερματα του λογου* w kulturze pogańskiego antyku.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne, Paris 1865, PL 33, 515-525.

A. Goldbacher, Wien 1904, CSEL 44, 96-125.

L. Carozzi, Roma 1971, NBA 22, 142-168.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Francuskie:

M. Poujoulat, Paris 1858, *Lettres de S. Augustin*, II, 460-479.

Włoskie:

L. Carozzi, Roma 1971, NBA 22, 143-169.

⁶ Por. Eckmann, *Dialog świętego Augustyna*, s. 237.

⁷ Por. *Epistula* 135, 1, PL 33, 513.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia do listów św. Augustyna: L. Carozzi, NBA 21, s. CVI-CX; Cz. Mazur, *Listy św. Augustyna – bibliografia*, w: Św. Augustyn, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991, 421-449. Inne: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jachimiak, Warszawa 1953; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979; A. Eckmann, *Dialog listowny św. Augustyna z Woluzjanem*, RH 31 (1983) z. 3, 63-89; tenże, *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987; tenże, *Stosunek św. Augustyna do państwa rzymskiego*, w: *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim*, Lublin 1988, 213-262; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988; W. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Listy* (1-75), tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991, 11-133; A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.

PRZEKŁAD*

Najznakomitszemu Synowi, szlachetnemu i dla godności znamienitemu Panu Woluzjanowi¹, pozdrowienie w Panu przesyła Augustyn.

1.1. Przeczytałem twój list, w którym dostrzegłem rodzaj jakiejś wielkiej debaty, ujęty z godną pochwałą zwięzłością. Poczułem się więc zobowiązany odpowiedzieć i nie szukać jakiegoś usprawiedliwienia za zwłokę. Dobrze się bowiem składa, że jestem [obecnie] nieco wolniejszy od innych zajęć. Postanowiłem zaś ten wolny czas poświęcić na podyktowanie tych rzeczy, a choć nieco zwlekałem, to bynajmniej nie uznałem za słuszne, bym miał zwodzić pytającego, którego sam zachęciłem do stawiania pytań. Któż zaś z nas, którzy, jak możemy, służymy łasce Chrystusa, gdy przeczytał twoje słowa, nie chciałby pouczyć cię w nauce chrześcijańskiej, aby ci wystarczyła do zbawienia, nie tylko w tym życiu, o którym Boża nauka z zatrioskaniem przypomina (Jk 4, 15), że jest najbardziej podobne do gorącej pary ledwie się pojawiającej, a już ulatującej i znikającej, ale do tego zbawienia, dla którego osiągnięcia i zachowania w wieczności staliśmy się chrześcijanami? Mało jest więc dla nas tylko tak cię pouczyć, aby to było wystarczające dla twojego własnego ocalenia. Talent twój bowiem z pewnością i twoja wymowa jest tak wspaniała i znakomita, że powinna służyć pomocą również innym, przeciwko których ociężałości albo przewrotności najodpowiedniejsza jest obrona przez

*Przekładu dokonano z tekstu łacińskiego J.P. Migne'a, PL 33, 515-525

¹ Zastosowana tu w odniesieniu do Woluzjana tytulatura „domino illustri... praestantissimo filio”, była używana w stosunku do wysokich urzędników państwowych; Woluzjan był prokonsulem Afryki, por. Eckmann *Dialog świętego Augustyna*, s. 39 i 59.

dzielenie się tak wielkim darem łaski, którego w ogóle nie cenią zarozumiałe duszyczki, starające się z nadto, by móc bardzo wiele, a nie mogące faktycznie nic zdziałać dla uleczenia swoich własnych wad, albo przynajmniej ich powściągnięcia.

2. Pytasz więc, czy Pan i Władca świata wypełnił łono nieskalanej kobiety? Czy owa matka znosiła nudności długich dziesięciu miesięcy², a urodziwszy w określonym czasie³ pozostała dziewicą i po tym wszystkim dziewictwo jej pozostało nietknięte? Czy w ciałku kwilącego niemowlęcia skrył się Ten, dla którego świat wydaje być się zaledwie równy? Czy doświadczał lat chłopięcych, czy dorastał, czy osiągał młodość? Czy ten Władca przebywał tak długo z dala od swojego tronu i troskę o cały świat przeniósł w jedno małe ciało? Dalej, czy sypiał, czy się żywił pokarmem, czy doświadczał wszystkich uczuć śmiertelników? Czy żadne szczególne znaki nie zdradzały tak wielkiego majestatu, jak owo uwolnienie od opętania przez diabła, uzdrawianie chorych, przywracanie życia zmarłym – jeśli pomyślimy, że podobne rzeczy czyniły i inne osoby, to dla Boga są one małe. To zagadnienie – piszesz – zostało podniesione na pewnym spotkaniu przyjaciół przez jednego z wielu na nim obecnych, wy zaś powstrzymaliście go, gdy dalej usiłował pytać, i przełożyliście zakończone spotkanie do czasu lepszego poznania sedna zagadnienia, aby przez nieuważne roztrząsanie tajemnic, niewinny błąd nie pociągnął za sobą popadnięcia w przewinienie⁴.

3. Podajesz mi następnie powód twojego listu, a po wyznaniu braku swojej kompetencji prosisz, abym ze swej strony sam poznał, czego ode mnie oczekujesz. Dodajesz również, że moja reputacja jest uzależniona od tego, abyście poznali odpowiedzi na te pytania, ponieważ, jakkolwiek nieznanomość jest tolerowana bez szkody dla religii wśród innych duchownych, to jednak, gdy pytanie jest kierowane do mnie jako biskupa to, cokolwiek nie jest mi znane, to nie mieści się w chrześcijańskim systemie. Proszę, abyś odsunął na bok tę opinię o mnie łatwo powziętą i to usposobienie, chociaż dla mnie bardzo życzliwe, pozostawił na boku i oddalił; a co do mnie, wierzył bardziej mnie niż komuś innemu, o ile odwzajemniasz moją sympatię. Taka jest bowiem głębia pism chrześcijańskich, że jeszcze codziennie robiłbym w nich postępy, gdybym usiłował jedynie je studiować od pierwszych lat młodości aż do sędziwej starości, dysponując ogromem wolnego czasu, z niestrudzoną zapa-

² Por. Vergilius, *Ecloga* 4, 61; w starożytności posługującej się najczęściej miesiącami księżycowymi, przyjmowano ogólnie, że kobieta nosi ciążę przez 10 miesięcy.

³ Augustyn posługuje się tu zwrotem „sollemnitare pariendi”, co rodzi konotacje z wielką wagą tego wydarzenia jako wielkiego „święta”, „uroczystości”, czy w końcu poprzez nasuwające się skojarzenie etymologiczne ze „słońcem”, jako narodziny „słońca” dla świata, a więc jako wydarzenia jedyne w swoim rodzaju. W połączeniu z tokiem całej narracji, a w szczególności z treścią rozdziału 13, wydaje się, że biskup z Hippony używa tego terminu właśnie nie przypadkowo, dla podkreślenia wyjątkowości tego faktu.

⁴ Por. opisujący te wydarzenia list 135, 2.

łem, przy ponadprzeciętnych zdolnościach⁵. Nie, żeby była w nich tak wielka trudność w dochodzeniu do rzeczy, które są konieczne do zbawienia, lecz, gdy ktoś przyjął te prawdy z wiarą, bez której nie można żyć pobożnie i w sposób prawy, to pozostaje jeszcze bardzo wiele tajemnic osłoniętych wielorakimi cieniami do zrozumienia dla tych, którzy posuwają się naprzód w ich badaniu. Tak wielka jest głębia mądrości ukryta nie tylko w słowach, w których zostały te rzeczy wyrażone, lecz również w samych rzeczach, które należy zrozumieć, że nawet najbardziej wiekowym, najzdolniejszym i tym, którzy pałają największym pragnieniem studiowania zdarza się to, co to samo Pismo Święte w pewnym miejscu podaje: „Kiedy człowiek doszedł do końca, wtedy [dopiero] zaczyna” (Syr 18, 6).

2.4. Lecz cóż stąd więcej? Należy raczej zwrócić się ku zagadnieniu, o które pytasz. Przede wszystkim chcę, abyś wiedział, że chrześcijańska nauka nie utrzymuje, jakoby Bóg tak wstąpił w ciało, w którym się narodził z Dziewicy, że skutkiem tego porzucił albo zaniechał pieczy nad kierowaniem światem, bądź przeniósł ją do tego małego ciała, jakby skondensowaną w materii. Ten pogląd jest właściwy ludziom, którzy nie są w stanie wyobrazić sobie niczego poza ciałami materialnymi; czy to tymi o konsystencji gęstszej, jak wilgoć i ziemia, czy to subtelniejszej, jak powietrze i światło; ale jednak ciałami materialnymi, z których żadne nie może być wszędzie w całości, ponieważ z powodu niezliczonej ilości części, z konieczności każdy element jest gdzie indziej, i czy ciało jest wielkie, czy bardzo małe, zajmuje przestrzeń miejsca, i to właśnie miejsce wypełnia tak, że w żadnej części tego miejsca nie jest ciało materialne w całości. I stąd możliwość kondensacji, rozrzedzania, ściągania i rozciągania, zmniejszania do drobin i powiększania do wielkich rozmiarów, stanowi zasadniczą własność ciał materialnych. Zupełnie inna jest natura duszy, niż natura ciała⁶. O ileż bardziej różna jest natura Boga, który jest Stwórcą, niż duszy i ciała! Mówi się, że Bóg nie tak wypełnia świat, jak woda albo po-

⁵ Por. Cicero, *De oratore* I 22; tę samą myśl zob. też Augustinus, *De Trinitate* XIII 9, 12, PL 42, 1023; *Enchiridion ad Laurentium* 3, 9, PL 40, 255.

⁶ W rozdziale 4 rozpoczyna się właściwa część odpowiedzi – wykładu. Początkiem argumentacji Augustyna jest skonfrontowanie tego, co materialne i tego, co duchowe. Otóż wykazanie, że dusza jest substancją duchową, polega na wykazaniu, że ona jest odrębna od ciała. Jeżeli wszystko, co istnieje odrębnie, jest substancją, wystarczy dowieść, że dusza istnieje oddzielnie od ciała, które ożywia, by wykazać, że jest substancją duchową. Ciało posiada trzy wymiary i zajmuje pewną przestrzeń. Żadna z tych własności nie jest przynależna naturze duszy, a tym bardziej Boga. Dusza więc nie jest ciałem i, zachowując proporcję, to samo również odnosi się do Boga. Zachodzi jednak wielka różnica pomiędzy tymi bytami duchowymi tzn. duszą i Bogiem, a mianowicie: „Istnieje natura zmienna stosownie do miejsca i czasu, jak na przykład ciało. Istnieje także natura zmienna, ale nie stosownie do miejsca, lecz tylko zależnie od czasu, jak dusza. Istnieje wreszcie natura, która jest niezmienna ani co do miejsca, ani co do czasu. Tą niezmienną naturą jest Bóg. To, co, jak oznajmiłem, jest w każdy sposób zmienne, nazywa się stworzeniem, to, co niezmiennie, jest Stwórcą”, por. Augustinus, *Epistula* 18, 2, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy*, Pelplin 1991, 170-171; zob. też. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, 58-68.

wietrze, czy samo światło, żeby swoją mniejszą częścią wypełniać mniejszą część świata, a większą częścią, większą część. Potrafi wszędzie być cały i nie jest ograniczany żadnym miejscem; potrafi przyjść, bez odchodzenia stamtąd, gdzie był; potrafi odejść bez opuszczania miejsca, dokąd przybył.

5. Umysł⁷ ludzki wyraża zdziwienie o tym dlatego, że tego nie rozumie, a być może i nie wierzy. Skoro umysł został wprowadzony w zadziwienie [przy analizie atrybutów Boga], niech najpierw zadziwi się nad sobą, niech sam siebie nieco uniesie – jeżeli może – ponad ciało i nad te rzeczy, które zwykle postrzega za pośrednictwem ciała. Niech sam zobaczy, czym on sam jest [tzn. umysł], który posługuje się ciałem⁸. Lecz możliwe, że nie może, ponieważ – jak ktoś mówił – „to wymaga rzeczywiście wybitnych uzdolnień, aby myśl odciągnąć od zmysłów, a myślenie odwieść od zwykłych ścieżek postępowania”⁹. Niech więc umysł podejmie badanie samych cielesnych zmysłów w sposób zupełnie inny, od zwykłej kolei postępowania, i z większą uwagą. W każdym razie jest pięć rodzajów zmysłów cielesnych, które nie mogą istnieć ani bez ciała, ani bez duszy. Z jednej bowiem strony postrzeganie jest własnością wyłącznie istoty żyjącej, gdyż ciało otrzymuje życie od duszy, z drugiej zaś, tylko i wyłącznie dzięki cielesnym narządom i jakby naczyniom i organom widzimy, słyszymy i możemy posługiwać się trzema pozostałymi zmysłami. To właśnie dusza rozumna powinna podjąć wysiłek i zanalizować zmysły ciała, nie za pomocą cielesnych zmysłów, lecz samą jedynie myślą i na drodze czystego rozumowania. Jest oczywiste, że człowiek może postrzegać, o ile żyje; żyje zaś w ciele, zanim jeden i drugi element, tzn. dusza i ciało, nie

⁷ *Mens*, umysł-myśl, jest wyższą częścią duszy rozumnej (*animus*); to ona przylega do rzeczy umysłowych i do Boga. Pierwiastek umysłowy zawiera także rozum i inteligencję. Rozum (*ratio*) jest odpowiednikiem myślenia dyskursywnego, a inteligencja (*intelligentia*, *intellectus*) oznacza władzę wyższą od rozumu (*ratio*), oznacza to, co w człowieku i w myśli (*mens*) jest najwyższego, por. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 24 i 69.

⁸ Augustyn definiując człowieka jako jedną substancję duchową, posługującą się drugą substancją-ciałem, ma wyrażać „mocno transcendentną wyższość duszy nad ciałem”. Dusza jest „witalną aktywnością” – tym tłumaczy się jej obecność w całości, w każdym organie ciała. W tej części wykładu (n. 5) biskup z Hippony usiłuje dowieść, że dusza – tu *mens* – jest zasadą życia. Otóż myśl (*mens*) pojmuje siebie jako czynność życiową wyższego porządku, ponieważ myśleć – to żyć. Wszelkie życie ma swoją zasadę, czyli duszę. Myśl więc należy do porządku duszy. Ona wie, że istnieje, żyje i poznaje. Dusza ma świadomość życia, życiem inteligencji. Wiem, że jestem, ponieważ wiem, że myślę i żyję. Augustyn mówiąc, że dusza jest „życiem” swego ciała podkreśla jej nieustanny akt „witalnej uwagi” (*intentio vitalis*). Ma to uzasadnienie w tym, że dusza jest życiem samym w sobie. Dla duszy przeżycie swego ciała to po prostu bycie w dalszym ciągu tym, czym ona w istocie jest. Ciało otrzymuje życie z zewnątrz, i kiedy jest niezdolne do otrzymania życia, przestaje być; natomiast dusza ma życie na mocy własnej natury, dlatego życia nie może w ogóle utracić. Dusza jest duchową i żywą substancją, która jest nieśmiertelna przez fakt bycia duszą, por. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 62-64; A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, 147-148.

⁹ Cicero, *Tusculanae disputationes* I 16, 38.

zostaną rozdzielone na skutek śmierci. W jaki więc sposób dusza postrzega to, co jest poza jej ciałem, skoro żyje wyłącznie we własnym ciele? Czy nie za daleko od jej ciała są gwiazdy na niebie? Czy nie widzi na niebie słońca? Czy postrzegać nie znaczy tyle, co widzieć, skoro wzrok spośród pięciu zmysłów jest doskonalszy od pozostałych? Czy i w niebie żyje, ponieważ postrzega to, co jest w niebie, a nie może być postrzegana tam, gdzie nie ma życia? Czy postrzega również, kiedy nie żyje, ponieważ, chociaż żyje tylko we własnym ciele, jej postrzeganie dotyczy także tych miejsc, które obejmują to, co istnieje poza jej ciałem, a z czym [dusza] ma kontakt wzrokowy? Czy zauważasz, jakie to jest tajemnicze, choć dotyczy zmysłu tak łatwego do obserwacji, który zwie się wzrokiem? Zwróć także uwagę na słuch, bowiem i on też się rozprzestrzenia w jakiś sposób na zewnątrz ciała. Dlaczego zatem mówimy: „Na zewnątrz huczy” jeżeli byśmy nie postrzegali, gdzie huczy? Wynika z tego, że i w tym przypadku żyjemy poza ciałem. Czy możemy postrzegać i tam, gdzie nie żyjemy, mimo że postrzeganie zmysłowe nie może istnieć bez życia?

6. Pozostałe trzy zmysły są źródłem postrzegania przez kontakt bezpośredni, chociaż w odniesieniu do powonienia mogą się rodzić pewne wątpliwości. W przypadku smaku i dotyku nie ma żadnej wątpliwości, ponieważ to, co smakujemy i dotykamy, odczuwamy nie gdzie indziej, jak tylko we własnym ciele. Dlatego te trzy zmysły powinny być wykluczone z naszych rozważań. Wzrok i słuch¹⁰ dostarczają przedziwnego pola do dyskusji: w jaki bowiem sposób dusza postrzega tam, gdzie nie żyje, albo – w jaki sposób żyje tam, gdzie jej nie ma. Istnieje bowiem tylko w swoim ciele; postrzega¹¹ zaś również poza

¹⁰ Po ustaleniu, że dusza jest substancją duchową, ożywiającą ciało, Augustyn przechodzi w tym rozdziale do analizy funkcji duszy, tzn. poznania, a konkretnie poznania zmysłowego. Otóż z faktu, że na substancję wyższą nie może oddziaływać substancja niższa, wynika, że ciało nie może oddziaływać na duszę. Na podstawie lektury *De quantitate animae* 23, 41 i 25, 48, możemy wnioskować, że wrażenia zmysłowe nie są namiętnościami, których doznaje dusza, lecz są one jedynie jej aktami. Ciało ludzkie doznając działań wywieranych na jego narządy zmysłowe przez inne ciała, skutkuje natężeniem „witalnej uwagi” (*intentio vitalis*) duszy na wszystkie zmiany czy cielesne modyfikacje w swoim ciele. Kiedy dusza uświadomi sobie którąś z tych modyfikacji, natychmiast tworzy z własnej substancji jedną z duchowych projekcji, czyli wrażeń zmysłowych. A więc wszystko, co jest w ciele, przychodzi doń z duszy, a wszystko, co jest w duszy, przychodzi do niej z wewnątrz. Wewnętrzną strukturę wrażeń zmysłowych ilustruje doskonale podany w rozdz. 7 przykład dotyczący słyszenia. Każde wrażenie zmysłowe jest odpowiedzią duszy na ruch cielesny, mający jakiś okres trwania i podlegający prawu liczbowemu. By usłyszeć wielosylabowe słowo, muszę zapamiętać pierwszą sylabę, choć słyszę już ostatnią. Fakt ten daje się wytłumaczyć obecnością we wszystkich wrażeniach zmysłowych pamięci. Bez tego jednego z najczystszych aktów duchowości, wszystko, co dzieje się w materii, stałoby się nicością tuż po swoim powstaniu. Pamięć więc nawet w najprostszym wrażeniu zmysłowym wybawia materię od wielości i czasu, por. *De musica* VI 2-9; Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 77-79; tenże, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, 72-73; Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 157-158.

¹¹ Augustyn posługuje się tu terminem „sentit”, ale z toku wywodu widać, że chodzi o to, co dziś nazywamy „percepcją”.

swoim ciałem. Tam mianowicie postrzega, gdzie widzi, ponieważ i widzenie jest postrzeganiem; tam postrzega, gdzie słyszy, ponieważ i słyszenie jest postrzeganiem. Albo więc i tam żyje, a przez to również tam jest, albo postrzega i tam, gdzie nie żyje; albo żyje i tam, gdzie jej nie ma. To wszystko jest dziwne, ale żadnej z tych ewentualności nie można zaaprobować bez popadnięcia w pewien jakby absurd, choć mówimy tylko o zmyśle, który jest śmiertelny. Czymże więc jest dusza sama w sobie poza zmysłami ciała, to znaczy w rozumieniu, w jakim ona sama siebie rozważa¹² jako fenomen? Dusza bowiem nie formułuje sądu o samych zmysłach ciała, na podstawie zmysłu cielesnego. Uważamy, że zostaje nam przekazane coś niewiarygodnego o wszechmocy Bożej, gdy się mówi, że Słowo Boże, przez które wszystko się stało, tak przyjęło ciało z Dziewicy i objawiło się śmiertelnym zmysłem, że nie zniszczyło swojej nieśmiertelności, że nie zmieniło wieczności, że nie umniejszyło swej mocy, że nie porzuciło kierowania światem, że nie odeszło od łona Ojca, to znaczy od tajemnicy, przez którą z Nim i w Nim jest.

7. Słowo¹³ Boże, przez które wszystko się stało, powinienś rozumieć tak, aby nie myśleć, że coś z niego przeminęło i z przyszłości staje się przeszłością.

¹² Ponieważ dusza jest przyczyną swych wrażeń, to tym bardziej jest przyczyną swego poznania intelektualnego. W pełni racjonalne poznanie jest poznaniem prawdziwym. Prawda jest konieczna, tzn. wydając jakiś prawdziwy sąd, nie stwierdzamy, że tak jest, lecz że inaczej być nie może. Skoro więc jest konieczna, to jest niezmienna. A jeżeli niezmienna, to wieczna, ponieważ to, co nie może być inne, czyli nie może się zmienić, nie może również przestać być. I tu dochodzimy do sedna doktryny Augustyna, ponieważ jedynym sposobem wyjaśnienia istnienia niezmiennych prawd w umyśle ludzkim, jest zgoda na to, że umysł nasz wydając prawdziwy sąd, zawsze jest w kontakcie z tym, co „wieczne” i „niezmienne”. A „wieczne” i „niezmienne” to tyle, co Bóg. Istnienie więc niezmiennych prawd w umyśle zmiennym jest dowodem na istnienie Boga. Z tego wynika, że istnienie Boga i jego światła, jest warunkiem koniecznym istnienia prawdziwego poznania, stąd właśnie „augustyńska nauka Bożego oświecenia”. Doskonale ten tok rozumowania puentuje wypowiedź Augustyna w traktacie *De magistro* 12, 38 (tłum. J. Modrzejewski: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, III, *O nauczycielu*, Warszawa 1953, 62-63): „Natomiast w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem [...]. A ten kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku (*in interiore homine*). On jest niezmienną Mocą Bożą i odwieczną Mądrością”; por. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 98-100; Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 170.

¹³ W dalszym toku wywodu Augustyn kontynuując zagadnienie poznania przywołuje św. Jana, który mówi o stwórczej roli Słowa (J 1, 3) i dalej –wprawdzie już nie wprost – o świetle dla oczu ludzi (J 1, 9). Słowo więc w tym kontekście jest żywą i wieczną myślą Ojca, jest jego samowiedzą i doskonałym podobieństwem i obrazem. Z faktu tego Podobieństwa i bycia wzorem dla wszystkich pomniejszych podobieństw, czyli dla wszystkiego, co jest lub może być (J 1, 3) wynika, że Słowo zawiera w sobie albo raczej wręcz Ono jest wszystkimi intelektualnie poznawalnymi wzorami dla wszystkiego, co jest zdolne do istnienia, czyli zachodzi tożsamość pomiędzy Słowem a Boskimi Ideami. Te Boskie Idee są również samą Boską Mądrością, która „sięga możnie od najwyższych krańców stworzenia rozumnego, aż po najniższe rejony stworzenia materialnego, i która kieruje wszystkim z dobrocią” (Mdr 8, 1), jak pisze Augustyn w rozdz. 12 tego listu (*Epistula* 137, 12, NBA

Trwa tak jak jest, i wszędzie jest całe. Przybywa zaś, gdy się ukazuje, a odchodzi, gdy jest ukryte. Jest jednak obecne, czy to ukryte, czy widoczne, tak jak światło jest obecne zarówno dla oczu tego, kto widzi jak i ślepego. Lecz dla widzącego jest obecne, dla ślepego jest nieobecne. Podobnie i dźwięk jest obecny dla uszu, które słyszą, jest obecny także dla głuchych; dla pierwszych jest słyszalny, dla drugich niesłyszalny. Jeszcze coś dziwniejszego niż to, zdarza się z naszymi głosami i słowami, które wydajemy, a które faktycznie w lot przemijają. Gdy bowiem mówimy, nie ma miejsca dla drugiej sylaby, jeśli pierwsza nie przestała brzmieć; niemniej jednak, jeśli byłby choćby jeden słuchacz, to słyszy w całości to wszystko, co mówimy; jeśliby zaś było dwóch, również obaj słyszeliby jednakowo to, co w całości jest słyszalne przez pojedyncze osoby; a jeźliby słuchał w milczeniu tłum, to nie zmniejszaliby między sobą częstotkami dźwięków, jak pożywienia, lecz wszystko, co brzmi, w całości brzmi dla wszystkich, dla każdego z osobna. Czy już nie to jest bardziej niewiarygodne, że słowo ludzkie, mimo iż przemija, oddziałuje na uszy, a Słowo Boże, które trwa, nie miałoby realizować się w rzeczach, i jak tamto jest równocześnie słyszane w całości także przez poszczególne jednostki, tak i to jest równocześnie obecne w całości wszędzie?

8. Dlatego nie należy się obawiać ciała niemowlęcia, żeby nie wydawało się, że w nim tak wielki Bóg dozna ograniczeń. Bowiem nie dzięki ogromnym rozmiarom, lecz dzięki mocy Bóg jest wielki, który dał lepszy zmysł przewidywania raczej mrówkom i pszczołom niż osłom i wielbłądom; który z bardzo małego ziarna stwarza tak wielkie drzewo figowe, podczas gdy z o wiele większych ziaren rodzi się wiele daleko mniejszych; który ubogacił tak małą żrenicę mocą, że w oka mgnieniu ogarnia wzrokiem prawie pół nieba; który z jednego punktu i jakby środka mózgu wyprowadza wszystkie zmysły w pięciopięciu kierunkach; który dzięki sercu, tak małemu organowi ciała, rozprowadza życiodajny ruch po całym ciele: przez takie i tym podobne rzeczy w tajemniczy sposób wyprowadza wielkie rzeczy z tego, co jest bardzo małe: który nie jest mały w małych rzeczach. Ta sama wielkość jego mocy, która nie odczuwa żadnych ograniczeń w tym, co ograniczone, uczyniła płodnym dziewicze łono, nie od zewnątrz, lecz od wewnątrz; ta sama [moc] dołączyła do niego duszę rozumną, a poprzez nią również ciało ludzkie, i w ogóle całego człowieka, aby zmienić go na lepsze, ale przez to sama pod żadnym względem nie została zmieniona na gorsze; przyjmując godnie od niego miano człowieczeństwa i udzielając mu łaskawie miano boskości. Ta sama moc wyprowadziła członki dziecięcia przez nienaruszone łono matki dziewicy, a potem wprowadziła członki młodzieńca (*per clausa ostia membra iuvenis introduxit*)¹⁴

22, 156). A więc, Słowo jest światłością świata w sensie jego poznawalności, porządku i piękna, por. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 69.

¹⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* XI 9, 11, CCL 27, 199: „in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua”, gdzie *virtute*, *sapientia*, *veritate*, są określeniami czy ekwiwalentami *Filio*. Fraza

przez drzwi zamknięte (J 20, 26). Jeżeli teraz żąda się tu uzasadnienia, to nie będzie to już dziwne; jeżeli domaga się podobnego przykładu, to nie będzie to już czymś unikatowym. Przyznajmy, że Bóg może dokonać czegoś, czego my nie możemy zrozumieć. W takich przypadkach całe wyjaśnienie zaistniałego faktu spoczywa w mocy Sprawcy.

3.9. Już samo to, że sypia, karmi się pożywieniem i doświadcza wszystkich ludzkich uczuć, przekonuje ludzi o Jego naturze człowieka, którego nie zniszczył, lecz przyjął. Takie są bowiem fakty. A jednak pewni heretycy – poprzez przewrotne wyrażanie podziwu i wychwalanie Jego mocy – nie chcieli uznać w Nim natury ludzkiej, gdzie jest źródło wszelkiej łaski, przez którą On zbawia w Niego wierzących, a ponieważ posiada nieogarnione skarby mądrości i umiejętności, napełnia wiarą umysły, które doprowadza do wiecznej kontemplacji niezmienniej prawdy¹⁵. Co by było, jeśliby Wszechmogący stworzył człowieka w całości ukształtowanego, nie z łona matki, lecz niespodziewanie wprowadziłby go przed nasze oczy? Co, jeśliby go nie zmieniał w różnych okresach życia od dzieciństwa do młodości, i jeśliby on nie przyjmował pożywienia, ani nie sypiał? Czy może nie potwierdziłby tej błędnej opinii i nie wierzyłby, że przyjął prawdziwego człowieka, a gdy wszystko czyni cudownie, nie wyeliminowałby tego, co uczynił wcześniej z miłosierdzia? Teraz zaś pojawił się między Bogiem a ludźmi jako Pośrednik, aby łącząc w jedno osoby obydwie natury, wywyższył to, co zwykle, przez niezwykle, a to co niezwykle, umniejszył przez zwykłe.

„per inviolatae matris virginea viscera” jest cytowana również w dziele *Quodvultdeusa Liber promissionum* II 82, 17 (ed. R. Braun, Paris 1964, 480), w odniesieniu do prorocтва o dziewictwie Maryi *post partum*, zapowiedzianym przez proroka Ezechiela (44, 2), ale z wariantem: „Solus enim Christus dominus, ut ait beatae memoriae Augustinus episcopus, per inviolata matris virginea viscera”.

¹⁵ To zdanie wskazuje na ostateczny cel człowieka według Augustyna, czyli oglądanie odkrytej prawdy. Ten odsłonięty tu cel życia ludzkiego zdaje się dobrze korelować z porządkiem wykładu Doktora Łaski w tym liście, tzn. kolejności od definicji duszy, poprzez analizę jej funkcji poznawczych do prawdy zawartej w Piśmie Świętym, oraz z jego nauką o stopniach życia duszy, przedstawioną w *De quantitate animae* (33, 70-76) i w *De doctrina christiana* (II 7, 9-11). W tym pierwszym dziele Augustyn wyróżnia siedem stopni życia duszy: pierwszy stopień stanowi życie duszy jako tej, która organizuje ciało, czyli występuje jako forma życia wegetatywnego; drugi stopień jest etapem życia sensoryjnego, czyli życia na poziomie wrażeń zmysłowych; trzeci stopień stanowi domenę człowieka jako istoty rozumnej i wiąże się z jego działalnością poznawczą w nauce i twórczą w dziedzinie sztuk; na czwartym stopniu dusza uświadomiwszy sobie marność dóbr zależnych od porządku materialnego, wykonuje pracę, by otworzyć się na działanie światła Bożego; na tym etapie następuje sprzęgnięcie bojaźni Bożej i pobożności wyrażającej się poddaniem Pismu Świętemu z otwarciem na łaskę dla zrozumienia prawdy objawionej; piąty stopień polega na utrzymaniu się w stanie czystości, który dusza osiągnęła na stopniu czwartym; na szóstym stopniu dusza kieruje wzrok ku Bogu i tu „jest to spojrzenie najdoskonalsze, najbardziej szlachetne i najbardziej prawe” (*De quantitate animae* 33, 75, PL 32, 1055, tłum. D. Turkowska, w: *Dialogi filozoficzne*, II, Warszawa 1953, 185); na stopniu siódmym dusza oddaje się kontemplowaniu najwyższej prawdy czyli mądrości, por. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 160-163; Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 162-166.

10. A jakichże przedziwnych rzeczy nie dokonuje Bóg we wszystkich poruszeniach stworzonej natury, które jednak powszednieją na skutek codziennego z nimi przebywania? Nad ilu wreszcie powszednimi rzeczami przechodzi się do porządku bez zwracania uwagi, które przy dogłębnej analizie budzą zdumienie? Taką na przykład jest moc nasion. Któż może zrozumieć i wyrazić słowami, jaką zawierają energię, jaką żywotność, jaka skuteczność, jaką ukrytą moc i ile wielkich rzeczy mogą dokonać w swej małości? On zatem, który stwarza nasiona bez nasion, uczynił się człowiekiem bez nasienia. On, który bez żadnej zmiany w sobie przez zmianę spleta porządek stuleci, zachował w swoim ciele porządek czasu¹⁶ i okresy wieków życia. Stworzył bowiem w czasie to, co zaczyna się rozwijać z upływem czasu. Słowo zaś na początku, przez które wszystko się stało, wybrało czas, w którym przyjęło ciało, nie poddało się jednak czasowi, aby obrócić się w ciało, bo człowiek przyszedł do Boga, a Bóg nie odszedł od siebie.

11. Niektórzy domagają się natarczywie, aby przedstawić im dowód, w jaki sposób Bóg mieszał się z człowiekiem, że stał się jedną osobą Chrystusa, (choćby wydarzyło się to z konieczności tylko jeden jedyny raz), jak gdyby sami mogli dostarczyć wyjaśnienia sprawy, która codziennie ma miejsce, w jaki sposób dusza miesza się z ciałem¹⁷, w wyniku czego powstaje jedna osoba ludzka. Jak bowiem w jedności osoby dusza łączy się z ciałem, żeby powstał człowiek, tak w jedności osoby Bóg łączy się z człowiekiem, aby był Chrystus. W tamtej zatem osobie jest mieszanina duszy i ciała, w tej zaś jest mieszanina¹⁸ Boga i człowieka. Niech jednak słuchacz [Woluzjan] zechce tu abstrahować od własności ciał materialnych, w przypadku których dwa płyną

¹⁶ W oryginale: „Ille in suo corpore numeros temporum [...] servavit”. Wydaje się, że św. Augustyn chce tu podkreślić, iż Chrystus narodził się w określonym punkcie czasu.

¹⁷ Wyjaśnienia natury zjednoczenia duszy z ciałem dostarczają pojęcia o Bogu. Otóż metafizyczną przyczyną zjednoczenia duszy z ciałem według Augustyna jest fakt, że dusza powinna być pośrednikiem między ciałem, które ożywia, a Ideami Boga, które je ożywiają. Z faktu duchowej natury i duszy i boskich idei nie zachodzi między nimi taka różnica, jak pomiędzy duchowymi boskimi ideami a ciałem, które ze swej natury nie jest zdolne do uczestnictwa bezpośredniego w naturze idei. Konieczny jest pośrednik, i jest nim dusza. Dusza organizuje ciało od strony jego porządku, system zaś organizacji otrzymuje od boskich idei, por. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 63.

¹⁸ W tym miejscu Augustyn przeprowadza analogię między relacją duszy do ciała w człowieku, i w Chrystusie – człowieka do Boga, posługując się terminem *mixtura*. Ta analogia zaś dotyczy pośrednictwa duszy w uczestnictwie Słowa w Ciele. Ta myśl, w zestawieniu z fragmentem rozdz. 12, gdzie zostaje skonfrontowana obecność natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie, dowodzi, że znajdujemy u Doktora Łaski to, co w późniejszej teologii nazwano *communicatio idiomatum* – wymianą przymiotów. W tej kwestii Augustyn skoncentrował swą uwagę na tekście listu do Tymoteusza (1Tm 2, 5): „[...] Iesum Christum, mediatorem Dei et hominem, aequalem Patri secundum divinitatem, minorem autem Patre secundum carnem”. Dalej przeciwstawia niezmiennność i nieśmiertelność – wieczność Boga, ludzkiej zmienności i śmiertelności, czyli ludzkiej słabości, tzn. samej naturze człowieka. Jedność podmiotu czyli Syna Bożego, który jest Synem Człowieczym, pozwala ich rozróżnić, ale nie podzielić. Ta jedność, określona w tym liście „jednością osoby obydwu natur”

zwykle tak się mieszają, że żaden z nich nie zachowuje swej integralności, choć nawet i wśród ciał materialnych światło mimo zmieszania z powietrzem pozostaje niezmienione. Osoba więc człowieka jest mieszaniną duszy i ciała, osoba zaś Chrystusa jest mieszaniną Boga i człowieka. Gdy bowiem Słowo Boże zmieszało się z duszą mającą ciało, przyjęło jednocześnie i duszę i ciało. Tamto dzieje się codziennie przy prokreacji ludzi, to zaś stało się jeden raz dla wybawienia ludzi. Łatwiej jednak jest uwierzyć w pomieszanie dwóch niematerialnych elementów niż jednego materialnego, a drugiego niematerialnego. Jeżeli bowiem dusza nie myli się co do swojej natury, świadoma, że jest niematerialna, to o wiele bardziej niematerialne jest Słowo Boże, a przez to bardziej wiarygodne powinno być zmieszanie Słowa i duszy niż zmieszanie duszy i ciała. Tego doświadczamy w nas samych, w tamto w Chrystusie zobligowani jesteśmy wierzyć. Gdyby zaś dla nas miało być przedmiotem wiary na równi i jedno i drugie, mimo że nie doświadczaliśmy tego, to w którą z tych ewentualności szybciej moglibyśmy uwierzyć? Jakże moglibyśmy nie przyznać, że łatwiej mogą się mieszać dwa elementy niematerialne niż jeden niematerialny a drugi materialny? O ile jednak nie jest niewłaściwym dopuszczanie na to nazwy zmieszania lub mieszanki, z uwagi na zwyczajowe odniesienie tych terminów do rzeczy materialnych, o tyle mają się one całkowicie inaczej i inaczej powstały.

12. Słowo więc Boże i tenże Syn Boży, współwieczny Ojcu, i ta sama Moc i Mądrość Boża (1Kor 1, 24), sięgająca z mocą i kierująca wszystkim z dobrocią (Mdr 8, 1), od najwyższych krańców stworzenia rozumnego aż po najniższe rejony stworzenia materialnego, obecna jawnie i ukrycie, nigdzie nie ograniczona, nigdzie nie podzielona, nigdzie nie rozszerzona, lecz bez rozmiarów wszędzie cała, w zupełnie inny sposób niż ten, w jaki jest obecna w stworzeniach, przyjęła człowieka i stała się dla niego jednym Jezusem Chrystusem, Pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem, równym Ojcu pod względem bóstwa, mniejszym od Ojca ze względu na ciało (1Tm 2, 5), to znaczy na ludzką naturę. Niezmiennie nieśmiertelny ze względu na równe bóstwo z Ojcem, a równocześnie tenże sam podlegający zmianie i śmiertelny ze względu na znaną nam słabość uczestnictwa w naturze ludzkiej. W tym Chrystusie, w czasie, który On sam uznał za najbardziej odpowiedni, i o którym przed wiekami zdecydował, przyszedł do ludzi z nauką i pomocą dla uzyskania przez nich zbawienia wiecznego. Naukę tę, że to, co tu [na ziemi] wcześniej z pożytkiem zostało prawdziwego powiedziane, nie tylko przez świętych proroków, którzy głosili tylko prawdę, ale również przez filozofów i samych poetów¹⁹ oraz innych autorów jakiegokolwiek literatury – któż mógłby

(137, 9: *in unitate personae copulans utramque naturam*), jest właśnie podstawą tzw. *communicatio idiomatum*, por. Eborowicz, *Wstęp*, s. 96.

¹⁹ Analogiczną wypowiedź Augustyna znajdujemy w komentarzu do listu św. Pawła do Rzymian (*Expositio ad Romanos inchoata* 3, 2, CSEL 84, 147-148), gdzie jest napisane: „Jeżeli z narodu

wątpić, ileż oni namieszali rzeczy prawdziwych z fałszywymi – miał potwierdzić Jego autorytet, ukazany w ciele ze względu na tych, którzy nie mogli owych spraw w najgłębszej prawdzie dostrzec i zrozumieć. Tą prawdą, zanim jeszcze przyjął człowieczeństwo, był On sam dla wszystkich, którzy mogli w niej uczestniczyć. Przekonał o tym zbawczo, zwłaszcza przez przykład swojego Wcielenia, ponieważ ludzie w większości z tęsknoty za tym, co boskie, uważają, że powinni zbliżyć się do Boga przez moce niebieskie, które bardziej przez pychę niż pobożność uznają za bogów, oraz przez przeróżne kultury tego, co bezbożne, nie święte i bluźniercze. Na skutek tego, poprzez powinowactwo w pysze poddają się władzy demonów zamiast świętych aniołów. Aż raczył przyjąć naturę człowieka i z nim się zjednoczyć w taki sposób, że cały człowiek z Nim się złączył tak, jak ciało jest złączone z duszą (wyjawszy jedynie implikujący zmienność rozwój, któremu Bóg nie podlega, a który dostrzegamy w przypadku ciała i duszy), aby ludzie zrozumieli, że najbliższej ludzkiej pobożności jest Bóg, do którego zmierzali niby oddalonego poprzez pośrednie moce. Nikt nie jest w stanie pokonać zgubnych żądz bez wsparcia łaski wiary, która pochodzi od Niego; jeśli zaś nie zdołał pokonać pozostałości tych żądz, to nie może być oczyszczony bez tego wsparcia przez miłosne odpuśczenie win. Co natomiast dotyczy jego nauki, to jakież teraz ostatni idiota, albo nawet najgłupsza kobietka nie wierzy w nieśmiertelność duszy i przyszłe życie po śmierci? Gdy ten problem niegdyś, jako pierwszy wśród Greków rozważał Ferekydes z Syros²⁰, skłonił poruszonego nowością tego zagadnienia Pitagorasa z Samos²¹ do rezygnacji z bycia atletą na rzecz zostania filozofem. Teraz więc, o czym mówił Maro, a wszyscy widzimy, wszędzie rodzi się asy-

żydowskiego byli prorocy, przez których jest poświadczane, że Ewangelia, dzięki wierze w którą wierzący zostają usprawiedliwieni, była zapowiedziana przedtem [...]. Byli bowiem i nie Jego prorocy, u których znajdują się również pewne zapowiedzi, jakie ogłosiły usłyszane wiadomości o Chrystusie, jak to jest mowa także o Sybilli, w co niełatwo bym uwierzył, gdyby właśnie najznakomitszy z poetów w języku rzymskim, zanim miał mówić o odnowieniu wieku o tym, co zdaje się dostatecznie odnosić i pasować do królestwa naszego Pana, Jezusa Chrystusa, nie umieścił najpierw tego wiersza mówiąc: «Oto ostatni się czas kumejskiej pieśni pojawił». Nikt zaś nie będzie wątpił, że jest to jednak kumejska pieśń sybillińska. Apostoł więc wie, że te świadectwa prawdy znajdują się w księgach pogańskich» (tłum. H. Wójtowicz, w tegoż: *Zapowiedź przyścia Zbawiciela w IV eklodze Wergiliusza*, VoxP 20:2000, t. 38-39, 16).

²⁰ Ferekydes z Syros, filozof grecki żyjący ok. poł. VI w. prz. Chr. związany z ruchem orfickim i uważany za nauczyciela Pitagorasa. Jeden z pierwszych prozaików greckich, autor dzieła *Heptamychos* (*O siedmiu jamach*), traktującego o pochodzeniu bogów, świata i ludzi, por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, 68; Cicero, *Tusculanae disputationes* I 16, 38.

²¹ Pitagoras z Samos, filozof i matematyk grecki z VI w. prz. Chr., założyciel szkoły pitagorej-skiej. W okresie wojen perskich przeniósł się z Samos do południowej Italii i w mieście Krotonie założył związek zwany pitagorejskim, rodzaj bractwa religijnego w oparciu o misteria orfickie. Głosił naukę o wędrówce dusz i potrzebę oczyszczenia poprzez ascezę, misteria i naukę. Związek pitagorejski stał się ośrodkiem badań naukowych w zakresie filozofii, zwłaszcza w dziedzinie matematyki, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 1994, 105-106.

ryjski balsam²². Co zaś odnosi się do wsparcia łaski, która jest w Chrystusie, on sam jest wszędzie:

„pod jego wodzą wszelkie ślady naszych zbrodni, jeśli jeszcze pozostały, stracą znaczenie i uwolnią świat od wszelkiej trwogi”²³.

4.13. „Lecz – twierdzą – nie ma żadnych przekonujących dowodów i wyjątkowych oznak tak wielkiego majestatu, ponieważ wyrzucanie złych duchów, uzdrawianie chorych, przywracanie życia zmarłym, jeśli się uwzględni, że czynili to i inni ludzie, to jak dla Boga są to sprawy zbyt małe”. I my przyznajemy, że prorocy czynili podobne cuda. Wśród tych znaków, czy jest większy niż ten, że zmarli na powrót ożywają? Ale czynił to i Eliaz (1Krl 17, 22) i Elizeusz (2Krl 4, 35). Co się zaś dotyczy cudów magów, czy oni również ożywiali zmarłych, mogliby prawdopodobnie wiedzieć ci, którzy nie poprzez oskarżenie, ale przez wychwalanie usiłują dowieść winy Apulejuszowi²⁴, a który broni się bardzo obszernie przed zarzutem stosowania sztuk magicznych. Czytamy, że magowie egipscy, wysoce biegli w tych sztukach, zostali pokonani przez sługę Bożego Mojżesza, ponieważ, kiedy oni czynili pewne cuda niegodziwymi sztuczkami, on po prostu wezwawszy Boga obalił wszystkie ich knowania (Wj 7, 6-12). Ale i sam Mojżesz i pozostali prorocy najwiarogodniej prorokowali o Chrystusie Panu i oddawali Mu wielką cześć; oni Go przepowiadali nie jako równego sobie, ani nie jako wyższego od siebie z racji czynionych cudów, lecz wprost jako Boga, Pana wszystkiego i uczynionego człowiekiem ze względu na ludzi, który ma przyjść. On dlatego i sam chciał czynić takie cuda, aby się nie wydawało nonsensem, że tego co uczynił przez proroków, sam osobiście nie uczynił. Winien był jednak uczynić coś szczególnego i właściwego sobie: narodzić się z dziewicy, powstać z martwych i wstąpić do nieba. Nie rozumiem takiego, który uważa, że jest to za mało dla Boga i oczekuje czegoś więcej²⁵.

14. Uważam, że takie właśnie cuda są wymagane, jakie przyjmując naturę ludzką powinien był czynić. Albowiem „na początku było Słowo i Słowo było

²² Por. Maro = Vergilius, *Ecloga* IV 25; Ovidius, *Epistulae ex Ponto* I 9, 52. Amom asyryjski – roślina z Malabaru i Armenii o aromatycznych korzeniach i nasionach, z którego owoców przygotowywano cenny balsam.

²³ Vergilius, *Ecloga* IV 13-14.

²⁴ Apuleius Lucius (125-170) z Madaury w Numidii, rzymski pisarz, retor i filozof. Miejsce w literaturze światowej zapewniły mu *Metamorfozy* – romans obyczajowy w części fantastyczno-romantyczny, w części realistyczno-satyryczno-komiczny, znany również pod tytułem *Złoty Osioł*. Oskarżony o stosowanie praktyk magicznych dla pozyskania żony z dużym majątkiem, miał proces i został uniewinniony w r. 158. W tym samym roku przybył do Kartaginy, gdzie zdobył sobie sławę jako filozof, retor i poeta. Śladem tego wydarzenia jest najważniejsza z mów Apulejusza tj. *Apologia*, czyli w obronie własnej księga o magii (*Apologia sive pro se de magia liber*), w której broni się przeciw oskarżeniu, jakoby był niebezpiecznym dla otoczenia magiem, por. *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa 1990.

²⁵ Por. Ioannes Cassianus, *De incarnatione Domini contra Nestorium* VII 27, CSEL 17, 386.

u Boga i Bogiem było Słowo i przez Nie wszystko się stało” (J 1, 1). Czyż przyjąwszy naturę ludzką miał stworzyć inny świat, abyśmy uwierzyli, że On jest tym, przez którego świat został stworzony? Ale ani większy świat, ani temu równy, w tym świecie nie mógłby zaistnieć. A jeśliby nawet stworzył mniejszy od tego, to również tak samo zostałoby to uznane za zbyt mało, ponieważ nie było potrzeby, aby stwarzał nowy świat, lub w tym świecie czynił nowe rzeczy. Człowiek bowiem narodzony z dziewicy i wskrzeszony z martwych do wiecznego życia, oraz wyniesiony ponad niebiosy, jest chyba większym dziełem aniżeli świat. Być może odpowiedzią tutaj, iż nie wierzą, że to miało miejsce. Co więc można było uczynić dla ludzi, którzy gardzą tym, co jest bardzo małe, a nie wierzą w to, co większe? Dlaczego wierzy się w przywrócenie życia zmarłym, bo uczynili to inni, a jest to rzecz zbyt mała, by wierzyć Bogu? Własne ciało zrodzone z dziewicy i podniesione ze śmierci do życia wiecznego w niebie, dlatego nie zasługuje na wiarę, bo nikt tego dotąd nie uczynił, a jest to właściwe tylko dla Boga. I dlatego „każdy to, co dla siebie uważa za łatwe i nie do zrobienia, lecz do zrozumienia, przyjmuje spokojnie, a to, co jest ponad to, uważa za zmyślane i fałszywe”²⁶. Zaklinam cię, nie chciej być im podobny.

15. Dość szeroko się o tym mówi, a wszelkie zawile punkty tych podstawowych zagadnień, dokładnie są badane, dyskutowane i szeroko komentowane, lecz wiara daje dostęp do ich zrozumienia, a niewiara go zamyka. Bo kogóż by nie skłonił do wiary taki właśnie przedziwny od początku porządek dziejów i takie zespolenie epok czasów, w którym minione wydarzenia uwiarygodniają współczesne i potwierdzają to, co wcześniejsze na podstawie tego, co późniejsze, a w oparciu o to, co współczesne, uwiarygodniają to, co dawne? Zostaje oto wybrany jeden ze szczepu Chaldejczyków, obdarzony niezwykle wiarą (Rdz 12, 2)²⁷, któremu zostały objawione boskie obietnice, które miały się spełnić w czasach ostatecznych, po wielu wiekach, i zostaje zapowiedziane, że w jego nasieniu wszystkie ludy otrzymają błogosławieństwo. Ten to wybraniec, który czcił jednego, prawdziwego Boga, Stwórcę całego wszechświata, chociaż był stary, płodzi syna z żony, którą bezpłodność i późny wiek pozbawiły już zupełnie nadziei rodzenia (Rdz 21, 2). Rozkrzewia się z niego niezliczony naród, pomnożony jeszcze w Egipcie, dokąd plan Boży realizujący Boże obietnice przeniósł jego potomstwo ze wschodu. Ten to potężny naród zostaje następnie wyprowadzony z niewoli egipskiej, dzięki budzącym strach znakom i cudom (Wj 13,17); po rozproszeniu bezbożnych ludów, zostaje przeprowadzony do Ziemi obiecanej, a tam osiedlony, zostaje podniesiony do rangi królestwa. On to następnie dopuszczając się wielu grzechów i obrażając nader często zuchwałymi bluźnierstwami prawdziwego Boga, który wyświadczył mu tyle dobrodziejstw, dotkliwie doświadczany różnymi

²⁶ Sallustius Crispus, *De coniuratione Catilinae* 3, 2.

²⁷ Chodzi o Abrahama.

kłękami i pocieszany dobrodziejstwami, doprowadzony zostaje aż do czasów wcielenia i objawienia Chrystusa²⁸. Tego Chrystusa, Słowa i Syna Bożego, który miał umrzeć, zmartwychwstać i wstąpić do nieba; który miał pojąć swym przepiętnym imieniem poświęcone sobie ludy spośród wszystkich narodów; w którym obiecano było odpuszczenie grzechów i wieczne zbawienie dla wszystkich wierzących z tegoż ludu; zapowiadały to obietnice, wszystkie proroctwa, godności kapłańskie, ofiary, świątynia i w ogóle wszystkie święte ceremonie tego ludu.

16. I oto przychodzi Chrystus: w jego narodzeniu, życiu, czynach, słowach, męce, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu wypełniają się wszystkie zapowiedzi proroków (Mt 1, 25)²⁹. On posyła Ducha Świętego, napęłnia Nim wiernych zgromadzonych w jednym domu (Dz 2, 2), którzy oczekują w modlitewnym pragnieniu tej właśnie obietnicy. Napęlnieni zaś Duchem Świętym, zaczynają nagle mówić językami wszystkich ludów, z wiarą ganią ich błędy, przepowiadają zbawienną prawdę, zachęcają do pokuty za minione grzeszne życie, oraz obiecują za sprawą łaski Bożej przebaczenie. Przepowiadaniu miłości Boga i prawdziwej religii towarzyszą stosowne znaki i cuda. Zostaje jednak wzniecone przeciw nim wrogie szaleństwo niewiary, ale znoszą zapowiedziane próby³⁰, pokładają nadzieję w obietnicach i uczą tego, co im zostało zlecone. Mali pod względem ilości rozsiewają się po świecie, nawracają z niewiarogodną łatwością ludy, powiększają się liczebnie wśród nieprzyjaciół, wzrastają dzięki prześladowaniom, wśród trudności i utrapień rozprzestrzeniają się aż po krańce świata. Z niedoświadczonych, pogardzanych i z nielicznych stają się oświeceni, otoczeni czcią i mnodzy. W jarzmo Chrystusa poddają najślawniejsze genjusze, najwybitniejsze talenty sztuki wymowy i przedziwne kunszty ludzi inteligentnych, wymownych i uczonych: nawracają ich na przepowiadaną drogę pobożności i zbawienia. W następujących po sobie okresach pomyślności i niepomyślności ćwiczą się w cierpliwości i wstrzeźliwości; kiedy świat się u swego kresu chwieje, a ostatni wiek zapowiada nieszczęścia, które wyczerpują jego siły, oni z jeszcze większą ufnością – ponieważ zapowiedziano to w proroctwach – oczekują wiecznej szczęśliwości w niebieskiej ojczyźnie. Wśród tego wszystkiego niewiara bezbożnych narodów wznieca groźną

²⁸ *Epistula* 137, 15, NBA 22, 162: „usque ad Christi incarnationem declarationemque” – chodzi o epifanię, w której Chrystus objawił się poganom jako Bóg. Upamiętniające ją święto liturgiczne Leon Wielki nazwał „festivitas declarationis” (Leo, *Sermo* 32, 1, SC 49bis, 194).

²⁹ Wypełnienie się proroctw potwierdzonych przez historię jest dla Augustyna największym argumentem apologetycznym religii chrześcijańskiej i Kościoła katolickiego, por. *De fide rerum invisibilium* 4, PL 40, 176, gdzie jest przepiękny wykład wypełnienia się proroctw dotyczących Chrystusa i Kościoła; zob. też *De vera religione* 3, PL 34, 123; G. Amari, *Il concetto di storia in S. Agostino*, Roma 1950.

³⁰ Z pewnością aluzja do prześladowań chrześcijan, których pamięć w czasach Augustyna była jeszcze żywa, o czym świadczy choćby żywotność Kościoła donatystów i energiczne wystąpienia przeciw nim samego biskupa Hippony.

wrzawę przeciw Kościołowi Chrystusowemu: ten [Kościół] jednak zwycięża poprzez cierpliwą wytrwałość i przez utrzymanie niezachwianej wiary wobec okrucieństw swoich przeciwników. Wraz z nadejściem ofiary objawionej Prawdy³¹, która długo była skrywana pod zasłoną tajemniczych zapowiedzi, tamte ofiary, którymi ta była zapowiadana i symbolizowana, zostają zniesione przez zburzenie samej świątyni³² [żydowskiej]. Odrzucony z powodu niewierności naród żydowski, wyrwany z korzeniami z własnej ziemi³³, zostaje rozproszony po całym świecie, aby rozpowszechnił wszędzie święte biblijne księgi i tym samym świadectwo proroctwa, w którym został przepowiedziany Chrystus i Kościół, aby nie sądzono, że świadectwo to zostało wymyślone przez nas, jak to jest rozpowszechniane przez tych samych [żydowskich] przeciwników; tam także [tzn. w Piśmie Świętym], zostało zapowiedziane, że oni [Żydzi] nie uwierzą. Świątynie, obrazy i bezbożne kultы bożków pogańskich zostały stopniowo i po kolei, zgodnie z proroctwem, obalone. Herezje przeciw imieniu Chrystusa, choć pod osłoną imienia Chrystusowego, kielkują – jak zostało zapowiedziane – dla naukowego badania naszej świętej religii. To wszystko, jak przepowiedziano, można przeczytać i oglądać jako wypełnione, a obok nich jeszcze wiele znaczących proroctw, które pozostały i czekają na wypełnienie. Jakież wreszcie umysł, aspirujący do życia wiecznego i poruszony krótkością obecnego życia wystąpi przeciw bezspornej oczywistości tego Boskiego autorytetu?

5.17. Jakież rozprawy, które pisma jakiegokolwiek z filozofów, jakie prawa którychkolwiek państw są godne porównania w jakiś sposób z dwoma przykazaniami, na których – jak mówi Chrystus – zasadza się całe prawo i prorocy?: „Będiesz miłował Pana Boga swego z całego serca swego i z całej duszy swojej, a bliźniego swego jak siebie samego” (Mt 22, 37-39). Tu jest fizyka³⁴, w tych słowach zamknięta jest filozofia naturalna, ponieważ wszelkie przyczyny całej natury są w Bogu Stwórcy; tu jest etyka, ponieważ życie dobre i uczciwe nie formuje się na innej drodze jak tylko wtedy, kiedy to, co powinno być kochane, w określony sposób ma być kochane i jest kochane,

³¹ Chodzi tu o zbawczą misję Chrystusa.

³² W latach 66-70 miało miejsce powstanie żydowskie w Judei, spowodowane z jednej strony porywami nacjonalizmu i mesjanizmu żydowskiego, z drugiej niezręcznością i uciskiem władzy prokuratorskiej. Powstanie zakończyło się klęską i zburzeniem świątyni jerozolimskiej w roku 70 przez Tytusa, późniejszego cesarza (79-81). Bezpośrednim skutkiem zburzenia świątyni był zanik urzędów kapłańskich i ostatnich śladów niezależności narodowej, por. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, 48.

³³ Za czasów cesarza Hadriana wybuchło nowe powstanie (132-135), wywołane przez Bar Kochbę, który ogłosił się Mesjaszem, a które również zakończyło się klęską. Na ruinach Jerozolimy powstało miasto pogańskie – Aelia Capitolina, do którego Żydom wstęp był wzbroniony. Od roku 134, tj. wydania zakazu przez Hadriana na osiedlanie się Żydów w Palestynie, mówi się o początku diaspory, por. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 48 i 415.

³⁴ Fizyka, czyli nauka, która bada zjawiska widzialnej natury oraz ich przyczyny.

tn. Bóg i bliźni; tu jest logika, ponieważ tylko Bóg jest prawdą i światłem duszy rozumnej. Tu również jest chwalebna pomyślność państwa; nie zbuduje się i nie ustrzeże nawet najlepsze państwo bez fundamentu i więzi zaufania i prawdziwej zgody, gdy przedmiotem miłości jest dobro wspólne, a tym najwyższym i najprawdziwszym [dobrem] jest Bóg i ludzie, którzy się naprawdę szczerze nawzajem w Nim kochają, kiedy się z Jego powodu kochają, przed Którym nie ukrywają rzeczywistego charakteru miłości.

18. Sam zaś język, w jakim Pismo Święte jest napisane, jakże jest dla wszystkich przystępny, jakkolwiek do głębszego przeniknięcia możliwy dla bardzo niewielu. Poprzez te treści, które zawiera jako jawne, przemawia jak dobry przyjaciel, bez fałszywego upiększania, do serca wykształconych i niewykształconych; w tych zaś treściach, które ukrywa w symbolach, nie epatuje górnolotną mową, by nie onieśmielać umysłu nieco leniwego i niewykształconego jak biedaka do bogacza, lecz niewyszukanym językiem zaprasza wszystkich, aby ich nakarmić nie tylko tą prawdą, która jest prosta, lecz również przygotować ich do tej ukrytej, ponieważ zawiera to samo w jasnych, co i w okrytych mrokiem segmentach. Lecz by to, co łatwo zrozumiałe nie budziło znużenia, [w innym miejscu] Pismo Święte wyraża to samo niejasno, wzbudzając pragnienie jego [czytania]; jako przedmiot pragnienia jest w pewien sposób odbierane jako nowe, i tak jako odnowione ze słodyczą jest przyjmowane do serca. Dzięki temu nieprawie charaktery są z pożytkiem poprawiane, małe umysły znajdują pożywienie, a wielkie przyjemność. Nieprzyjacielem tej nauki jest taki duch, który albo błędząc nie wie, że jest ona dla niego w najwyższym stopniu zbawienna, albo chorując nienawidzi lekarstwa.

19. Widzisz jak długi list ci napisałem. Jeżeli więc coś cię jeszcze porusza i uważasz, że ma to jakieś znaczenie, by miało być przedmiotem dalszej dyskusji między nami, nie musisz zachowywać konwencji ograniczonej zawartości zwykłych listów, ponieważ doskonale wiesz, jak wielkich rozmiarów pisali je starożytni, gdy roztrząsali coś, czego nie mogli krótko wyjaśnić. Jeśliby jednak zwyczaj tych autorów w innych działach literatury był inny, dla nas w tej kwestii właściwszy do naśladowania jest autorytet naszych [chrześcijańskich autorów]. Dlatego przypatrz się dokładnie wielkości listów apostoelskich, albo także tych, którzy komentowali słowo Boże, i niech cię nie zniechęca, czy to przedkładanie wielu pytań – jeżeli wiele zagadnień cię nurtuje – czy też nieco obszerniejsze wyjaśnianie tego, co jest przedmiotem pytania, aby – na ile to możliwe przy tych zdolnościach, jakie mamy – nie odsuwać obłoku wątpliwości, który mógłby przesłonić światło prawdy.

20. Wiem bowiem, że Twoja Ekscelencja mężnie znosi nieustanne zarzuty ze strony tych, którzy dlatego uważają albo chcą, by tak uważano, że nauka chrześcijańska nie da się pogodzić z pomyślnością państwa, ponieważ nie chcą uznać, że państwo opiera się na stałej praktyce cnót, lecz jest oparte na bezkarności dla występku. Nie tak jednak ma się sprawa z Bogiem, jak z człowiekiem, królem bądź jakimś władcą państwa, że „co przez wielu zostaje za-

winione, przechodzi niepomszczone”³⁵. Miłosierdzie jednak jego i łaska dla ludzi, przepowiedziana przez Chrystusa-człowieka, udzielona zaś przez Boga i Syna Bożego tegoż samego Chrystusa, nie porzuca tych, którzy żyją z wiary w Niego i pobożnie go czczą, czy to kiedy cierpliwie i mężnie znoszą zło w tym życiu, czy to gdy ze współczuciem i wstrzemięźliwie korzystają z Jego dóbr pokładając nadzieję na odebranie nagrody wiecznej za jedno i drugie w niebieskiej i boskiej ojczyźnie, gdzie już nie ma bolesnych niepowodzeń, które trzeba znosić, ani pożądliwości, którą trzeba z trudem kielznać, lecz wyłącznie bez żadnej uciążliwości i z doskonałą wolnością istnieje pragnienie świadczenia miłości Bogu i bliźniemu. Niech cię zatem zachowa bezpiecznym i szczęśliwszym najmiłosierniejsza wszechmoc Boga, mój szlachetny i dla pełnionej godności znamienity panie i najznakomitszy synu. Z najwyższym szacunkiem dla waszych zasług pozdrawiam też świętą i godną najwyższej czci w Chrystusie twoją matkę³⁶, której modlitw za ciebie niech Bóg wysłucha. Święty brat i mój kolega w biskupstwie Possydiusz również gorąco pozdrawia Waszą Znakomitość.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i objaśnieniami opatrzył
Andrzej P. Stefańczyk – Lublin, KUL

³⁵ Lucanus, *Bellum civile* V 260: „Quidquid a multis peccatur inultum est”.

³⁶ Ze słów Augustyna (*Epistula* 132, CSEL 44, 79): „De salute tua, quam et in hoc saeculo, et in Christo esse cupio, sanctae matris tuae votis sum fortasse etiam ipse non inpar” można wnioskować, że to prośba matki Woluzjana mogła skłonić Biskupa Hippony do wszczęcia korespondencji z jej synem. Matka bowiem, chrześcijanka, prawdopodobnie była zatroskana kondycją duchową syna i pragnęła, aby został on chrześcijaninem. W każdym razie wzmianka i w cytowanym tu liście, i tłumaczonym wskazuje na istnienie jakiejś relacji czy znajomości – prawdopodobnie listowej – Augustyna z matką Woluzjana i dobrej opinii o tej ostatniej naszego świętego Biskupa, por. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim*, s. 230.

Pseudo-Makary / Symeon Egipski

Homilia IV (49)

Chrześcijanie powinni z gorliwością i roztropnością biec w wyścigu życia na arenie tego świata

(Collectio I et II, CPG 2410 et 2411:

*Cursum stadii huius mundi attente et accurate absolvere
oportet christianos)*

WSTĘP

Pseudo-Makary jest autorem greckiego zbioru *logoi* (mowy, kazania, homilie, listy, zbiory sentencji, obejmujące ok. 900 stron druku), przekazanych w języku greckim w czterech głównych kolekcjach (I-IV), a ponadto w językach: syryjskim, koptyjskim, arabskim, gruzińskim, etiopskim, armeńskim, słowiańskim i łacińskim¹. Nazywał się prawdopodobnie Symeon², a większa część jego dzieła

¹ Por. **Collectio I**: *Sermones LXIV*, ed. H. Berthold, *Makarios/Symeon. Reden und Briefe, Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694*, GCS I/1-2, Teil 1: *Logoi* 1-29, Teil 2: *Logoi* 30-64, Berlin 1973; **Collectio II**: *Homiliae spirituales*, ed. H. Dörries – E. Klostermann – H.M. Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* (Patristische Texte und Studien 4), Berlin 1964; **Collectio III**: *Sermones XLIII*, ed. E. Klostermann – H. Berthold, *Neue Homilien des Makarios/Symeon*, TU 72, Berlin 1961 = Pseudo-Macaire, *Oeuvres spirituelles* I, ed. E. Klostermann – B. Berthold, trad. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980; **Collectio IV**: *Parisinus Graecus 973: 26 Logoi* powtórzone w *Collectio I*; *150 chapitres de saint Macaire*, trad. J. Touraille: *Philocalie des Pères neptiques* 5, Bellefontaine 1984; zob. też: *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, Bd. I-II: *Syrischer Text und Übersetzung* hrsg. W. Strothmann, Wiesbaden 1981; *Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem*, hrsg. W. Strothmann, Wiesbaden 1981; R.A. Klostermann, *Die slavische Überlieferung der Makariusschriften*, Göteborg 1950.

² Por. A. Guillaumont, *Le problème de deux Macaires dans les „Apophtegmata Patrum”*, „*Irénikon*” 48 (1975) 41-59; G. Bunge, *Evagre le Pontique et les deux Macaires*, „*Irénikon*” 56 (1983) 215-227; V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2, tłum. J. Dembska, ŻM 22, Kraków – Tyniec 1999, 121-187 (Makary-Symeon: Pseudo-Makary); J. Quasten, *Patrologia*, II, Casale 1969, 162-169; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 363-365; E. Amann, DThC IX 1452-1455; M. Canevet – V. Desprez, DSP X 20-43; P. Szczur, EK 21 870-871; J. Gribomont, DPAC II 2055-2056, NDPAC II 2954-2956; O. Hesse, TRE XXI 730-735; J.K. Szymusiak, SWP 270-271; R. Klostermann, *Die slavische Überlieferung der Makariusschriften*,

została przekazana pod imieniem Makarego Egipcjanina. Kierował niewątpliwie wspólnotą ascetyczną, głosił i pisał w latach 360/370 - 390/400. Najstarszy rękopis (syryjski) jego dzieł pochodzi z 534 roku. Znany jest też fragment rękopisu greckiego z VI wieku. Wydaje się, że zbiór pism Pseudo-Makarego został przygotowany na Sobór Efeski (431 r.) przez biskupa Waleriana z Ikonium i potępiony przez ten sobór jako „księga ascetyczna” mesalian³. Istotnie duchowość Pseudo-Makarego wykazuje pewne punkty wspólne z nimi, gdyż pozostawał on w kontaktach z dość różnymi kręgami ascetycznymi, zwłaszcza mesalianami. Toteż zgodnie z hipotezą H. Dörries⁴, mesalianie przywłaszczyli sobie jego dzieła, które następnie zostały u nich znalezione i razem z nimi potępione. Właśnie po tym potępieniu zaczęto prawdopodobnie przypisywać dzieła Pseudo-Makarego mnichowi z Egiptu, tak jak niektóre teksty upowszechniać pod imieniem Nila. Mimo iż Pseudo-Makary działał w środowisku mesalianśkim, próbował je raczej reformować, niż mu ulegać. Jak widzimy w poniższych fragmentach, traktując modlitwę jako „główne ludzkie działanie” i „najlepszą część”, nie głosił pogardy dla pracy i posługiwania braciom, nie pomniejszał też znaczenia ludzkich uczynków ani roli sakramentów na rzecz modlitwy osobistej, jak to czynili to mesalianie. Jego wkład w rozwój duchowości monastycznej możemy zauważyć w czterech następujących dziedzinach: instytucje wspólnotowe, walka duchowa, modlitwa oraz doświadczenie grzechu i łaski.

Tłumaczona poniższa **Homilia IV**: *O tym, że chrześcijanie powinni z gorliwością i roztropnością biec w wyścigu życia na arenie tego świata, aby otrzymać niebiańską nagrodę od Boga i aniołów*, jest jedną z piękniejszych nauk ascetycznych Pseudo-Makarego na temat doświadczenia łaski przemiany. Autor chce towarzyszyć człowiekowi ochrzczoneму, który pragnie przejść spod panowania namiętności do doskonałej odpowiedzi na wezwanie Ewangelii. Namiętności są skutkiem wykroczenia Adama, ale łaska Chrystusa i Duch Święty uwalniają od

Göteborg 1950, spec. 38-39 (in den polnischen Bibliotheken); V. Desprez, *Introduction*, w: Pseudo-Macaire, *Oeuvres spirituelles*, SCH 275, Paris 1980, 14-26 (Collections et versions).

³ Termin „mesalianie” przekazany nam za pośrednictwem języka greckiego, pochodzi od syryjskiego słowa *mesalaim* oznaczającego „tych, którzy się modlą”. Głównym postulatem ich doktryny było to, że po upadku Adama w każdym człowieku, od chwili jego narodzin, mieszka demon skłaniający go do złego. Chrzt absolutnie nie wystarcza podobnie jak inne sakramenty. Jedynie skutecznym sposobem na wyrzucenie demona jest modlitwa pod warunkiem, że będzie nieustanna i żarliwa. Modlitwa połączona z surową ascezą i praktykowana z całą pilnością przynosi podwójny skutek: wyrzuca demona i jednocześnie powoduje przyjście Ducha Świętego do człowieka. Najpierw synod w Sydzie (383 r.) a potem Sobór Efeski (431 r.) potępił 18 zasad mesalianśkich, por. A. Guillaumont, *Mesalianie*, w: *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, tłum. S. Wirszanka, ŻM 38, Kraków – Tyniec 2006, 305-324; C. Steward, *„Working the earth of the heart”: the Messalian controversy in history. Texts and language to AD 431*, Oxford 1991; F. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, Göttingen 1998; *Acta synodalia (381-431)*, II, ŻMT 52 (= SCL IV), 34; *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP I), ŻMT 24, 168-173 (Orzeczenie przeciw bezbożnym mesalianom).

⁴ Por. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978, 12.

nich poprzez chrzest i w zależności od posiadanej wiary. O przemianie tej autor mówi, posługując się porównaniami zaczerpniętymi z natury i z różnych dziedzin ludzkiej działalności: z rolnictwa, z rzemiosła i handlu, z życia rodzinnego i społecznego: wszystko to może służyć ku zbudowaniu człowieka oraz być przedmiotem kontemplacji. Łaska może całkowicie odnowić człowieka. Ta przemiana wewnętrzna sprawia, że dusza wzrasta stopniowo, jeśli postępuje w kierunku „miary wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4, 13), osiągając swój wymiar mistyczny. Jest to opisane przy pomocy treści (tematów) duchowych, które zasługują na pogłębione zbadanie u samego Pseudo-Makarego, w jego źródłach (przede wszystkim biblijnych) i we wcześniejszych dziejach duchowości⁵. Najpierw jest rozeznanie, brama do dojrzałego życia duchowego. Następnie trzeba przejść wszystkie próby ascetyczne, wszystkie dary łaski i bierne doświadczenia, przekroczyć wszystkie zdolności umysłu i dojść do tej miłości, która nigdy nie wygasa. Pragnienie i poszukiwanie prowadzi duszę do zespolenia oblubieńczego z Chrystusem, które jest również „jednością w Duchu Świętym” (2Kor 13, 13). Człowiek staje się „jednym duchem” z Chrystusem (1Kor 6, 17), dusza zakosztowuje „odpoczynku”⁶ i „braku trosk”; doświadczenie jest bogactwem, ewangelicznym „skarbem”, jest rozsmakowaniem się, które czyni duszę wciąż bardziej spragnioną Boga i nigdy nienasyconą. Dla autora *Homilii duchowych* modlitwa to najważniejszy element życia ascetycznego. Jest doskonalsza niż praktykowanie wszelkich innych cnót, winna natomiast wyraźnie prowadzić do ich rozwoju, zwłaszcza do miłości i pokoju, prostoty życia i dobroci względem innych: nie wolno ograniczać się do ascezy zewnętrznej, zaniedbując wewnętrzną. Wszelkie wyrzeczenia, trudy i wysiłki nie stanowią bowiem celu samego w sobie, pełnią jedynie rolę służebną, najważniejsza zaś jest wewnętrzna postawa duszy. Ostatecznie doskonałość polega na otwarciu się na moc i dary Ducha Świętego. Na koniec Pseudo-Makary zwraca się głównie do audytorium wspólnotowego. Niekiedy prowadzi dialog ze swymi uczniami, co ukazuje nam problemy trapiące tych braci lub innych, których oni znali. Można tu obserwować autora, jak sprawuje zręczne kierownictwo duchowe i na podstawie Pisma Świętego oraz rozmaitych *exempla* przekazuje swoje nauki o walce duchowej ze złem, tkwiącym w człowieku, o modlitwie i o doświadczeniu Ducha.

⁵ Poza T. Špidlíkiem i wstępem oraz indeksem analitycznym P. Deseille’a (*Les homélies spirituelles de saint Macaire*, Bellafontaine 1984) zob. artykuły w DSp (J. Lemaitre, *Contemplation*, II/2 1790, 1843-1845, 1849; G. Bardy, *Depouillement*, III 464; J. Kirchmeyer, *Extase chez les Pères de l’Église*, IV/2 2107-2109; J.F. Catalan, *Katharsis* VIII 1680; A. Solignac, *Passions et la vie spirituelle*, XII/1 344-345; V. Desprez, *Plerophoria*, XII/2 1819-1820; A. Solignac, *Prière chez les Pères de l’Église*, XII/2 2259-2261).

⁶ Por. J. Przeździecki, *Anapausis w pismach Pseudo-Makarego*, VoxP 28 (2010), t. 52/2, 893-906

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Paris 1860, PG 34, 471-494.

H. Dörries – E. Klostermann – M. Kroeger: Berlin 1964, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Patristische Texte und Studien 4, ss. 25-45.

H. Berthold: Berlin 1973, Makarios/Symeon, *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus graecus 694 (B)*, GCS I/2, 106-122.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

A.J. Mason, London 1921 = Willits, California 1974, *Fifty spiritual Homilies of St. Macarius*, ss. 20-37.

G.A. Maloney, New York 1992, *Pseudo-Macarius. The fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, ss. 50-62.

Francuskie:

P. Deseille, Bellefontaine 1984, *Les homélies spirituelles de saint Macaire. Le Saint Esprit et le chrétien*, SO 40, ss. 106-120.

Niemieckie:

K. Jocham, Kempten 1878, *Sämtliche Schriften des heiligen Makarius des Großen des Ägypters*, BKV, ss. 85-104.

D. Stiefenhofer, Kempten - München 1913, *Des heiligen Makarius des Ägypters 50 geistliche Homilien*, BKV 10, 20-40.

K. Fitschen, Stuttgart 2000, *Pseudo-Makarios Reden und Briefen*. Bibliothek der griechischen Literatur 52.

Włoskie:

M.C. Campone, Città del Vaticano 2002, „*La mistica comunione*”: *le omelie dello Pseudo-Macario*.

BIBLIOGRAFIA

H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen Makarioschriften*, TU 55/1, Leipzig 1941; tenże, *Die Theologie de Makarios/Symeon*, Göttingen 1978; A. Vööbus, *On the historical importance of the legacy of Pseudo-Makarius*, Stockholm 1972; A. Guillaumont, *Le problème de deux Macaires dans les „Apophthegmata Patrum”*, „*Irénikon*” 48 (1975) 41-59; *Makarios-Symposium über die Böse*, hrsg. W. Strothmann, Wiesbaden 1983; R. Staats, *Messalianerforschung und Ostkirchenkunde*, tamże, ss. 47-71; P. Miquel, *Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire*, „*Irénikon*” 39 (1966) 497-513; M. Canévet – V. Desprez, *Pseudo-Macaire (Macaire-Syméon)*, DSp X, Paris 1980, 20-43; W. Strothmann, *Die Textkritische Anmerkungen zu*

den Geistlichen Homilien des Makarios-Symeon, Wiesbaden 1981; M. Plested, *Macarius and Diadochus: an essay in comparison*, *StPatr* 30 (1997) 235-240; G. Bunge, *Evagre le Pontique et les deux Macaires*, „*Irenikon*” 56 (1983) 215-227; M. Plested, *The place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004.

PRZEKŁAD*

*O tym, że chrześcijanie powinni z gorliwością i roztropnością biec
w wyścigu życia na arenie tego świata, aby otrzymać niebiańską nagrodę
od Boga i aniołów.*

1. Wszyscy ci, którzy starają się żyć po chrześcijańsku z wielką gorliwością, muszą ponad wszystko inne rozwijać z największą troską zdolność poznania i rozeznania w duszy. A więc należy dokładnie rozeznąć między dobrem i złem, odróżniając te rzeczy, które z naturalnych stały się skażone, od tych, którymi możemy osobiście kierować bez żadnego uszczerbku. Dzięki użyciu właściwego oka rozeznania, możemy unikać każdego grzechu i wchodzenia w przymierze ze złem oraz możemy otrzymać boski dar i stać się godnym i Boga. Weźmy na przykład to, jak postrzegamy przedmioty. Istnieje podobieństwo między ciałem i duszą, między przedmiotami ciała i tymi odnoszącymi się do duszy, między tymi rzeczami, które są postrzegane i tymi pozostającymi w ukryciu.

2. Podobnie oko jest przewodnikiem ciała. Za sprawą jego patrzenia całe ciało podąża właściwą drogą. Wyobraź sobie jakiegoś wędrowcę podążającego przez przemierzającego leśną okolicę, pełną cierni i bardzo bagnistą, z ogniami naokoło oraz mieczami wbitymi w ziemię i z przepaściami wypełnionymi wodą. Zwinny, uważny i niewzruszony wędrowiec, prowadzony przez swe oko, podąża przez te wszystkie trudne miejsca z wielką uwagą, podtrzymując z każdej strony na rękach i stopach swój płaszcz, aby uniknąć zranienia w zaroślach i cierniach lub zabrudzić się błotem czy też rozciąć mieczem. Jego oko prowadzi całe ciało, będąc jego światłem, ocala go od wpadnięcia w przepaść czy utonięcia w wodach lub od jakiegokolwiek innego niebezpiecznego zdarzenia. Taka osoba, uważna i ostrożna podczas swojej wędrówki owija się mocno szatą. Oko prowadzi go z najwyższą czujnością duszy, chroniąc nie tylko od zranień jego ciało, ale także jego własny płaszcz od spalenia czy rozdarcia.

Ale jeśli ktoś jest mniej uważny, powolny, leniwy, beztroski, opieszale i tchórzliwy podczas przechodzenia przez te miejsca, to jego płaszcz ulegnie podarciu na kolcach i cierniach lub spaleniowi przez ogień, gdyż nie owinął się nim

*Przekładu dokonano z tekstu greckiego J.P. Migne'a, PG 34, 471-494

zbyt mocno. Może wtedy zostać również obszarpany i pocięty przez miecze wbite w ziemię oraz wybrudzony w błocie. Obranie takiej drogi spowoduje, że szybko zniszczy swój elegancki i nowy płaszcz, a wszystko przez to, że był leniwy, nieuważny i opieszale duchem. Co więcej, jeśli nie pójdzie z ostrożnością i uwagą tam, gdzie oko go poprowadzi, to niechybnie wpadnie w przepaść i utopi się w wodach.

3. To samo dzieje się z duszą, która jest odziana w piękną szatę, mianowicie w ciało. Posiada ona zdolność kierowania ciałem dzięki umiejętności rozeznania. Ona to pozwala przejść przez las i ciernie życia, przez błoto, ogień i przepaść, to znaczy żądze i przyjemności zmysłowe oraz inne pokusy żywotne. Dusza wtedy zaopatrzona w czujność, odwagę, gorliwość i ostrożność, kontrolując siebie oraz szatę ciała, nie dozna zranienia przez ciernie i kolce tego świata, to znaczy wszelkie troski, niepokoje i zmartwienia globalne oraz nie ulegnie spaleniu przez ogień pożądania.

Tak przyodziane ciało odwróci oko od patrzenia na zło, uszy od słuchania pomówień, język od próżnych mów, ręce i stopy od niewłaściwych czynów i zamiarów. Natomiast dusza swą wolą odrzuci i nie dopuści, by jakiegokolwiek członki ciała miały udział w lubieżnych zachowaniach, w słuchaniu tego, co złe i podle, w mówieniu nieprzyzwoitym i światowym oraz w przewrotnych czynach.

4. Wówczas dusza odciągnie umysł od niepobożnych zajęć, a serce trzymać będzie z dala od rozpraszaćcych myśli. A stanie się to nie tylko dzięki walce duchowej, ale także poprzez czujne unikanie zła. Dzięki temu piękno szaty ciała będzie jaśnieć, uwolnione od wszelkich zranień, spalenia czy jakiegokolwiek brudu. Gdyż ona sama działa przez swoją wolę, mającą zdolność rozpoznawania, zrozumienia i rozeznania, będącą ostatecznie darem pochodzącym od Boga. Ona to poskramia ciało, na ile może po to, aby uwolnić je od wszystkich światowych namiętności. Ona sama otrzymała pomoc od Pana, aby być prawdziwą obroną przed złem, o czym pisaliśmy przedtem. Jeśli kiedykolwiek Pan spostrzeże kogoś, kto usilnie odwraca uwagę od tych światowych namiętności, rozproszeń oraz nędznych trosk i światowych przyzwyczajęń oraz od próżnego myślenia, to wtedy obdarzy go specjalną łaską i pomocą oraz ochroni duszę, aby niezłomnie mógł przemierzać przez dzisiejszy skażony świat.

W taki to sposób dusza zdobywa niebiańską chwałę od Boga i aniołów, zachowując nieskalaną szatę ciała. A jest tak dlatego, gdyż/sprzeciwiła się i usunęła wszystkie światowe namiętności oraz dzięki Bożej pomocy szczęśliwie dopełniła biegu życia.

5. Ale jeśli ktoś wędruje przez życie leniwie, opieszale i nieuważnie oraz szuka swej własnej woli i nie odrzucając wszystkich światowych namiętności, które są rzucone jako cierń i kolce tego świata, a nie pragnie szukać we wszystkim woli Pana, to jego szata, czyli ciało, zostanie wypalone przez ogień namiętności i splamione przez brud zmysłowych przyjemności. Wtedy dusza z lękiem i bez „ufności znajdzie się na tym dniu sądu” (1J 4, 17), ponieważ

nie potrafiła zachować nieskalanej szaty, lecz splamiła ją przez kłamstwa tego świata. Z tego powodu ona zostanie wyrzucona z królestwa.

Cóż zaś Bóg uczyni z takim, który świadom swej wolności oddał się na służbę światu i jest zaślepiony przez ziemskie przyjemności? Czy zostawi go samotnego, zanurzonego w tych troskach ziemskich? Bóg na pewno przyjdzie z pomocą tym, którzy odsuną się od tych nędznych przyjemności i od swoich przyzwyczajęń. Tacy koncentrować się będą w swoich myślach zawsze na Bogu, porzucając własną wolę szukać będą wytrwale tylko Pana. Takie dusze Pan weźmie w opiekę i ochroni przed pułapkami i pokusami lasu tego świata, gdyż trzeba, jak poucza Pismo: „z bojaźnią i drżeniem zabiegać o swoje zbawienie” (Flp 2, 12). Ten, kto przechodzi z wielką ostrożnością przez pułapki, pokusy i namiętności tego świata oraz szuka pomocy u Boga w łasce Jego miłosierdzia, niech ma nadzieję, że będzie zbawiony.

6. Weźmy za przykład pięć roztropnych i czuwających panien (Mt 25, 1 nn.). One ochoczo wzięły do naczyń swojego serca olej nadprzyrodzonej łaski Ducha, który obcy był ich naturalnej zdolności. Z tego powodu były w stanie wejść razem z Panem Młodym do niebiańskiej i ślubnej komnaty. Te zaś, które były głupie, jakkolwiek zadowolone ze swoich własnych naturalnych zdolności, nie mogły wiedzieć, ani nawet udawać, że otrzymały „olej radości” (Ps 45, 7) do swoich naczyń. Przez ich zaniedbanie, lenistwo, głupotę, niewiedzę, a nawet przez własne mniemanie, nie zostały wpuszczone do ślubnej komnaty królestwa, gdyż nie były w stanie uradować niebiańskiego Pana Młodego. Związane ze światem i z ziemską miłością, nie zaoferowały całej swojej miłości i poświęcenia niebiańskiemu Panu Młodemu, ani nie były opatrzone w olej łaski. A przecież dusze tylko w Duchu, który choć obcy jest ich naturze, szukają uświęcenia i łączą się w całkowitej miłości z Bogiem. Sam Duch przechadza się i modli w nich oraz obezwładnia myśli i pogardza wszystkimi innymi rzeczami. Z tego powodu są one uważane za godne otrzymania oleju boskiej łaski i bez żadnej przeszkody mogą przejść przez życie, przyjmując łaskę duchową Pana Młodego. Ale inne dusze, pozostające na poziomie ich własnych zdolności naturalnych, kierują się do swych ziemskich myśli. One myślą tylko na ziemski sposób, a ich umysł mieszka tylko na ziemskich poziomach. Ciągłe targają je myśli i choć mogą patrzeć na Pana Młodego, który przyozdobił je w niewinność cielesną, to w rzeczywistości nie narodziły się z Ducha, z wysoka (J 3, 3) i nie przyjęły oleju radości.

7. Jeśli dusze otrzymają łaskę mądrości z wysoka i uświęcenie Ducha, staną się naprawdę jak te roztropne panny. Ale jeśli one będą liczyć tylko na zdolności naturalne, to będą uważane za nieroztropne i okażą się dziećmi tego świata. One bowiem nie odrzuciły ducha tego świata, gdyż w ich fałszywym myśleniu wierzyły, że same z siebie mogą stać się pannami mądrymi dla Pana Młodego.

Natomiast dusze, które całkowicie oddały się Panu i swoje myśli i modlitwy kierują do Niego, to przychodząc do Niego łączą się z Nim w pragnieniu miłości. Przeciwnie zaś te dusze, które oddały się miłości świata i chcą żyć

całkowicie na ziemski sposób, myśląc po ziemsku, gdyż tam ich umysł przebywa (Łk 12, 34), nie są zdolne zwrócić się ku kierownictwu duchowemu, które różni się od wszelkich zdolności naturalnych. Niebiańską, jak mówię, łaskę należy połączyć z naturą, aby dopiero wtedy móc wejść do niebiańskiej ślubnej komnaty królestwa i otrzymać wieczne zbawienie.

8. My przyjęliśmy do siebie to, co jest obce naszej naturze, mianowicie zepsucie naszych uczuć i myśli. Stało się to przez nieposłuszeństwo pierwszego człowieka, które zaciążyło na naszej naturze w postaci złych przyzwyczajęń i długotrwałych nałogów. To zepsucie musi być znowu usunięte przez tego, który jest też obcy naszej naturze, poprzez niebiański dar jakim jest Duch; tylko On może w nas odnowić pierwotną czystość. Jeśli zaś nie będziemy teraz przez żarliwe wołanie i prośbę, przez wiarę i modlitwę oraz porzucenie świata otrzymywać niebiańskiej miłości Ducha, to nasza natura nie złączy się z miłością, którą jest Pan i nie staniemy się oczyszczeni przez miłość Ducha od zepsucia dokonanego mocą złego. Jeśli nie będziemy trwać niezachwianie do końca, postępując z ochotą według wszystkich jego przykazań, to nie będziemy zdolni do otrzymania niebiańskiego królestwa.

9. Chciałbym powiedzieć o bardziej subtelnym i głębszym przedmiocie mojej mocy. Dlatego słuchaj tego uważnie. Nieskończony, niezmierzony i nie stworzony Bóg przyjął ciało, z powodu wielkiej i niezmiętej Swojej dobroci, aby, jeśli mogę tak powiedzieć, zbliżyć się do nas (Flp 2, 6), zniżając swoją niezrównaną chwałę po to, by istoty stworzone były zdolne do zjednoczenia z Nim, jak i z duszami świętych i aniołów, a także aby mogły być uczestnikami boskiego życia (2P 1, 4). Każde z nich jest ciałem według własnej natury, mianowicie anioł, ludzka dusza i demon, chociaż według posiadanej natury są subtelniejsze w swej substancji, formie i właściwości, stąd też ich ciała są czystsze; podobnie i te ciała w substancji swojej są ciężkie i stałe. Tak i dusza, odznaczająca się czystością, jest wspomagana przez oko, dzięki któremu widzi, ucho, dzięki któremu słyszy, język, dzięki któremu rozmawia, czy rękę, wspomagającą całe ciało. Dusza zaś miesza się z nimi i dzięki nim wykonuje wszystkie czynności.

10. W ten sposób Bóg przekracza wszelkie granice i przewyższa daleko pojmowanie ludzkie. Dzięki swojej dobroci uniżył się i przybrał na siebie członki naszego ludzkiego ciała. Odsunął od siebie tę niewypowiedzianą chwałę, a przez Swoją życzliwość i miłość do ludzi odnowił ich naturę (Flp 2, 6) przyjmując ciało. W ten sposób złączył się z duszami wiernymi i godnymi tego. On stał się „jednym Duchem” (1Kor 6, 17), zgodnie ze stwierdzeniem św. Pawła. Dusza jeśli, jak można tak powiedzieć, przebywa w duszy, substancja w substancji, stąd dusza może żyć nowością nieśmiertelnego życia i stać się uczestnikiem wiecznej chwały. Jest to zaś możliwe wtedy, jak mówię, jeśli dusza będzie tego godna i będzie się podobać Bogu.

Jak zaś Bóg mógł stworzyć te istoty widzialne wszelkiego rodzaju, z czegoś, co nie istniało? On zechciał i z niczego je stworzył, substancje stałe i cięż-

kie, jak ziemię, góry, drzewa (które, jak widzisz, są najcięższe ze swej natury), a także wody płynące pomiędzy nimi. Z jego rozkazu pojawiły się ptaki i inne rzeczy, jak ogień, wiatr i pozostałe, które dlatego, że są tak subtelne, uciekają ludzkiemu oku.

11. Jakże może nieskończona i niewypowiedziana „wieloraka mądrość Boga” (Ef 3, 10) stwarzać rzeczy, które nie istniały, to znaczy ciała nieokrzese-sane i mniej subtelne oraz proste? I jak bardzo Sam, który jest, tym kim chce być, przez Swoje niewypowiedziane miłosierdzie i niezrozumiałą dobroć, może zmieniać i łagodzić oraz wchłaniać w siebie te święte, godne i wierne dusze? Choć przez te ciała On jest niewidzialny, to dzięki duszom staje się uchwytny. On, niedotykalny, może być odczuty dzięki subtelnej naturze duszy. Przeto na tej drodze dusze te mogą zaznać Jego słodyczy i cieszyć się doświadczeniem dobroci światła niewysłowionej rozkoszy. Kiedy Bóg zechce, może stać się ogniem, spalającym każdą złą namiętność, która zakorzenia się w duszy. „Bóg nasz jest bowiem ogniem pochłaniającym” (Hbr 12, 29). Kiedy z kolei On zechce, staje się niewysłowionym i tajemniczym odpoczynkiem, w którym dusza może znaleźć pociechę. Kiedy On wreszcie zechce, staje się radością i pokojem, miłującym i ochraniającym duszę.

12. Jeśli Bóg naprawdę chce, to czyni stworzenia podobne do siebie ze względu na chwałę i szczęście istot rozumnych, jak na przykład Jeruzalem, miasto światła albo niebiańską Górę Synaj. On potrafi uczynić wszystko, co zechce, jak powiedział: „Wy natomiast przysłiście do Góry Synaj, do miasta Boga żywego, Jeruzalem niebieskiego” (Hbr 12, 22). Wszystko jest dla Niego łatwe i możliwe, On potrafi przemieniać wszelkie formy na korzyść tych dusz, które są godne i Jemu wierne. Każdy powinien jedynie starać się być dla Niego życzliwy i zadowolający, a wtedy On z pewnością udzieli duszy widzenia dzieł niebiańskich. Wtedy ona będzie miała doświadczenie niewymownej rozkoszy i prawdziwie wielkiego bogactwa Boga, którego „ani oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani serce nie było w stanie pojąć” (1Kor 2, 9).

Duch Pana staje się odpoczynkiem dla godnych dusz i ich radością oraz światłem wiecznego życia. Pan przemienia się także w chleb i napój, jak jest napisane w Ewangelii: „Ktokolwiek spożywa ten chleb będzie żył na wieki” (J 6, 58). Na tej niewyrażalnej drodze, On odnawia dusze i napelnia duchową radością. Dlatego też On dodaje: „Ja jestem chlebem życia” (J 6, 35). Podobnie przemienia się w napój niebiańskiego źródła, jak sam powiedział: „Ktokolwiek pić będzie tę wodę, którą ja mu dam, stanie się źródłem tryskającym na życie wieczne” (J 4, 14). I także dodał: „I my wszyscy piliśmy ten sam napój” (1Kor 10, 4).

13. W podobny sposób Bóg objawiał się każdemu ze świętych ojców, tak jak Sam zechciał. Inaczej był widziany przez Abrahama, jeszcze w inny sposób przez Izaaka, przez Jakuba, Noego, Daniela, Dawida, Salomona, Izajasza i innych świętych proroków. W inny sposób objawił się Eliaszowi, a w inny Mojżeszowi. Zaiste, jak twierdzi Mojżesz, kiedy był na szczycie góry i pościł

przez czterdzieści dni, przystąpił do duchowego stołu oraz doznał wtedy wiele radości. W podobny sposób Bóg się objawił wielu innym świętym ojcom, tak jak chciał, po to by ich pokrzepić lub zachować oraz doprowadzić do wiedzy Boga. Wszystkie te rzeczy były dla Niego łatwe do uczynienia. Kiedy również Mu się to spodobało, uniżył się, przyjął ludzkie ciało oraz przemienił się i pokazał w Swej nieosiągalnej chwale światła oczom tych, którzy Go kochali: On bowiem ukazuje się z wielką i niezmierzoną miłością tym, którzy są tego godni, dzięki jego mocy.

Dusze, które stały się godne, aby zamieszkało w nich to największe pragnienie i oczekiwanie, to znaczy wiara i miłość, otrzymują moc z wysoka i niebiańską miłość Ducha. Otrzymują również niebiański ogień życia wiecznego, by stały się czystymi {te dusze} i pozbawionymi wszelkich namiętności światowych, a także uwolnionymi od wszelakiego przywiązania do zła.

14. Podobnie jak żelazo, ołów, złoto czy srebro, jeśli zostaną rzucone w ogień, to wtedy są topione i przemieniane naturalnie twardej substancji w miękką, i tak długo, jak pozostają w ogniu, stają się stopionym płynem i tracą swą naturalną twardość dzięki mocy gorących płomieni. Podobnie jest z duszą, która porzuca świat swoich pragnień dla samego Boga. Kiedy ona wytrwale szuka Go swoim umysłem, poprzez walkę i pracę niezmordowanie oczekuje Boga w nadziei i wierze, wówczas otrzymuje niebiański ogień Bóstwa i miłość Ducha, staje się wolna od wszystkich przywiązań do świata oraz wyzwolona od każdej złej namiętności. Wtedy także odrzuca wszystko w tym życiu i poprawia się ze wszystkiego, co jest naturalnym przyzwyczajeniem lub zatwardziałym grzechem. Wszystkie inne rzeczy uważa za zbyteczne, z wyjątkiem samego niebiańskiego Pana Młodego i w Jego gorącej i niewypowiedzianej miłości znajduje odpoczynek.

15. Dodam ci jeszcze to, że nawet bracia zakochani w Bogu, mający Go ciągle przed oczyma, jeśli tylko odsuną od siebie to źródło będące ich przewodnikiem, to ta miłość Boża, jak mówię, oddali się od nich. Tajemnicze i niewypowiedziane jest uczestniczenie duszy w królestwie niebieskim. Jeśli choćby cielesna miłość małżeńska jest dzielona, nawet po części z ojcem, matką, czy bratem, i to na sposób zewnętrzny, gdyż powiedziane jest: „Opuszcza człowiek ojca i matkę i łączy się z żoną i są już dwoje w jednym ciele” (Rdz 2, 24), to jeśli ta miłość cielesna może stawiać jedną miłość nad inne, to tym bardziej ci, którzy są godni wejść w prawdziwe zjednoczenie ze Świętym, niebiańskim i miłującym Duchem, powinni być wolni od jakiegokolwiek światowej miłości. Od tego momentu, będący pod wpływem mocy niebiańskiej miłości, wszystkie inne rzeczy staną się dla nich obojętne. Wtedy pragnienia i myśli doczesne zostają porzucone, a rozum będzie ciągle odpoczywał, gdyż ponad nim będzie duchowe pragnienie boskiej i niebiańskiej miłości.

16. Wreszcie, ukochani bracia, kiedy tak wiele rzeczy zostało nam ofiarowane i takie cudowne obietnice dał nam Pan, odrzucmy wszelkie przeszkody i wyrzeknijmy się jakiegokolwiek miłości do świata oraz poświęćmy się dla jed-

nego tylko dobra przez gruntowne szukanie i pragnienie Boga. Możemy mieć udział w niewysłowionej miłości Ducha, do której święty Paweł nas zachęca i ponagla, mówiąc: „Szukaj najpierw miłości” (1Kor 14, 1). Dlatego stańmy się godni i pozwólmy dać się przemienić z naszej zatwardziałości przez prawicę Najwyższego, abyśmy mogli zażywać duchowej słodyczy i odpoczynku, dzięki zranieniu przez miłość Boskiego Ducha.

Pan, zaiste, jest Miłośnikiem ludzkości i dlatego napełniony czułością i miłosierdziem nigdy nie jest obojętny na tych, którzy zwracają się całkowicie w Jego kierunku, aby zostać uwolnionym od wszelkich przeciwności. Nawet pomimo tego, że w naszej ogromnej niewiedzy, dziecinadzie, i skłonności do złego, odejdziemy od prawdziwego życia i napotykamy po drodze wiele przeszkód i nie będziemy chcieli tego mimo wszystko żałować, On będzie miał wielkie miłosierdzie dla nas. On cierpliwie będzie czekał na nas, aż nawrócimy się i powrócimy do Niego i otrzymując oświecenie, tak by nasze twarze nie były zawstydzone w dzień sądu.

17. Jeśli to nawet wydaje się zbyt trudne i uciążliwe dla nas, ponieważ praktykowanie cnót jest ciężkie, i co więcej, zdradzieckie działanie przeciwnika napełnia nas zmysłowością, co sprawia, że popełniamy grzech, to miejmy świadomość, że Bóg jest gotowy podnieść nas na nowo i wzbudzić w nas pragnienie skruchy. Dlatego też kiedy my upadamy, On się nas nie wstydzi przyjąc z powrotem, jak to powiedział Prorok: „Czy nie powstaje ten, co upada? Albo czy nie zawraca ten, kto zbłądził?” (Jr 8, 4). Musimy tylko mieć szczere serce i żyć w czujności oraz nawrócić się zaraz po otrzymaniu Jego pomocy, gdyż tylko wtedy On sam będzie w stanie nas ochronić. Wtedy On weźmie naszą żarliwą i pełną cnót wolę i wleje w nią głęboką wiarę oraz gotowość do prawdziwej przemiany.

Spójrzcie na Niego, umiłowane dzieci Boże, z miłością i gorliwością podążajcie za Nim, odrzućcie na bok wszelkie uprzedzenia, bez troskę i lenistwo. Nie odkładajmy dzień po dniu walki skierowanej przeciw złu. Nie znamy przecież godziny, kiedy opuścimy to życie. Wielkie i niezwykle są obietnice dane chrześcijanom, tak wielkie, że cała chwała i piękno nieba i ziemi oraz wszystkich innych różnorodnych wspańiałości i bogactw, nie może ich jedna dusza objąć wiarą.

18. Jak to jest możliwe, że mając tak wiele napomnień i zachęt, ciągle odmawiamy całkowitego pójścia za Nim i oddania się Jemu? Jak możemy Go odrzucać, skoro w Ewangelii nas zachęca, aby zaprzeczyć się wszystkich rzeczy, nawet własnej duszy (Łk 14, 26) i szukać tylko Jego, z miłością oddając mu wszystko? Ale spójrz, wszystkie te rzeczy i tak otrzymasz w chwale! Spójrz na to wszystko miłującym usposobieniem Boga, objawiającego się ojcom i prorokom! Jakie daje obietnice? I jakie zachęty? Zobacz, jak wielkie jest miłosierdzie Boga, ukazane nam od początku. W końcu, przez własne Swoje przyjście na ziemię ukazał nam niezwykłą miłość, a przez Swoją Krzyż wezwał nas do nawrócenia i przyniósł nam życie. I zapytajmy jeszcze, dlaczego nie jesteśmy

w stanie porzucić miłości tego świata ani skłonności i przyzwyczajenia do zła? Przecież w ten sposób widzimy siebie jako ludzi o małej i niewątpliwie nie-dobrej wierze. Przecież On objawia się nam jako miłosierny, ochrania i żywi w niewidzialny sposób, nie odpłaca nam według naszych grzechów, zła i fałszu tego świata, ale w Swej najwyższej łaskawości i cierpliwości wypatruje nas i czeka, kiedy wreszcie powrócimy do Niego.

19. Obawiam się, że to, co Apostoł powiedział, może spełnić się w każdym z nas, choćby wtedy, gdy żyjemy według zamysłów pochodzących od złego i mamy już z góry przyjęte jego myślenie: „A może ty gardzisz bogactwem dobroci, cierpliwości i wielkoduszności Jego, nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boga chce cię przywieść do nawrócenia?” (Rz 2, 4). Jeśli jednak nadużyjemy Jego cierpliwości, łaskawości i wielkoduszności oraz przysporzymy sobie nowych grzechów przez swą beztroskę i lekceważenie, a także zgromadzimy w sobie więcej poważnych zarzutów, to spełni się to, o czym powiedział Apostoł: „Oto przez swoją zatwardziałość, serce nieskłonne do nawrócenia zaskarbiasz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga” (Rz 2, 5). Bóg wykazuje się wielką i niezwykłą dobrocią oraz cierpliwością względem ludzi, i jeśli tylko będziemy chcieli się opamiętać i starając się do Niego nawrócić, to staniemy się uczestnikami zbawienia.

20. Jeśli jednak chcesz poznać wielką dobroć i cierpliwość Boga, zaczynaj uczyć się z Pisma Świętego. Spójrz na ojców Izraela, do których były skierowane obietnice, od których Chrystus wziął ciało i do których należało „pełnienie służby i Przymierza” (Rz 9, 4-5). Jak wiele razy zgrzeszyli? Jak wiele razy się nawracali? Mimo wszystko Bóg sam nie opuścił ich nigdy, ale wiele razy dla ich własnego dobra ich napominał. Pragnął zmiękczyć przez nieszczęścia zatwardziałość ich serca. On starał się ich nawracać i upominać, wysyłając proroków. Jakże długo okazywał Swoją wspaniałomyślność wobec grzeszników, którzy Go obrażali, a przecież mimo tego przyjmował z radością każdego, kto do Niego wracał. A kiedy ponownie odwracali się od Niego, On ich nie odrzucał, lecz przez proroków nawoływał do nawrócenia. A kiedy ponownie odchodzili od Niego i potem wracali, On ich łagodnie znosił, i z dobrocią przyjmował na nowo, aż w końcu popełnili największy grzech, kiedy podnieśli rękę na swojego Pana, który był oczekiwany według tradycji ojców i świętych proroków, mianowicie Odkupiciela, Zbawiciela, Króla i Proroka.

Kiedy On przyszedł, nie przyjęli Go, ale przeciwnie, obeszli się z Nim nikczemnie i bezwstydnie; w końcu wymierzili Mu karę ukrzyżowania. I w tak wielkim ubliżeniu, w tym okropnym poniżeniu ich grzechy sięgnęły granicy wszelkiego przestępstwa, a sami skazali się na wieczną samotność. Święty Duch opuścił ich, kiedy zasłona w świątyni rozdarła się na dwie części. Wtedy to świątynia ich została oddana poganom, potem zaś zniszczona i opuszczona, tak jak to przepowiedział Pan: „Nie zostanie tutaj kamień na kamieniu, który by nie był zwalony” (Mt 24, 2). Tak się też stało, że ostatecznie zostali oni przekazani pod panowanie pogan, rozproszyli się na cały świat, a król, który

wziął ich w niewolę, zakazał im powrotu do własnych domów.

21. Tak więc i teraz Bóg jest dobry i życzliwy oraz okazuje swoją cierpliwość względem każdego z nas. Choć widzi, jak bardzo każdy z nas Go obraża, to jednak czeka ze spokojem, aż człowiek odwróci się od grzechu i zostanie napelniony wielką miłością i radością. Naucza bowiem: „Tak samo w niebie większa będzie radość z jednego nawróconego grzesznika” (Łk 15, 7) i ponownie: „Tak też nie jest wolą Ojca waszego, żeby zginęło jedno z tych małych” (Mt 18, 14).

Jeśli ktoś doznając tak wielkiej dobroci i miłosierdzia Boga, który mu się objawia, nie szuka odpuszczenia wszystkich swoich przewinień, zakrytych i jawnych, to pozostaje Bogu tylko patrzeć na niego w milczeniu i czekać na skruchę. Taki człowiek, jak mówię, będzie nadużywał dobroci Boga w trwaniu w zatwardziałych grzechach. Codziennie będzie dodawał grzech do grzechu i przyłączał lenistwo do lenistwa, gromadząc jedno wykroczenie za drugim, aż wreszcie przekroczy granicę swej grzeszności i powstanie już taka niegodziwość, że sam nie będzie w stanie z niej się wypłatać: taka dusza będzie się czuła zmiażdżona i zginie oddana na wieki złu.

22. To właśnie wydarzyło się Sodomitom: oni popełnili wiele grzechów i odrzucili jakiekolwiek nawrócenie, łamiąc wszelkie postanowienia. Upadli tak strasznie, że już nie potrafili dłużej żałować i w konsekwencji zostali odrzuceni. Przez ten cały czas popełniali grzechy i przekraczali wszelkie granice i dlatego zostali spaleni ogniem boskiej sprawiedliwości. Podobnie było za dni Noego, kiedy to ludzie popełniali tak wielkie grzechy i nie żałując za nie, wtedy również popadli w tak ogromne grzechy, że w końcu cała ziemia została zniszczona. Tak również działo się w Egipcie: wielu obrażało Boga, popełniając grzechy przeciw ludowi Bożemu. Bóg stale okazywał im Swoją łaskawość, nie wymierzając żadnych kar, które mogły ich całkowicie zniszczyć. Raczej dla ich ocalenia, nawrócenia i skruchy, zsyłał na nich mniejsze plagi jako chłosty. Znosił ich cierpliwie, czekając na ich skruchę, a oni na różne sposoby grzeszyli przeciw ludowi Bożemu. Potem okazywali trochę żalu i następnie znowu zmieniali swoje myślenie i wracając rozmyślnie na złe drogi. Uciskali lud Boży wieloma doświadczeniami, aż w końcu Bóg czyniąc wielkie cuda wyprowadził go z Egiptu przez Mojżesza, bo (Egipcjanie) dopuszczali się wielkich występków przeciw ludowi Bożemu. Z Bożego nakazu zostali całkowicie zdiesiątkowani, zniszczeni i zatopieni w wodach, gdyż byli niegodni nawet pozostawać dalej przy życiu.

23. W podobny sposób postępował lud Izraela, kiedy hańbił się wieloma przestępstwami i grzechami. Zabijał proroków Boga i popełniał inne przewinienia, nieskończenie gorsze, podczas gdy Bóg w milczeniu czekał na jego skruchę. Bóg postępował z wielką łagodnością, ale ostatecznie popełnili taki grzech, że zostali zniszczeni i już nigdy nie powstał ponownie. Podnieśli bowiem swoje ręce na godność Boga. Z tego powodu zostali całkowicie opuszczeni i odrzuceni. Porzucili wypełnianie przymierza, godność kapłaństwa

i służbę Bogu. To zostało przekazane na nowo wierzącym poganom, jak sam Pan powiedział: „Królestwo wasze będzie wam zabrane i dane narodom, który wyda jego owoce” (Mt 21, 43). Do tej pory znosił ich Bóg i nie odrzucał, ale okazywał im Swoją łaskawość. Kiedy jednak przekroczyli granicę grzeszenia i podnieśli ręce na majestat Pana, wtedy zostali opuszczeni przez Boga.

24. Rozważaliśmy te rzeczy, umiłowani, ukazując przez cały ten czas z Pisma Świętego to, co jest konieczne dla naszego gorliwego nawrócenia się do Pana, który z łagodnością czeka na nas, abyśmy odstąpili od wszystkich niegodziwości i złych przyzwyczajeń. On przyjmuje nas z wielką radością i nie chce nas widzieć, na zbliżającym się dzień po dniu naszym potępieniu, kiedy będziemy pełni grzechów zasługujących na gniew Boga. Postarajmy się zatem zbliżyć do Niego z prawdziwie skruszonym sercem, nie traćmy nadziei na osiągnięcie w przyszłości zbawienia (któremu przeciwdziała niegodziwość i przewrotność grzechu). Pamięć o naszych popełnionych przez nas może nas łatwo doprowadzić do rozpacz, lenistwa, zaniedbania i rezygnacji z możliwości nawrócenia się do Boga i kiedyś osiągnąć zbawienie, dzięki wielkiej łaskawości danej rodzajowi ludzkiemu.

25. Jeśli jednak wydaje się nam to trudne i wprost niemożliwe, że możemy się kiedykolwiek nawrócić z tych wielu grzechów, gdyż jesteśmy poddani ich mocy i pokusie, jak opisaliśmy wyżej, złu i innym przeszkodom naszego zbawienia, to przypomnijmy sobie i uważnie rozważmy jak nasz Pan, przebywając na ziemi przywrócił wzrok ślepemu, uzdrowił paralityków i leczył z każdej choroby. On wskrzesił zmarłego, już gnijącego i rozkładającego się. On przywrócił głuchemu słuch i wyrzucił legion złych duchów z człowieka opętanego i obdarzył go zdrowiem psychicznym. Jakże długo jeszcze nasza dusza nie nawróci się i nie powróci do Niego, szukając jego łaski i pomocy u Niego, a przez to nie przywróci swojej duszy wolności od namiętności i trwania z odnowionym umysłem we wszystkich cnotach? Jak długo jeszcze nasza dusza nie będzie uzdrowiona przez wewnętrzny wzrok, uspokojone myśli, wolne od ślepoty i głuchoty, od śmierci w niewierze oraz ignorancji i lekkomyślności, przynosząc duszy cnotę mądrości i czystości serca? Ten, który stworzył ciało, uczynił także duszę, zaś kiedy chodził po ziemi, udzielał pomocy i uzdrowiał tych, zbliżających się do Niego i błagających o łaskę. On zaś udzielał jej w sprawach duchowych z wielką hojnością i dobrocią jak dobry lekarz.

26. Jeśli więc On ze względu na swoją łaskawość ożywiał ciała, ulegające śmierci, był wybawcą dla tych, którzy Go szukali i prosili o pomoc, a czynił to z życzliwości, to jak ma odmówić pomocy duszom nieśmiertelnym, niezniszczalnym i niecielesnym, uciskany przez chorobę niewiedzy, zła, niewiary, lekkomyślności i innych namiętności grzechu? Kiedy dusza przyjdzie mimo wszystko do Pana, szukając u Niego pomocy, podziwiając Jego miłosierdzie i pragnąc otrzymać od Niego łaskę Ducha dla swego zbawienia i uwolnienia od wszelkiego zła i namiętności, dlaczego nie miałby udzielić łaski uzdrowienia, skoro sam powiedział: „Czy nie weźmie w obronę Ojciec Niebieski tych,

którzy dniem i nocą wołają do Niego?” (Łk 18, 7). I dodaje, odpowiadając: „Mówię wam, że prędko weźmie ich w obronę” (Łk 18, 8). A w innym miejscu zachęca: „Proście, a będzie wam dane, albowiem kto prosi, otrzymuje, kto szuka, znajduje, a kołaczącemu otworzą” (Mt 7, 7-8). I dodaje: „O ileż bardziej Ojciec Niebieski udzieli Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11, 13). „Powiadam wam: chociażby nie wstał i nie dał z tego powodu, że jest jego przyjacielem, to z powodu jego natręctwa wstanie i da mu, ile potrzebuje” (Łk 11, 8).

27. W tym wszystkim, co powiedzieliśmy wyżej na tych stronach, Bóg zachęcał nas do szukania daru Jego łaski bez zażenowania, nieustannie i niezmordowanie. Zaprawdę dla nawrócenia grzeszników On przyszedł i przyniósł uzdrowienie dla tych, którzy w Niego uwierzą. Musimy tylko usunąć z naszego życia wszystkie złe przyzwyczajenia, na tyle, na ile potrafimy oraz wzgardzić wszelkimi złymi czynami. Nie miejmy nic wspólnego z niegodziwym i próżnym gadaniem oraz we wszystkich rzeczach trwajmy uporczywie przy Nim. On z pewnością jest gotów nam pomóc. Mamy na to dowód, że jest On pełen łaskowości i przychodzi, by przynieść nam życie. On uzdrawia nieuleczalne namiętności i daje odkupienie tym, którzy wołają do Niego oraz porzucają wszystkie światowe przywiązania, na ile potrafią, a także dobrowolnie i chętnie odsuwają od siebie myślenie o ziemskich troskach.

W ten sposób dusza staje się godna, by otrzymać pomoc, i to w nadmiarze, gdyż w żadnej rzeczy ziemskiej nie znajdzie zaspokojenia, lecz z nadzieją ma szukać odpoczynku i szczęścia w Jego łaskowości. Wszyscy, pragnący Go, udoskonalają się w łasce. W ten sposób dzięki wierze dusza otrzymuje niebiański dar i w konsekwencji służy Duchowi Świętemu z nieustającą rozkoszą. Ona z dnia na dzień czyni postępy w dobroci oraz trwając do końca na drodze prawości i nigdy w żaden sposób nie poddając się złu, aby nie naruszać godności łaski. Ona wtedy jest godna osiągnąć wieczne zbawienie ze świętymi, z którymi żyła na świecie jako przyjaciel i współnik w naśladowaniu ich życia. Amen.

z języka greckiego przełożył
oraz wstępem opatrzył
ks. Arkadiusz Jasiewicz – Przemyśl

Decymus Magnus Auzoniusz

MOWA DZIĘKCZYNNĄ
NA CZEŚĆ CESARZA GRACJANA*(Gratiarum actio dicta domino Gratiano Augusto, CPL 1393)*

WSTĘP

Bogaty, nacechowany różnorodnością tematyczną i metryczną dorobek twórczy Decymusa Auzoniusza Magnusa (310-393/394), jednego z najśłynniejszych łacińskich poetów okresu późnego cesarstwa, cieszył się wysokim uznaniem jego współczesnych. O przysłanie wierszy prosił tego poetę cesarz Teodozjusz¹, a zaprzyjaźniony z nim Symmach oraz Paulin z Noli, który był jego uczniem, porównywali go do Cycerona². Można w związku z tym ubolewać nad upadkiem gustów literackich w czasach Burdigalczyka, jak to czynili badacze, którzy postrzegali go, podobnie jak innych współczesnych mu twórców, wyłącznie jako epigona wielkich twórców okresu augustowskiego, poetę czasów upadku. Jednakże sensowność takich zestawień wydaje się wysoce wątpliwa. Żyjący w IV wieku Rzymianie byli świadomi trudnej sytuacji, w której znalazło się Imperium, uważali się jednak za pełnoprawnych spadkobierców swoich poprzedników, również na polu literackim³. Utwory Auzoniusza także dziś niewątpliwie zasługują na uwagę czytelników, badaczy literatury, jak również historyków, gdyż Burdigalczyk dostarcza w nich licznych wiadomości o swoim długim, obfitującym w wydarzenia życia, które przypadło na cały nieomal IV wiek. Nauczyciel gramatyki i retoryki z prowincjonalnej, acz słynnej szkoły w Burdigali (dzisiejsze Bordeaux) w pewnym momencie zwrócił na siebie uwagę cesarza Walentyniana, który około 365 r. uczynił go wychowawcą swego syna i następcy, przyszłego cesarza Gracjana. Auzoniusz opuścił wówczas ojczyste strony, by spędzić około 20 lat na dworze cesarskim. Zyskał sobie szacunek i wdzięczność władców, którzy w dowód swego uznania powierzali mu kolejne zaszczytne urzędy. W 379 r. Gracjan mianował swego na-

¹ Por. Praefatio III: *Epistula Theodosi Augusti*, w: Ausonius, *Opuscula*, ed. S. Prete, Lipsiae 1978, 3.

² Por. Symmachus, *Epistula* I 31, 1-2; Paulinus, *Epistula* 11, 38-39.

³ Por. H.G. Evelyn White, *Introduction*, w: *Ausonius with an English translation*, vol. 1, Cambridge 1951, s. VII-XLI, spec. s. VII; zob. М. Гаспаров, *Авсоний и его время*, w: *Авсоний, Стихотворения*, Москва 1993, 251-272, spec. 251.

uczyciela konsulem⁴. Wdzięczność Auzoniusza za obdarzenie go tą najwyższą w Rzymie godnością znalazła wyraz w *Dziękczynnej mowie* (*Gratiarum actio*)⁵, którą zadeklował cesarzowi w pałacu cesarskim w Trewirze, prawdopodobnie w budynku znanym dziś jako *Basilica*, w 2 poł. 379 roku. W chwili inauguracji konsulatu Burdigalczyka władca przebywał na Wschodzie, gdzie przekazywał Teodozjuszowi pełnomocnictwa wojskowe do walki przeciwko Gotom po klęsce pod Adrianopolem. W *Praecatio*, którą wygłosił obejmując godność konsula 1 stycznia 379 r., Auzoniusz wyraża nadzieję, że Gracjan w krótkim czasie pokona wrogów i powróci do Trewiru, by ozdobić swą obecnością początki jego konsulatu⁶. Jednakże sytuacja militarna uniemożliwiła władcy szybki powrót. Przybył on do Mediolanu dopiero 3 sierpnia, a do Trewiru przed 14 września. Auzoniusz był prefektem Galii do grudnia, zatem *Gratiarum actio* wygłoszona została między sierpniem a grudniem 379 roku⁷.

Zwyczaj wygłaszania przez konsulów mów dziękczynnych był w Rzymie rozpowszechniony. Wygłaszane były zazwyczaj przed senatem w pierwszym dniu urzędowania, a następnie dołączane do sprawozdań senatu. Za czasów cesarstwa dziękowano w nich bogom i cesarzowi. Najstarsze zachowane tego rodzaju przemówienie pochodzi od sprawującego konsulat we wrześniu-październiku 100 r. Pliniusza Młodszeo, który po znacznym przepracowaniu i poszerzeniu opublikował swą *Gratiarum actio* w 101 r. pod tytułem *Panegyricus Traiani*. Następne w porządku chronologicznym znane nam podziękowanie za przyznanie konsulatu wygłosił w 362 r. przed cesarzem Juliuszem Klaudiusz Mamertyn. Obydwie te mowy zostały wydane w *Panegyrici Latini* – zbiorze dwunastu mów pochwalnych, skierowanych do różnych cesarzy, zredagowanym prawdopodobnie przez Drepaniusza Pakata, retora pochodzącego z Burdigali, przyjaciela Auzoniusza⁸.

⁴ Por. Ausonius, *Praefationes* I 35-38; *Epicedion in Patrem* 41-42; *Liber protrepticus ad nepotem* 86-93; *Gratiarum actio* II 11; zob. T. Krynicka, Auzoniuszowe „Parentalia”: charakter i kompozycja zbioru, „Vox Patrum” 28 (2008) t. 52/1, 549-561, spec. 549.

⁵ Taki tytuł mowa ma w wydaniu R.P.H. Greena (*The Works of Ausonius*, ed. with introduction and commentary R.P.H. Green, Oxford 1991, 146). A. Pastorino, w oparciu o wydanie którego zostało wykonane obecne tłumaczenie (*Opere di Decimo Magno Ausonio*, a cura di A. Pastorino, Torino 1971) przyjmuje tytuł *Gratiarum actio dicta domino Gratiano Augusto*; H.G. Ewelyn White oraz S. Prete – *Ausonii Burdigalensis Vasatis gratiarum actio ad Gratianum imperatorem pro consulatu* (Ausonius, Cambridge 1967; *Decimi Magni Ausonii Burdigalensis Opuscula*, ed. S. Prete, Leipzig 1978).

⁶ Por. Ausonius, *Praecatio consulis designati* 29-35, ed. R.P.H. Green, s. 144-145: „Hostibus edomitis, qua Francia mixta Suebis / certat ad obsequium Latiis ut militet armis, / qua vaga Sauromates sibi iunxerat agmina Chuni, / quaque Getes sociis Histrium assultabat Alanis / (hoc mihi praepetibus Victoria nuntiat alis), / iam venit Augustus, nostros ut comat honores, / officio exornans quos participare cupisset”.

⁷ Por. Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 537-538.

⁸ Por. *XII Panegyrici Latini*, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1973; zob. też *Panegyrici Latini*, ed. V. Paladini – P. Fedeli, Romae 1976; ss. 1-50 (*Panegyricus Latini Pacati Drepani dictus Theodosio*), ss. 51-82 (*Gratiarum actio Claudii Mamertini de consulatu suo Juliano imperatori*), brak w tym zbior-

Możemy przyjąć, że Auzoniusz znał oba te wcześniejsze teksty oraz inne mowy o podobnym charakterze, których nie posiadamy, a także podręczniki i poradniki retoryczne, zawierające wskazówki odnośnie komponowania podobnych przemówień⁹. Podobnie jak ich autorzy, czy też wzorując się na nich Burdigalczyk wyraża w swojej *Mowie* obawę przed niemożnością odwzajemnienia się za okazaną łaskę, nadzieję na to, że sam cesarz wielokrotnie będzie piastował urząd konsula, głębokie zadowolenie z faktu, że dzięki łaskawości cesarza mógł uniknąć uciążliwych zwyczajowych czynności związanych z ubieganiem się o godność konsula, radość, gdyż władca docenił jego oddaną służbę powierzając mu konsulat, o który nie zabiegał. Dziękuje władcy za wszystkie doznane od niego dobrodziejstwa, wysławia jego cnoty i osiągnięcia. Mowa dziękczynna Auzoniusza nie jest zatem oryginalna, co jest zrozumiałe, gdyż jej charakter wymuszał na autorze poruszenie pewnych wątków, obecnych również we wspomnianych wyżej panegirykach poprzedników¹⁰. Kompozycja *Gratiarum actio* przedstawia się następująco:

1. Wstęp (1-5). Na początku przemówienia Auzoniusz stwierdza, że odwzajemnienie się cesarzowi za okazaną mu łaskawość jest rzeczą nader trudną, wręcz niemożliwą, ze względu na wielkość wyświadczonych przezeń dobrodziejstw. Zauważa ponadto, że władca ani nie potrzebuje, ani nie żąda ich odwzajemnienia. Zapowiada zatem, że uczyni to, co jest w jego mocy, czyli złoży mu podziękowanie w mowie, którą ma zamiar wygłosić. „Ago tibi gratias” – tymi pełnymi prostoty, świadczącymi o serdecznej żażyłości między mówcą a adresatem słowami Auzoniusz rozpoczyna swą *Dziękczynną mowę*¹¹. Stwierdza, że wyrazi w niej jedynie część uczuć wobec Gracjana, które przepełniają jego serce, gdyż nie jest w stanie wyrazić więcej, podobnie jak w modlitwie dziękczynnej wznoszonej do Boga. Wspomina, że *Gratiarum actio* wygłaszana jest w konsystorzu, który nazywa „świętym przybytkiem wyroczni cesarskiej” (*in sacrario ... imperialis oracu-*

ze *Gratiarum actio* Auzoniusza; zob. też M. Lolli, *Ausonius: die „Gratiarum actio ad Gratianum imperatorem” und „De maiestatis laudibus”. Lobrede auf den Herrscher oder auf den Lehrer?*, „*Latomus*” 65 (2006) 707-726, spec. n. 4, s. 707-708; M. Mause, *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*, Stuttgart 1994; M. Lolli, *La celebritas principis nei Panegyrici Latini*, „*Latomus*” 58 (1999) 620-625; M.C. L’Huillier, *La figure de l’empereur et les vertus imperiales. Crises et modèles d’identité dans les Panégyriques Latins*, w: *Les Grandes figures religieuses : fonctionnement, pratique et symbolique dans l’Antiquité*, ed. M.M. Mactoux, Paris 1986, 529-582; zob. też B. Müller-Retting, *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen*, Stuttgart 1990; G. Bellissima, *La Gratiarum actio di Ausonio*, Siena 1932.

⁹ Por. C.E.V. Nixon – B. Saylor Rodgers, *Introduction*, w: *In praise of later Roman emperors. The Panegyrici Latini*. Introduction, translation and historical commentary, Berkeley 1994, ss. 1-38, s. 1-7, 10-11; M. Cytowska – H. Szelest, *Historia literatury łacińskiej. Okres Cesarstwa*, Warszawa 1992, 442 i 491-494.

¹⁰ Por. Green, *Ausonius, Gratiarum actio. Commentary*, s. 537.

¹¹ R.P.H. Green (*Ausonius, Gratiarum actio. Commentary*, s. 539, n. 1) mówi wręcz o rozbrajającej prostocie początku przemówienia Auzoniusza (*disarmingly simple opening*) na tle innych znanych nam mów o podobnym charakterze.

lo)¹², przy czym z mocą podkreśla, że pomny na bezgraniczną dobroć wychowan-ka dziękuje mu w każdym miejscu, czasie, na wszelkie możliwe sposoby.

2. Pierwsza pochwała Gracjana (II 6-9). Auzoniusz stwierdza, że dziękowanie Gracjanowi jest trudnym zadaniem również z tego względu, że wyświadczył on liczne dobrodziejstwa ogółowi obywateli. Wymieniając je w wielkim skrócie, wspomina o tym, że za rządów Gracjana w państwie zapanował pokój i bezpieczeństwo. Sporządza obszerny katalog miejsc, które zmieniły się na lepsze wskutek polityki prowadzonej przez Gracjana (3-4). Są to: pałac (*palatium*), który jego wychowanek zastał pełnym okropności, a uczynił pełnym uroku; forum i bazyliki (*forum et basilicae*), w których kiedyś odbywały się liczne procesy sądowe, za rządów zaś nowego władcy czujący się bezpiecznie obywatele wnoszą modły o jego pomyślność; senat (*curia*), radujący się z powodu przyjmowanych tu uchwał, niegdyś pogrążony w smutku; ulice (*publicum*), na których gromadzą się liczni weselący się obywatele; domy prywatne (*domus*), a nawet łoża (*lectus ipse*), w których ludzie znajdują o wiele większy spokój, rozważając łaskawość panującego. W ten sposób Burdigalczyk ukazuje słuchaczom rzesze wdzięcznych Gracjanowi poddanych. Na koniec daje niejako do zrozumienia, że sam jest jednym z nich, wspominając o krześle kurulnym (*sella curulis*)¹³, na którym usadowił go władca. Powyższe wyliczenie składa się z siedmiu członów, które łączy na zasadzie antytezy (pałac – forum i bazyliki, senat – ulice, wszystkie wyżej wspomniane miejsca publiczne – dom, łożo) i gradacji (od pałacu, miejsca najbardziej związanego z władcą, do domu i sypialni, w których każdy człowiek przebywa na samotności; od pałacu poprzez wszystkie inne miejsca, w których toczy się również życie Auzoniusza, do krzesła kurulnego, na którym zasiadł stając się konsulem).

W dalszej części przemówienia Auzoniusz przechodzi do pobieżnego przedstawienia osiągnięć cesarza, przede wszystkim na polach bitewnych. Przyznając władcy kolejne podniosłe tytuły, z których część stanowią przymiotniki w stopniu najwyższym, część – przymiotniki ukute od nazw pokonanych ludów, rozwija swą myśl, tłumacząc, dlaczego one, jego zdaniem, przysługują Gracjanowi. Nazywa go więc najdzielniejszym (*fortissimus*), ponieważ zaledwie w ciągu roku zaprowadził

¹² Por. *Gratiarum actio* 2, ed. Green, s. 146. Konsystorz (*consistorium*) – miejsce obrad przybocznej rady cesarskiej, istniejącej od czasów Dioklecjana, zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1998, 709, s.v. *consistorium*. Za takim rozumieniem terminu *sacrarium* opowiada się również M. Gasparow (Авсоний, Благодарственная речь к императору Грациану, s. 322, n. 2). Trudno zrozumieć, czym kieruje się R.P.H. Green, który uważa, że w tym fragmencie *sacrarium* odnosi się do pałacu władcy w ogóle, a nieco dalej (XIV 67) Auzoniusz określa nim konsystorz, por. Ausonius, *Gratiarum actio* XIV 67, ed. Green, s. 156: „In illa vero sede, ut ex more loquimur, consistorii, ut ego sentio, sacrarii tui, nullus umquam superiorum aut dicenda pensius cogitavit”, *Commentary*, s. 539.

¹³ *Sella curulis* – krzesło wykonane z drewna bądź metalu, ozdobione kością słoniową. Zasiadali na nim w czasie sprawowania swych urzędowych obowiązków wyżsi rzymscy urzędnicy – dyktatorzy, konsulowie, pretorzy i edylowie, por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXV 10,11, tłum. I. Lewandowski: *Dzieje rzymskie*, t. 1, Warszawa 2001, 548, n. 141.

pokój na granicach, biegnących wzdłuż Dunaju oraz Renu¹⁴; najhojniejszym (*liberalissimus*), gdyż dowodzone przez niego wojsko cieszy się dostatkiem; najłaskawszym (*indulgentissimus*), jako że umie wybaczać błędzącym; najmądrzejszym (*consultissimus*), bo zaprowadził porządek w prowincjach wschodnich. Najliczniejsze jednak, zdaniem Auzoniusza, są powody do uznania Gracjana za człowieka darzącego ogromną miłością i oddaniem swoich bliskich (*piissimus*). Przyczynił się on bowiem do zaliczenia w poczet bóstw zmarłego ojca¹⁵; powołał na współrządcę brata Walentyniana II, który miał zaledwie cztery lata w chwili, gdy Gracjan uczynił go Augustem. Zauważmy, że w rzeczywistości został on ogłoszony imperatorem przez wojsko, jednak starszy brat, który serdecznie go kochał, nie przeciwstawił się tej decyzji żołnierzy¹⁶. W sposób nader ogłędny Burdigalczyk odnosi się do klęski rzymskich wojsk pod Adrianopolem, dowodzonych przez cesarza Walensa. Wspomina bowiem jedynie, że Gracjan pomścił śmierć wuja, dając w ten sposób wyraz swej *pietas*¹⁷. Swe przywiązanie i szacunek okazał również nauczycielowi, powierzając jemu oraz jego synowi, Hesperiuszowi, sprawowanie w latach 378-379 prefektury Galii, a wreszcie mianując go konsulem. Następnie stwierdza, że z racji odniesionych wspaniałych zwycięstw przysługują Gracjanowi również tytuły Germanika, Alamanika i Sarmatyka¹⁸. Podsumowując owo skrótowe omówienie zalet, zasług i osiągnięć wychowanka, Burdigalczyk wyznaje, że są one tak liczne, iż postanowił je tylko zwięźle i dobitnie nakreślić (*signanter et breviter [...] indicare*)¹⁹.

3. Auzoniusz o sobie (II 10 - VIII 36). W dalszej części *Gratiarum actio*, chcąc dziękować za zaszczyt, którego właśnie dostąpił dzięki łaskawości cesarza, Auzoniusz wspomina również liczne wysokie godności, którymi ów wcześniej

¹⁴ Auzoniusz ma na myśli pokonanie przez wychowanka w 378 r. alamańskiego plemienia Lentiensów (Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 10), por. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 328, n. 7.

¹⁵ Wspomina o tym Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXX 10, 1; por. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 328-329, n. 10.

¹⁶ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXX 10, 4-6; zob. Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 541, n. 7.

¹⁷ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* II 7, ed. Green, a. 147: „a contumelia belli patruus vindicatus”. Trudno przyznać rację R.P.H. Greenowi (Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 538), który wyrzuca Gracjanowi, iż nie przybył z pomocą walczącym. Ammianus Marcellinus podaje, że to Walens rozpoczął bitwę nie doczekawszy się przybycia reszty wojsk, ponieważ nie chciał dzielić z bratankiem chwały zwycięstwa, por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 12, 1-7.

¹⁸ Tytuły *Germanicus* i *Alamanicus* były nadane Gracjanowi po zwycięstwie odniesionym nad Alamanami pod Solicinum w okolicach Heidelberga. Są one poświadczone również w inskrypcjach z 370 r. (CIL VI 1175), por. Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 541, n. 7; Lewandowski, Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 2, s. 84, n. 106. O zwycięstwie tym pisze Ammianus (XXVII 10) i wspomina Auzoniusz w poemacie *Mosella* (422-424). A. Pastorino uważa, że chodzi o ich pokonanie przez Teodozjusza w 378-379 r. (*Gratiarum actio*, s. 329, n. 13). R.P.H. Green (Ausonius, *Precatio. Commentary*, s. 535) sądzi, że wzmianka odnosi się do zwycięstw nad Sarmatami samego Gracjana, o których Auzoniusz wspomina również w *Precatio consulis designati* 31, a tytuł *Sarmaticus* poświadczony jest również w inskrypcjach.

¹⁹ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* II 9, ed. Green, s. 147.

go obdarzył. Porównuje własne losy z losami tych, którzy również byli wychowawcami dzieci władców; relacjonuje przebieg swego dotychczasowego życia. W obszernej części przemówienia, którą mówca poświęca głównie samemu sobie, możemy wyróżnić krótsze całości, w których Auzoniusz ukazuje:

a) Konsulat jako dar dobroci władcy (II 10 - III 15). Burdigalczyk stwierdza zatem, że jest świadom, iż w zaistniałych okolicznościach powinien nie tyle rozślawiać wspaniałe czyny władcy, ile dziękować mu za przyznanie konsulatu. Napomyka, że nie jest to wszakże jedyny zaszczytny urząd, który powierzył mu Gracjan. Dokonuje personifikacji uprzednio piastowanych stanowisk, co pozwala mu zachować pozory skromności, gdyż to nie on sam, ale sprawowana przez niego godność komesa, kwestura i prefektura wybiegają naprzód, stają na widoku u wszystkich, wnosząc okrzyki dziękczynienia i publicznie oświadczają, że to właśnie one powinny na sam początek dziękować władcy:

„Sed procurrunt et aliae dignitates atque in vocem gratulationis erumpunt ac se prius debere profitentur”²⁰.

Czyniąc po raz kolejny aluzję do faktu, że sprawował prefekturę wraz z synem Hesperiuszem, każe prefekturze przemawiać na dwa głosy (*non vult voce simplici gratulari*)²¹. Wreszcie konsulat, który również pojawia się w gronie personifikowanych godności, błaga i zaklina władcę, by zechciał uznać, że to właśnie jego łaskawości, jego decyzji, nikomu innemu, Auzoniusz go zawdzięcza. Zwróćmy uwagę na to, że Burdigalczyk wprowadzie dziękuje cesarzowi za godność, której otrzymanie wyniosło go ponad ogół obywateli, ale umieszcza w centrum swego wywodu samego siebie. Zachwyca się tym, jak wysoko został postawiony zostając konsulem, i to pierwszym spośród dwóch. Drugim konsulem został mianowany Kwintus Klodiusz Hermogenian Olybriusz, którego Auzoniusz ani razu nie wspomina imiennie²². Dziękuje władcy za to, że stał się konsulem z pominięciem tradycyjnej, obowiązującej we wcześniejszych czasach procedury wyborczej. Wyraża swe zadowolenie z tego powodu, układając cztery wyliczenia tego, co go w związku z tym ominęło²³. Na pierwsze składają się rzeczowniki:

„munere tuo non passus saep̄ta neque campum, non suffragia, non puncta, non loculos”²⁴.

²⁰ Tamże II 10, ed. Green, s. 147-148.

²¹ Por. tamże II 11, ed. Green, s. 148; ; por. tamże II 7.

²² Syn Klodiusza Celsinusa Adelfiusza (Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XVI 6, 2) oraz poetki Proby, brat Alipiusza, prokonsul Afryki w 361 r., prefekt Rzymu w latach 368-369 (Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXVIII 4, 1), prefekt pretorium w Ilirii w 378 r., konsul i prefekt pretorium na Wschodzie w 379 r., por. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 330, n. 17; Lewandowski, Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 2, s. 96, n. 10.

²³ Podobnie postępują Symmach (*Oratio* IV 7) oraz Klaudiusz Mamertyn (*Panegyrici Latini* 3 [11] 19, 1), podają za: Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 542, n. 13.

²⁴ Ausonius, *Gratiarum actio* III 13, Green, s. 148.

W drugim gromadzi czasowniki, opisujące czynności, których nie dokonywał:

„qui non pressaverim manus nec salutantium confusus occursu aut sua amicis nomina non reddiderim, aut aliena imposuerim, qui tribus non circumivi, centurias non adulavi, vocatis classibus non intremui, nihil cum sequestre non deposui, cum diribitore nil pepigi”²⁵.

W trzecim wymienia osoby, które w dawnych czasach przyznawały godność konsula, oraz miejsca, w których to się odbywało – tych wszystkich Auzoniuszowi zastąpił sam Gracjan:

„Romanus populus, Martius campus, equester ordo, rostra, ovilia, senatus, curia – unus mihi omnia Gratianus”²⁶.

W ten sposób Burdigalczyk dobitnie podkreśla, że tylko i wyłącznie dobroci władcy zawdzięcza swe chwalebne wyniesienie.

W czwartym wyliczeniu przeciwstawia siebie tym, którzy go pragną, a doznali bolesnego zawodu, gdyż on niczego się nie spodziewał; tym, którzy mozolnie zabiegają o względy wyborców, ponieważ on ich nie szukał; tym, którzy zdobywają je dzięki natarczywości, podczas gdy on nikogo nie nakłaniał do poparcia swej kandydatury; tym, którzy zdobywają stanowiska dzięki temu, że przebywają obok władcy, a jego w chwili nominacji przy Gracjanie nie było; tym, którzy je kupują, jako że on tego nie uczynił. Przy tej okazji dowiadujemy się, że ta ostatnia praktyka uchodziła w jego czasach za naganną (*obstat temporum disciplina*)²⁷ oraz przekonujemy się, że poeta posiadał specyficzne poczucie humoru: wyznaje bowiem, iż nie uczynił tego, ponieważ nie miał wystarczających środków, nie może zatem pochwalić się swoją obyczajnością: „non emi, nec possum continentia iactare: non habui”²⁸.

b) Swe zasługi wobec Gracjana (IV 16 - V 24). Auzoniusz wyznaje, że zawsze dążył wyłącznie do tego, aby zadowolić cesarza i zostać przez niego uznanym za godnego piastowania szczytnej godności konsula. Porusza więc również kwestię swoich zasług wobec władcy. Stwierdza, że ma prawo wyznać, iż jego droga do konsulatu była zgoła inna niż tych wszystkich, którzy osiągnęli czy też osiągną tę godność dzięki rozmaitym zaletom i osiągnięciom. Są wśród nich wybitni dowódcy wojskowi, potomkowie wspaniałych rodów, a także ci, którzy oddali władcy ważne przysługi. Do tych ostatnich poeta zalicza również siebie, ale, jak zauważa, obdarzając go godnością konsula, Gracjan ustanawia czwartą drogę, którą zmierza się do jej osiągnięcia, a mianowicie – czyniąc swego nauczyciela konsulem wynagradza go nie za jego, lecz za swoje własne zalety i osiągnięcia. Zwróćmy uwagę na to, jak zręcznie Auzoniusz łączy w ten sposób uniżone podziękowania z pełną zachwyty pochwałą wspaniałomyślności wychowanka:

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże III 15, ed. Green, s. 148.

²⁸ Tamże.

„Quartum hunc gradum novi beneficii tu, Auguste, constituis: deferre tibi ipsi, quo alter ornetur, bona animi tui ad alienam referre praestantiam eruditione-mque naturae, quam deo et patri et tibi debes, ad alterius efficaciam gratius retorquere quam verius”²⁹.

Przytacza też fragment listu, w którym Gracjan wyznał Auzoniuszowi, że jest jego dłużnikiem, by po raz kolejny z mocą podkreślić, że wprawdzie był nauczycielem cesarza, ale to raczej on sam powinien być wdzięczny władcy za to, że zechciał być jego uczniem, niż władca, tak utalentowany i wielkoduszny, ma odczuwać wdzięczność za naukę.

c) Brak pragnień osobistych na przyszłość (VI 25-29). W kolejnej części przemówienia Auzoniusz wyznaje, że podobnie jak Cyceron, który po zakończeniu sprawowania urzędu konsula twierdził, że niczego już więcej nie pragnie³⁰, również on sam nie ma żadnych pragnień osobistych. W odróżnieniu jednak od Arpinaty, konsul i starzec Auzoniusz wciąż pragnie czegoś dla innych, a mianowicie pragnie ujrzeć Gracjana wielokrotnie sprawującego urząd konsula. Liczba konsulatów, którymi chciałby obdarzyć wychowanka, jest mocno przesadzona. Dorównuje bowiem łącznej liczbie konsulatów sześciokrotnego konsula Marka Waleriusza Korwina, siedmiokrotnego konsula Gajusza Mariusza oraz trzynastokrotnego konsula Oktawiana Augusta. Zauważmy, że przywołanie wybitnych postaci z historii Rzymu, zwłaszcza Rzymu republikańskiego, jest charakterystyczną cechą tego rodzaju panegiryków³¹. Wzmacniając przesadę, stwierdza, że młody wiek oraz szczęśny los wróżą Gracjanowi piastowanie znacznie większej ilości konsulatów; snując marzenia, usiłuje jednak zachować powściągliwość, wiedząc, że wychowanek jest nader hojny i raczej zrezygnuje z tego zaszczytu, aby innych nim obdarzyć.

d) Nauczycieli władców, którzy piastowali urząd konsula (VII 30-35). W dalszej części wywodu Auzoniusz po raz kolejny wprowadza do przemówienia fikcyjnego rozmówcę, na którego zarzuty odpowiada:

„Et rursum aliquis adiciet [...]: nonne olim et apud veteres multi eiusdem modi doctores fuerunt? An tu solus praeceptor Augusti?”³².

Burdigalczyk przyznaje, że nie jest pierwszym nauczycielem, któremu powierzono wychowanie przyszłego władcy, stanowczo jednak stwierdza, że jego losy różnią się od losów poprzedników. Za panowania Konstantyna jego koledzy po fachu kształcili cesarów, nie augustów³³. Auzoniusz nie nazywa owych „Constantini

²⁹ Tamże IV 17, ed. Green, s. 149.

³⁰ Por. Cicero, *Pro Plancio* XXV 60.

³¹ Por. Nixon – Saylor Rodgers, *Introduction*, s. 24-25.

³² Ausonius, *Gratiarum actio* VII 30, ed. Green, s. 150; por. tamże V 21.

³³ System rządów zwany tetrarchią, czyli współrządów dwóch augustów i dwóch cesarów, który w odpowiednim czasie mieli przejmować władzę po augustach, wprowadził w r. 293 cesarz Dioklecjan, por. A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, tłum. M. Kwiecień, Warszawa 1993, 43.

temporum [...] collegas”³⁴ po imieniu. Domyślamy się jednak, że może mieć na myśli Laktancjusza, który kształcił Krispusa, syna Konstantyna Wielkiego, oraz Eksuperiusza, wychowawcę wnuka Konstantyna – Dalmacjusza³⁵. Seneka nie został konsulem, a ponadto, zdaniem Burdigalczyka, powinien być raczej oskarżany, niż chwalony, bo jako wychowawca Nerona poniósł klęskę. Kwintylian otrzymał wprawdzie od Tytusa Flawiusza Klemensa godność konsula, ale nie posiadał rzeczywistej władzy³⁶. Tytuł konsula przysługiwał również Titianusowi, wychowawcy Maksymina, któremu Auzoniusz nie skąpi niezwykle ostrych słów, zarzucając mu umiłowanie próżnej chwały (*gloriosus ille*), i wręcz stwierdzając, że utracił znaczenie nie z powodu starości, lecz dlatego, że popadł w zapomnienie (*non aetate equidem, sed vilitate consenuit*)³⁷. Ostatecznie Burdigalczyk stwierdza, że pewne podobieństwo istnieje jedynie pomiędzy nim a Markiem Korneliuszem Frontonem, mistrzem Marka Aureliusza oraz Lucjusza Werusa. Fronton jednakże nie piastował prefektury, a konsulem został tylko dla zastąpienia przez dwa miesiące innego konsula, który nie mógł pełnić swych obowiązków do końca terminu. Zauważmy, że w wypowiedzi Burdigalczyka brzmi wyraźna nutka ironii:

„consulatus [Frontonis – T.K.] in sexta anni parte consumptus quaerendum ut reliquerit tantus orator, quibus consulibus gesserit consulatum”³⁸.

Po czym, niejako zawstydzony własną próżnością, usprawiedliwia się przed fikcyjnym rozmówcą twierdząc, że nie próbuje dorównać owemu wybitnemu mówcy, a jedynie przedkłada nad cesarzy z dynastii Antoninów cesarza Gracjana, którego decyzję o przyznaniu mu konsulatu celebrytuje cały rzymski świat, kochający młodego władcę. Sporządza przy tym kolejne wyliczenia: odległych, ale zgodnie świętujących wybór nowego konsula miejscowości oraz powodów, dla których poddani zachwycają się Gracjanem. Na pierwszy katalog składają się sześć nazw miast, każde z nich mówca opatruje krótkim opisem, w którym skupia się na jednej, najważniejszej cesze. Czytamy zatem o Rzymie, w którym kwitną starodaw-

³⁴ Ausonius, *Gratiarum actio* VII 30, ed. Green, s. 150.

³⁵ Eksuperiuszowi Auzoniusz poświęca poemat XVII w zbiorze *Commemoratio Professorum Burdigalensium* (ed. Green); por. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 340, n. 33.

³⁶ Tytus Flawiusz Klemens był kuzynem Domicjana, który wyznaczył jego synów na swoich następców (Suetonius, *Domitianus* 15). Ich wychowanie powierzono Kwintylianowi (*Institutio oratoria* IV Prooem. 2). Być może, właśnie tego wybitnego retora ma na myśli Juwenalis, pisząc: „Si Fortuna volet, fies de rhetore consul” (VII 197). Jedyne bezpośrednie świadectwo tego, że Kwintylian był konsulem znajdujemy właśnie w *Mowie dziękczynnej* Auzoniusza, por. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 340, n. 35; Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 544, n. 31.

³⁷ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* VII 31, ed. Green, s. 151. Titianus, zauczyciel Maksymina Młodszego, syn słynnego bajkopisarza o tymże imieniu (*Historia Augusta. Maximinus Iunior* XXVII 5), którego utwory Auzoniusz wysyła przyjacielowi (*Epistula* 9b 79-81, ed. Green). Jest bardzo prawdopodobne, że Titianus utracił swe znaczenie po zamordowaniu ojca jego wychowanka, cesarza Maksymina w 238 r., por. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 341, n. 36; Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 544-545, n. 31.

³⁸ Ausonius, *Gratiarum actio* VII 32, ed. Green, s. 151.

ne zwyczaje (*Roma de more*), o naśladowującym Rzym Konstantynopolu (*de imitatione*), o kochającej przepych Antiochii (*pro luxu*), o rozwiązłej Kartaginie (*discincta*)³⁹, oraz o będącej darem Nilu Aleksandrii (*donum fluminis*). Najbardziej jednak eksponuje Trewir⁴⁰, podając, że świętuje dzięki dobrodziejstwu władcy, oczekując na przybycie samego sprawcy dobrodziejstwa: „Treveri principis beneficio et mox cum ipso auctore beneficii”⁴¹. W drugim wyliczeniu, zwięzłym dzięki wielokrotnemu użyciu składni *ablatus causa* oraz zastosowaniu bezspójnikowego połączenia, Auzoniusz po raz kolejny zręcznie przechodzi od omówienia własnych zalet do pochwały Gracjana. Dowiadujemy się, że wszyscy nazywają cesarza imperatorem – dla jego potęgi, zwycięskim – dla jego męstwa, Augustem – dla jego świętości, pontyfikiem – dla czci, którą żywi względem bogów, ojcem – dla jego łaskawości, synem – dla jego młodości, wreszcie ojcem i synem – dla jego serca, pełnego miłości. Jak się wydaje, ostatni człon zawiera najwyższą pochwałę, nawiązującą do wzorowych relacji Gracjana z bliskimi, o których Auzoniusz tyle razy z aprobatą wspomina⁴².

e) Przebieg swego życia aż do chwili objęcia konsulatu (VIII 36). Obszerłą część podziękowania, poświęconą własnej osobie, Burdigalczyk zamyka podsumowując niejako swą drogę życiową, która prowadziła go do objęcia konsulatu. Z godnością mówi o tym, że nie wywodzi się ze znakomitego rodu i nie posiada wielkiego majątku. Osobom niezwykłym, które być może chciałyby mu to wypomnieć, zręcznie zamyka usta przytaczając słowa Mariusza, odnotowane przez Salustiusza: „Non possum fidei causa ostendere imagines maiorum meorum”⁴³. Z dumą wspomina natomiast o tym, co posiada, a są to: sławna w świecie Ojczyzna, rodzina, której nie musi się wstydzić, dom nieskazitelnym niewymuszoną nieskazitelnością, skromny majątek, który powiększył dzięki studiom, obyczaj bez zarzutu. Stwierdza wreszcie, że mimo iż nie stoczył zwycięskich bitw, jak sławni starodawni konsulowie, wykazał się nie mniejszą niż oni pilnością w służbie Rzymowi, która za jego czasów polegała na służbie cesarzowi.

4. Druga pochwała Gracjana (VIII 37 - XVII 78). W następnej części mowy Auzoniusz wygłasza właściwą laudację Gracjana. Zasługuje na uwagę przede wszystkim to, iż nawet wysławiając przymioty i czyny cesarza, Burdigalczyk niejednokrotnie eksponuje samego siebie, potwierdzając słuszność twierdzeń badaczy, którzy zarzucają mu połączoną z afektowaną skromnością próżność⁴⁴. Daje do zrozumienia, że przyczynił się do rozwoju utalentowanego wychowanka,

³⁹ Por. także VII 34, ed. Green, s. 151: „Carthago discincta”; zob. Vergilius, *Aeneis* VIII 724: „discinctos Afros”; zob. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 341, n. 38; Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 545, n. 34.

⁴⁰ Tak uważa również R.P.H. Green (Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 545, n. 34), który stwierdza: „this rapid survey is intended as a tribute to Trier”.

⁴¹ Ausonius, *Gratiarum actio* VII 34, ed. Green, s. 151.

⁴² Por. także II 7; VIII 39-40.

⁴³ Sallustius, *Bellum Jugurtinum* 85, 29.

⁴⁴ Por. Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 538.

powiada wprost, że w swej mowie porusza jedynie sprawy znane najbliższemu otoczeniu władcy, raczej opowiadając o nich, niż je rozślawiając, czyli postępując tak, jak ludzie przemawiający do osób bliskich o osobach bliskich, jest bowiem osobą wtajemniczoną w życie Gracjana (70).

a) Gracjan – wdzięczny uczeń (VIII 37 - XII 57). Autorzy mów dziękczynnych zwykli często podkreślać swą niemoc w obliczu konieczności złożenia należytych podziękowań władcom, ukazując ją jako zadanie ponad ich siły. Zgodnie z przyjętą praktyką do zwyczaju *inopia loquendi* nawiązuje także Auzoniusz, który kilkakrotnie powtarza, iż jest zbyt nieudolny, by mówić o kolejnych zaletach władcy, po czym niezwłocznie przechodzi do ich omówienia⁴⁵. Również rozpoczynając laudację władcy, po raz kolejny wyznaje, że ugina się pod ciężarem tematu, a nieudolność jego mowy jest równie wielka, co wdzięczność, którą odczuwa (41). Przyzywa przeto do składania podziękowania za wyświadczone mu dobrodziejstwa samego cesarza, szereg właściwych cesarzowi cnót, tradycyjnie wymienianych w łacińskich panegirykach – *bonitas, pietas, clementia, liberalitas, fortitudo*⁴⁶, a także talent – *mens aurea*; mieszkańców Galii, nad którymi z ustanowienia Gracjana sprawował prefekturę, a wreszcie przysługujący mu dar wymowy, który sam kształcił (39-40). Prosząc Gracjana, by on sam przyszedł mu z pomocą, zarówno uniżenie podkreśla swą małość, daje do zrozumienia odbiorcy, że łączy go z wychowankiem wyjątkowa zażyłość, jak też zdobywa sposobność do rozbudowanej, dotyczącej różnych aspektów osobowości i działań pochwały władcy.

Pochwałę cesarza rozpoczyna wychodząc od etymologii jego imienia, którą prawidłowo wyprowadza od wieloznacznego rzeczownika *gratia*. Jak się wydaje, Auzoniusz odnosi się do *gratia* rozumianego przede wszystkim jako „uprzejmość, życzliwość, przyjaźń, przysługa” oraz jako „wdzięczność”⁴⁷. Jego zdaniem, Gracjan, który otrzymał swe imię dzięki zrządzeniu losu, zasługuje na nie bardziej niż ktokolwiek, kto zabiegałby o to, by być nim nazwanym. Jego postawę cechuje bowiem dobroć i łaskawość względem wszystkich (37). Auzoniusz ukazuje nam swego wychowanka w pierwszej kolejności jako wdzięcznego ucznia. Nawet pochłonięty trudami wojny, Gracjan myślał o swoim nauczycielu i postanowił mianować go konsulem (42). Przytacza nawet fragment listu wychowanka, w którym informuje on mistrza o swym powziętym na modlitwie postanowieniu⁴⁸. Zachwyca się przejrzystością, zwięzłością i uczonością tego pisma, jak również troskliwo-

⁴⁵ Por. *Gratiarum actio* II 61; IX 41 i 43; XIV 62; zob. Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 539, n. 1.

⁴⁶ Por. Nixon – Saylor Rodgers, *Introduction*, s. 33-34.

⁴⁷ Zauważmy, że *gratia* to również „wdzięk”, „łaska”, „wpływ”, „znaczenie”, por. *Słownik łacińsko-polski*, red. Plezia, t. 2, s. 672-673, s.v. *gratia*.

⁴⁸ Por. *Gratiarum actio* IX 43, ed. Green, s. 153: „Verba sunt litterarum tuarum quibus apud me auctoritatem summi numinis et tuae voluntatis amplificas. Sic enim loqueris: «cum de consulibus in annum creandis solus mecum volutarem, ut me nosti, atque ut facere debui, ut velle te scivi, consilium meum ad Deum rettuli. Eius auctoritati obsecutus te consulem designavi et declaravi et priorem nuncupavi»”.

ścią władcy, który, mimo nadmiaru pochłaniających go uciążliwych obowiązków, zadbał nawet o ceremonialną szatę, jaką nauczyciel miał przywdziać obejmując zaszczytny urząd (43-54), a także wykazał się zdecydowaniem ogłaszając mistrza pierwszym z dwójki konsulów. Auzoniusz wyraża swoje, zrozumiałe w tej sytuacji, wzruszenie podeszłego w latach nauczyciela, o którym pamięta dorośli już uczeń, a także dumę z powodu bycia pierwszym spośród dwóch mężów, którym podlega ogół obywateli. Referując słuchaczom, w jaki sposób doszło do oznajmienia tej decyzji Gracjana, tworzy barwny opis rozmowy władcy z otoczeniem. Zwraca uwagę na jego powściągliwość, roztropność i szacunek wobec wrażliwości poddanych. Mimo że Auzoniusz opowiada o wydarzeniu, którego świadkiem nie był, a które znał przypuszczalnie dzięki Hesperiuszowi⁴⁹, zwraca się bezpośrednio do wychowanka, co nadaje jego wypowiedzi wyjątkowo serdecznej zażyłości:

„Zapytany, kogo mianujesz pierwszym konsulem, odpowiedziałeś, iż ta kwestia nie wzbudza żadnej wątpliwości, i ci, którzy dobrze cię znają, wątpliwości nie mieli. Jednakże inni usłyszawszy to zdanie, ożywili się i z radością uznali, że pierwszeństwo zostanie przyznane towarzyszącemu mi na urzędzie, nader znakomitemu mężowi, który, zresztą, był przy tym obecny. Zadręczali cię, wypytując, czy postąpisz zgodnie z tym, jak zrozumieli twoje słowa. Doniesiono mi, że wówczas ty, w swej powszechnie znanej powściągliwości, na chwilę zamilkłeś, nie dlatego, że byłeś niepewny swej decyzji, lecz po to, by rumieniąc się zganić za podawanie w wątpliwość jej słuszności ludzi, którzy pieścili swe serce nadzieją, zrodzoną z błędnego zrozumienia twych słów. Zaraz po tym odrzekłeś: «Po cóż mnie wypytujecie, kto z dwóch mianowanych konsulów będzie nazwany pierwszym? Czyż nie ten, którego uczyniła pierwszym prefektura?» Błogosławiona jest twoja skromność, dzięki której postanowiłeś odpowiedzieć tak rozważnie, podając tę powszechnie zrozumiałą przyczynę! Mogłeś odpowiedzieć inaczej, Gracjanie, lecz nie chciałeś odpowiedzieć inaczej, by nie urazić wrażliwości innych»⁵⁰.

b) Dygresja Auzoniusza, w której wyraża radość z powodu mianowania go pierwszym konsulem (XII 57 - XIII 61). Mówca wyznaje, że fakt, iż władca mianował go pierwszym konsulem, mimo że on sam o to nie zabiegał, sprawia mu głębokie zadowolenie. Kokietuje odbiorcę, twierdząc, że bycie drugim nie hańbi, acz wielka jest chwała pierwszego spośród dwóch:

„nulla enim est equidem contumelia secundi, sed in duobus gloria magna praelati”⁵¹.

Wyznaje, że jest mu trudno mówić o zaszczycie, który go spotkał:

⁴⁹ Tego zdania jest R.P.H. Green (Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 548, n. 55).

⁵⁰ Ausonius, *Gratiarum actio* XII 55-57, ed. Green, s. 154-155.

⁵¹ Tamże XII 58, ed. Green, s. 155.

„scopulosus hic mihi locus est propter eam, quam numquam appetivi, gloriam recusandus”⁵²

W następnych jednak zdaniach, nie zauważając, że naraża się na śmieszność, zestawia siebie z wybitnymi mężami tej miary, co Cyceron, który cieszył się z bycia pierwszym pretorem i pierwszym konsulem⁵³, a także z Aleksandrem Wielkim, wzbraniającym się przed tym, by wymieniano go na trzecim miejscu wśród dzieł⁵⁴ (58-61).

c) *Virtutes* Gracjana (XIII 62 - XVII 78). Zachęcony przez zgromadzonych (62), Auzoniusz rozpoczyna omawianie zalet wychowanka. Są to tradycyjnie wspominane w łacińskich panegirykach *pietas*, rozumiana jako *pietas erga deum* – pobożność; *felicitas* – pomyślność darowana przez bogów, którzy są władcom życzliwi, a także *providentia*, *clementia*, *virtus* i *continentia*⁵⁵. Tym razem mówca nie podaje ich nazw, ale opisuje postawy i zachowania wychowanka, w których one wyrażają się. Czytamy, że Gracjan od najwcześniejszych lat gorliwie i szczerze służył Bogu. Niezwykłą, rzadko spotykaną prawość wychowanka Auzoniusz podkreśla przez nagromadzenie wyrazów bliskoznacznych: nazywa go młodzieńcem o czystych rękach (*lautis manibus*), nieskalanym sercu (*mente pura*), nieskazitelnym sumieniu (*immaculabili conscientia*) i szczerych myślach (*cogitatione sincera*), podkreślając, że zwłaszcza ta ostatnia cecha jest czymś nader rzadko spotykanym (*quod in paucis est*). Następnie wspomina o pomyślności, którą się cieszy władca, a także o jego powściągliwości, dobrych relacjach z bliskimi, dzielności, sprawności fizycznej, umiarkowaniu w jedzeniu i picciu, czystości, życzliwości wobec przyjaciół i przeczności w świadczeniu dobrodziejstw. Szczególną estymą darzy Auzoniusz tężyznę Gracjana. Ekspozuje ją, zadając trzy pytania retoryczne o to, kto mógłby pokonać cesarza w biegu, zapasach i skokach; następnie dwukrotnie powtarza, że nikt nie jest lepszy – w rzucaniu oszczepem, włócznią i trafianiu do celu. Nie ulega wątpliwości, że doskonale wykształceni galijscy autorzy panegiryków znali dzieła wielu wybitnych poetów, ale najczęściej parafrazowali, nawiązywali czy wręcz cytowali Wergiliusza⁵⁶. Również Auzoniusz swój wywód o niezwykłej sprawności Gracjana ozdabia odniesieniem do *Eneidy*, a także do poematów Nemezjana⁵⁷ czy Sylusza Italika. Stwierdza mianowicie, że dopiero widząc, jak pięknie Gracjan jeździ konno, zrozumiał słowa

⁵² Tamże XII 57, ed. Green, s. 155.

⁵³ Por. Cicero, *In Pisonem* I 2: „me [...] praetorem primum [...] populus Romanus faciebat”; tamże 3: „me [...] universa civitas [...] priorem consulem declaravit”.

⁵⁴ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* XII 59-61. Nie wiemy, z jakiego źródła Auzoniusz dowiedział się o tym epizodzie z życia Aleksandra Wielkiego, por. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 352, n. 55; Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 549, n. 59.

⁵⁵ Por. Nixon – Saylor Rodgers, *Introduction*, s. 33, zwł. n. 85.

⁵⁶ Por. tamże, s. 16.

⁵⁷ Por. Vergilius, *Aeneis* IV 41: „Numidae infreni”; Nemesianus, *Cynegetica* 268: „Verbera sunt praecepta fugae, sunt verbera freni”.

tych poetów o Numidyjczykach, których konie nie znają wędzideł⁵⁸. Zauważmy, że stwierdzenie, iż to właśnie obserwacja Gracjana, a nie czytanie dzieł mistrzów pozwoliło Auzoniuszowi zrozumieć sens ich słów, ma wybitnie pochwalną wymowę. Burdigalczyk nie poprzestaje jednak na tym, lecz dodaje, że nauczyciele sztuki jazdy, którzy powinni byli uczyć cesarza, uczą się jeździć konno od samego wychowanka, ponieważ ich przewyższa (64-65). Równie przesadne są następne zdania, w których stwierdza, że żaden kapłan nie powstrzymuje się przed spożywaniem pokarmów gorliwiej niż poszczący Gracjan, żaden starzec nie jest bardziej wstrzemięźliwy niż cesarz w spożywaniu wina, a obyczajność panująca w jego komnatach dorównuje świętości ołtarza Westy, sypialni arcykapłana, czy łoża flamina Jowisza (66), przy czym odniesienie do czystości westalek spotkamy również w innych panegirykach, pozostałe zaś dwa są, jak się wydaje, wynalezione przez Burdigalczyka⁵⁹. Aż trzykrotne nawiązanie do realiów pogańskiego kultu służyć może, jak się wydaje, uwypukleniu myśli o tym, że władca jest tak skromny, jak nakazywały tego zwyczaje przodków, którzy czcili rzymskich bogów. Zauważmy, że również inni współcześni autorzy zachwycali się świętością obyczajów, zdolnościami i sprawnością Gracjana⁶⁰.

Tradycyjną pochwałę łaskawości władcy wobec przyjaciół, którym nie tylko świadczy wzajemne przysługi, lecz wręcz przewyższa ich w okazywaniu życzliwości, Auzoniusz opracowuje w sposób dość oryginalny. Wspomina mianowicie, że Gracjan, ilekroć został prześcignięty w świadczeniu dobrodziejstw, czuł się winny i rumienił ze wstydu. Jak się wydaje, mówiąc o tym, Burdigalczyk mógł rzeczywiście wyobrazić sobie Gracjana w otoczeniu przyjaciół, ponieważ w następnym zdaniu prowadzi odbiorcę do miejsca obrad rady cesarskiej (*consistorium*), w którym władca spotykał się z poddanymi, odbywał narady i podejmował decyzje, miał zatem okazję do okazywania łaskawości. Górnolotnie nazywa konsystorz *sacrarium*, czyli świątynią władcy, po czym stwierdza, że w tym miejscu Gracjan rozważał to, co powinien powiedzieć, zastanawiał się nad tym, jak ułożyć to, co rozważył, w całość, a także wygłaszał ułożone mowy, przewyższając w nich dokładnością, zręcznością i kunsztem wszystkich swoich poprzedników (67). Wydawałoby się, że powiedziawszy to, Auzoniusz mógłby uznać, że w sposób wystarczający pochwalił już Gracjana – mówcę. Jednak Burdigalczyk tak nie uważa i kontynuuje swój wywód. Zastrzega, że chętnie pochwaliłby zdolności krasomówcze Gracjana, gdyby nie obawiał się, że w ten sposób będzie głosił pochwałę samego siebie. Dość szybko jednak zwalcza wspomniane obawy i poświęca cały rozdział Gracjanowi – mówcy. O ile wcześniejsza wypowiedź dotyczyła,

⁵⁸ Auzoniusz nie nazywa tu poetów po imieniu, ani nie wymienia ich dzieł, co, zdaniem R.P.H. Greena (Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 550, n. 65), odpowiada wymogom gatunku.

⁵⁹ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* XIV 66, ed. Green, s. 156: „[...] non sanctior Ara Vestalis [...]”; zob. *Panegyrici Latini* 3 (11) 13, 3: „sit lectulus [...] Vestalium toris purior”; Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 550, n. 66.

⁶⁰ Por. m.in. Ambrosius, *De obitu Valentiniani* 79; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXXI 10; Symmachus, *Epistolae* IX 128-129, podaje za Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 353-355, n. 57-58 i 60.

jak się wydaje, umiejętności wychowanka w dziedzinie *inventio*, *dispositio* oraz *elocutio*, w dalszej części laudacji Auzoniusz mówi o sposobie wygłaszania mów. Czyni to na trzy sposoby. Wymienia mówców, którym Gracjan, jego zdaniem, nie ustępował: Serwiuszowi Sulpicjuszowi Galbie dorównywał mocą przemawiania, Tyberiuszowi Grakchowi – powściągliwością, własnemu ojcu Walentynianowi – dostojną powagą⁶¹. Podziwia brzmienie głosu wychowanka – wzburzonego, gdy mówi o rzeczach podniosłych, opadającego, gdy słuchacz ma doznać odprężenia, zrównoważonego, gdy porusza zarówno podniosłe, jak też zwykłe tematy. Zadaje pytania retoryczne, sugerując, że żaden inny spośród mówców nie potrafił tak bardzo wczuć się w treść swego przemówienia, wygłaszanego, a nawet jedynie układanego w myślach, nikomu też nie udało się rzeczy sprzecznych przedstawiać tak ściśle, a złożonych – tak zwięźle:

„Quis oratorum laeta iucundius, facunda cultius, pugnantia densius, densata glomeratius aut dixit [...] aut cogitavit?”⁶².

Auzoniusz zachwyca się ponadto osobowością swego utalentowanego i zanego wychowanka. Jak się wydaje, najdobitniej podkreśla jego wyjątkowość zwracając się do Ksenofonta, o którym nie mógł wspomnieć wymieniając innych nauczycieli dzieci możnych tego świata, ponieważ był wychowawcą perskiego królewicza Cyrusa, a nie jednego spośród potomków władców Rzymu. Stwierdza, że gdyby to było możliwe, pragnąłby, aby Ksenofont powrócił z zaświatów i ujrział młodego władcę, w którym znalazłby zalety, jakie jedynie gorąco pragnął oglądać w swoim wychowanku (69)⁶³.

W sposób barwny, obfitujący w szczegółowe opisy i nacechowany przesadą Auzoniusz wysławia niezwykłą dobroć i troskę Gracjana wobec poddanych, przede wszystkim żołnierzy, a w następnej kolejności - ogółu obywateli. Rozpoczyna pochwałą od stwierdzeń ogólnych. Między innymi zauważa, że Gracjan, jak przystało na męża znakomitego, nigdy nie uczynił czegoś, czego powinien byłby wstydić się czy żałować. Ponadto zawsze darował winy tym, którzy za nie żalowali; nie tylko wybaczał ludziom pełnym lęku z powodu swych przewin, ale niezmien-

⁶¹ Przemówienia wspomnianych mówców nie zachowały się do czasów Auzoniusza, toteż swą pochlebną opinię o ich autorach wydaje on prawdopodobnie na podstawie ocen Cyclerona, por. Гаспаров, Авсоний, *Благодарственная речь*, s. 324, n. 68. Arpinata opisuje wybitne zdolności krasomówcze Sulpicjusza (m.in. *Brutus* 82, 86; *De oratore* II 88), stwierdza, że był „inter tot aequalis unus excellens” (*Brutus* 333); podziwia zacność (*aequitate ac pudore*) Grakcha (*De lege agraria* II 31), wspomina o nim jak o mężu wpływowym i wymownym (*Brutus* 79), choć przyznaje, że obaj bracia ustępowali innym znanym mówcom (*Brutus* 333). O talentach Walentyniana, który miał dobrą pamięć, żywy sposób wysławiania się i dar przekonywania, wspomina Ammianus (*Res gestae* XXX 9, 4), por. Green, *Ausonius, Gratiarum actio. Commentary*, s. 550, n. 68.

⁶² Ausonius, *Gratiarum actio* XV 68, ed. Green, s. 156.

⁶³ Już Cycleron zwrócił uwagę na to, że Ksenofont pisząc „Cyropedię” pragnął ukazać ideał władcy, por. *Epistula ad Quintum fratrem* I 1, 8 (23): „Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus, sed ad effigiem iusti imperatoris”.

nie okazując poddanym dobroć sprawił, że nie czuli lęku (71). Przechodząc do szczegółowego omówienia dobrodziejstw świadczonych przez Gracjana ludowi, porównuje go do innych władców. Otóż cesarz Tytus wsławił się tym, że dzień, w którym nie popełnił dobrego uczynku, uważał za stracony. Auzoniusz zauważa jednak, że łagodność syna Wespazjana wzbudzała powszechny podziw tylko dzięki temu, że objął rządy po skąnym i posępnym ojcu⁶⁴. Tymczasem Walentyniana cechowały szlachetna dobroć, niezawodna łaskawość i powściągliwa surowość. Pozostawił on swemu synowi państwo w doskonałej kondycji. Dzięki temu Gracjan zarówno powinien czynić o wiele więcej dobra niż Tytus, by zasłużyć na uznanie, podobne do tego, którym ów się cieszył, jak też może to czynić, nie narażając na szwank porządku w państwie. Dlatego wyświadcza dobrodziejstwa nie co dnia, ale co chwilę (72). Zauważmy, że Ammianus Marcellinus pozostawił nam zgola odmienną charakterystykę ojca Gracjana⁶⁵. Trudno powiedzieć, co skłania Auzoniusza do pochwały cech, które prawdopodobnie nie były właściwe zmarłemu władcy: wdzięczność za doznane od niego dobrodziejstwa czy też charakter wygłaszanej mowy, jak tego chce R.P.H. Green⁶⁶.

Darował mieszkańcom prowincji zaległe podatki, nakazując zarazem zniszczyć wszystkie dokumenty, na podstawie których w przyszłości ktoś mógłby domagać się zwrotu należności. Burdigalczyk zachwyca się łaskawością i roztropnością władcy, który obdarzał trwałymi dobrami i dba o to, by nieszczęścia, od których uwalniał, nie mogły powrócić. Sporządza też barwny opis tłumów, oglądających płonące na rynkach ich miast zbawienne ogniska, w których znalazły koniec „stirpes fraudium veterum, [...] seminaria futurarum”⁶⁷. Nawet widząc sadzę, popiół i dym, dłużnicy wciąż z niepokojem wpatrywali się w widniejące na zwęglonych stronach ślady zapisów, drżąc na myśl, że wciąż mogą one zostać odczytane (73-74)⁶⁸. Auzoniusz wspomina również o tym, że Gracjan świadczył dobrodziejstwa ekwitom, ale niestety żadnego z nich nie wymienia. Zauważa, że z przychylności wobec przyjaciół i legionów, z którymi byli w sposób szczególnie związani, słynęli również inni cesarze, nie zamierza jednak porównywać z nimi Gracjana, ponieważ wykazał się on tak licznymi przykładami dobroci i męstwa, że przyszłe pokolenia będą chciały je naśladować, a pokolenia minione, gdyby to było możliwe, zechciałyby je sobie przypisać (75). Trajan miał w zwyczaju odwiedzać chorych przyjaciół. Tymczasem Gracjan również zapewniał im opiekę, pokrywał koszty kuracji, pocieszał w chorobie i gratulował powrotu do zdrowia (76). Podobną troską otaczał żołnierzy. Posługując się czasownikami postrzegania

⁶⁴ Por. Suetonius, *Titus* 8; *Vespasianus* 16-19.

⁶⁵ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXX 8.

⁶⁶ Por. Green, Auzonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 551, n. 72.

⁶⁷ Auzonius, *Gratiarum actio* XVI 74, ed. Green, s. 158.

⁶⁸ R.P.H. Green (Auzonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 538) zauważa: „In Auzonius' speech there is indeed a general dearth of imagery, but he does make a memorable picture out of Gratian's cancellation of debts by graphically portraying the feelings of the onlookers at the incinerated records were wafted sky-high with the smoke of the bonfires”.

(dwukrotnie: *vidi; audi*) Auzoniusz zapewnia, że sam był świadkiem tak pięknego postępowania cesarza. Chodził on od namiotu do namiotu, wypytując rannych, jak się czują, podnosił ich na duchu, namawiał do jedzenia, dopilnowywał tego, by podano im skuteczne leki, płacił za leczenie oraz spełniał życzenia każdego z nich. Burdigalczyk wylicza łącznie dwanaście czynności, których podjął się Gracjan na rzecz rannych. Zaznacza przy tym, że to wszystko czynił niezmordowanie i dobrotliwie, z największym oddaniem, nie szukając chwały i uznania. Podsumowując stwierdza, że dzięki takiej postawie wobec poddanych Gracjan zasłużył na powszechną miłość (77-78).

5. Zakończenie mowy (XVIII 79-83). Zbliżając się do końca laudacji, Auzoniusz zapewnia, że nawet gdy przestanie mówić, nie przestanie odczuwać wdzięczności wobec władcy, gdyż jest ona niezmienna i nie zna kresu. Równie schlebający dla Gracjana wydźwięk ma zapewnienie laudatora, że choć przestaje mówić o nim, nie poruszy tematu zbyt odległego, gdyż zwróci się do Boga: „*fle-xu tamen parvo nec a te procul convertar ad Deum*”⁶⁹. W modlitwie wznoszonej do Stwórcy świata dziękuję za miłość do nauczyciela, którą Bóg zasiał w sercu Gracjana, a która kazała mu mimo dzielącej ich odległości pamiętać o Auzoniuszu i obdarzyć go godnością konsula, a wreszcie przybyć na uroczyste zakończenie sprawowania tego urzędu. Zauważmy, że nawet dziękując „Wiekuistemu Bogu, Niezrodzonemu Rodzicowi wszechrzeczy, Stwórcy i Sprawcy świata, który istniał przed jego początkiem i trwać będzie po tym, jak nadejdzie jego kres”⁷⁰, Auzoniusz wylicza czyny, w których się objawiła łaskawość władcy wobec niego, a podkreślając pośpiech, z którym Gracjan pokonał dzielącą ich odległość, wymienia pięć słynnych mitycznych koni, które wychowanek przewyższył w prędkości biegu (81-82). Przeciążona osobistymi akcentami oraz mitologicznymi przykładami modlitwa brzmi sztucznie; nie ma w niej, jak moglibyśmy się spodziewać, prośby o opiekę Bożą nad Gracjanem i o pomyślność dla państwa, którym rządzi. W ostatnich słowach przemówienia Auzoniusz zwraca się do wychowanek, dziękując mu za to, że uhonorował jego uroczystość swoim przybyciem. By uniknąć powtórzeń, pisząc o podróży przebytej przez władcę, sporządza katalog krain, które przemierzył oraz przeszkód, które przy tym pokonał, jak również powszednich czynności, których wykonania zaniechał w drodze, aby przybyć do nauczyciela w czasie krótszym niż ten, w jakim Auzoniusz o tym opowiada (*celeriore trans-cursu, quam est properatio nostri sermonis*)⁷¹. Na ostatnie zdanie mowy składa się kolejne wyliczenie wspaniałych dobrodziejstw, które Gracjan na przestrzeni lat wyświadczył swemu nauczycielowi:

„Bóg pozwolił, abyś tego, którego swymi świętymi ustami obwołałeś konsulem, na słusznej podstawie uczyniłeś pierwszym konsulem, szcudrośliwą, hojnością wzbogaciłeś, twego kwestora, twego prefekta pretorium, twego

⁶⁹ Ausonius, *Gratiarum actio* XVIII 79, ed. Green, s. 159.

⁷⁰ Tamże XVIII 80, ed. Green, s. 159.

⁷¹ Tamże XVIII 82, ed. Green, s. 159.

konsula oraz – co wciąż przedkładaś nad wszystkie me tytuły – twego nauczyciela, dziś publicznie uświęcił, okazując mu twą cesarską łaskawość”⁷².

Gratiarum actio Auzoniusza to przede wszystkim utwór literacki. Jego autor, zgodnie z konwencją panegiryków, gatunku, do którego mowa przynależy, dąży do rozślawienia adresata. W tym celu interpretuje fakty z życia cesarza wyłącznie na jego korzyść, przedstawia odbiorcy tylko jego zalety i dokonania, pomija milczeniem klęski i niepowodzenia. Nie oznacza to wszakże, że mowa Burdigalczyka zawiera same pochlebstwa. Cesarz Gracjan nie był wybitnym przywódcą państwa ani dowódcą wojskowym. Jego nauczyciel nie skąpi mu pochwał, w których skupia się przede wszystkim na zaletach władcy, związanych z życiem codziennym, dochodzących do głosu głównie w warunkach pokoju. W odróżnieniu od autorów innych panegiryków, wiele uwagi poświęca również własnej osobie – swoim losom, zasługom w służbie władcy, oraz urzędowi, które sprawował dzięki jego życzliwości. *Dziękczynna mowa*, jedyny utwór prozaiczny Auzoniusza, stanowi cenne źródło naszej wiedzy zarówno o jej adresacie i autorze, jak też o świecie, w którym żyli, czyli państwie rzymskim i jego elitach w 2. poł. IV wieku.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Paris 1846, PL 19, 937-948.

C. Schenkl: Berolini 1883, MGHaa V/2, 19-30.

R. Peiper: Lipsiae 1886, 1976, *Opuscula*, ss. 353-376.

H.G. Evelyn White: London – Cambridge 1921, 1961, 1967, *Works*, vol. II, ss. 218-268.

A. Pastorino: Torino 1971, *Opere*, ss. 324-367.

S. Prete: Leipzig 1978, *Opuscula*, ss. 214-232.

R.P.H. Green: Oxford 1991, *Works*, ss. 146-160.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

H.G. Evelyn White, London – Cambridge 1921, 1961, 1967, *Works*, vol. II, ss. 219-269.

Francuskie:

M. Jasiński, Paris 1934-1935, *Oeuvres en verse et en prose*, vol. II.

Hiszpańskie:

A. Alvar Ezquerro, Madrid 1990, *Obras*, vol. II.

⁷² Tamże XVIII 83, ed. Green, s. 159-160.

Rosyjskie:

M. Гаспаров, Москва 1993, *Стихотворения*, ss. 151-162

Włoskie:

G. Belissima, Siena 1932, *La Gratiarum actio di Ausonio*.

A. Pastorino, Torino 1971, *Opere*, ss. 324-367.

BIBLIOGRAFIA

A. Pastorino, *Introduzione*, w: *Opere di Decimo Magno Ausonio*, Torino 1971, 11-121; J. Quasten – A. Di Berardino, *Patrologia*, III, Casale 1978, 264-266; M.C. L'Huillier, *La figure de l'empereur et les vertus imperiales. Crises et modèles d'identité dans les Panégyriques Latins*, w: *Les Grandes figures religieuses: fonctionnement, pratique et symbolique dans l'Antiquité*, ed. M.M. Mactoux, Paris 1986, 529-582; R. Herzog, *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284-374 n. Christus*, München 1989, 268-308, spec. 283 (3. *Gratiarum actio*); B. Müller-Retting, *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen*, Stuttgart 1990; R.P.H. Green, *Introduction*, w: *The Works of Ausonius*, Oxford 1991, ss. XV-XLIX; M. Cytowska – H. Szelest, *Historia literatury łacińskiej. Okres Cesarstwa*, Warszawa 1992, 442, 491-494; M. Гаспаров, *Авсоний и его время*, w: *Авсоний, Стихотворения*, Москва 1993, 251-272; H. Sivan, *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, London 1993; M. Mause, *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*, Stuttgart 1994; C.E.V. Nixon. – B. Saylor Rodgers, *Introduction*, w: *In praise of later Roman emperors. The Panegyrici Latini*. Introduction, translation and historical commentary, Berkeley 1994, 1-38; A. Swoboda, *Przyjaźń i konflikt Auzoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „Eos” 83 (1995) 307-321; M. Lolli, *La celebritas principis nei Panegyrici Latini*, „Latomus” 58 (1999) 620-625; M. Lolli, *Ausonius: die „Gratiarum actio ad Gratianum imperatorem” und „De maiestatis laudibus”. Lobrede auf den Herrscher oder auf den Lehrer?*, „Latomus” 65 (2006) 707-726; P. De Labriolle, DHGE V 773-779 i RACH I 1020-1023; C. Riggi, *Ausonio*, NDPAC I 660-661.

PRZEKŁAD*

I. 1. Dziękuję ci, boski cesarzu, a gdybym mógł, również odwdziczyłbym się tobie. Jednak ani ty w twoim położeniu nie potrzebujesz, bym się tobie za twe dary odwzajemniał, ani mnie w moim nie jest dana możliwość tobie się wdzięcznością odplacić. Możliwość wzajemnego obdarowywania mają osoby prywatne, twoje zaś dobrodziejstwa zarówno odznaczają się wielkością, jak też

* Przekładu dokonano z tekstu łacińskiego wyd. przez A. Pastorino, *Opere di Decimo Magno Ausonio*, Torino 1971, 324-367

wzajemności nie żądają. 2. Czynię zatem to, co tylko jest w mojej mocy, czyli dziękuję, jednak dziękuję tak, jak zwykliśmy dziękować Bogu, bardziej sercem, niż ustami. A czynię to nie tylko w świętym przybytku wyroczni cesarskiej, które to miejsce, wzbudzając ciche przerażenie i pełny czci lęk, przemienia naszą duszę i nasze oblicze. Nie, dziękuję tobie zawsze i wszędzie, już to milcząc, już to przemawiając, już to w zgromadzeniu ludzi, już to sam na sam ze sobą, gdy wznoszę głos i gdy pograżam się we własnych myślach, w każdym miejscu, czynności, nastroju i czasie. Nie ma zresztą nic dziwnego w tym, że bezgraniczna jest moja wdzięczność, skoro ty nie znasz granic w obsypywaniu mnie zaszczytami. 3. Czyż istnieje miejsce, czyż istnieje czas, który nie pobudzałby mnie do takiego czy podobnego dziękczynienia? Zresztą, „pobudzałby” – to słowo zbyt słabe, zbyt nieudolne. Powiem tak, czyż jest miejsce, w którym twe dobrodziejstwa nie poruszałyby mnie i nie rozpały? Nie, boski cesarzu, mówię ci, nie ma takiego miejsca, które nie wywoływałoby we mnie pragnienia uwielbienia twej godnej podziwu i czci godności. Ani pałac, który ty zastałeś pełnym okropności, a uczyniłeś pełnym uroku, ani forum i bazyliki, gdzie niegdyś rozbrzmiewały odgłosy procesów, a dziś wznoszone są tam modły o twą pomyślność, albowiem pod twoimi rządami któż nie jest pewien swego bezpieczeństwa?; ani senat, radujący się teraz z powodu wzniosłych uchwał, a niegdyś pograżony w smutku, udręce i skargach; ani ulice, na których rozradowani obywatele gromadzą się tak licznie, że nikt nie jest samotny w swojej radości, ani dom, który jest dla nas wszystkich miejscem odosobnienia. 4. Nawet na łożu, które jest nam dane dla spokojnego wypoczynku, znajdujemy jeszcze większy spokój, kiedy rozważamy na nim twe dobrodziejstwa, a sen, który każe nam zapomnieć o wszystkim, stawia przed nasze oczy twoją podobiznę. Cóż dopiero mam powiedzieć o tak zaszczytnym miejscu, jak krzesło kurulne¹, które otacza chwała świetności urzędu cesarza, na wysokości którego ty mnie umieściłeś, mimo całej mej przeciętności! Ilekroć zastanawiam się nad tym, poraża mnie wzniosłość twych darów, i nie obsypyany, ale wręcz obciążony nimi, pograżam się w milczeniu. W rzeczy samej, jesteś wszędzie. 5. toteż przestaje nas dziwić swawola poetów, którzy mawiali, że wszystko jest pełne boga². Ty przerastasz nasze nadzieje, wyprzedzasz pragnienia, znasz niewypowiedziane jeszcze życzenia, a nawet naśladowująca bóstwo chyżość naszej myśli zostaje prześcignięta przez ubiegające ją twoje dobrodziejstwa. Ty masz zwyczaj obdarzać szybciej, niż w nas rodzi się pragnienie.

¹ Wyliczenia powyższe wzorowane są na: Cicero, *In Catilinam* 4, 2.

² Por. Ausonius, *Gratiarum actio* I 5, ed. Green, s. 147: „nec iam miramur licentiam poetarum, qui omnia deo plena dixerunt”; zob. Vergilius, *Ecloga* III 60: „Iovis omnia plena”; tenże, *Georgica* IV 221-222: „[...] deum namque ire per omnia / Terrasque, tractusque maris, caelumque profundum”; słowa te są przekładem inwokacji poematu *Fainomena* (2-4) Aratosa; powtarza je również Teokryt w XVII idylli, zob. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres augustowski*, Warszawa 1990, 73.

II. 6 Dziękuję ci zatem, najwspanialszy cesarzu. Jeśli zaś ktoś uzna, że nieudolny mówca, bo w tej mowie wciąż się powtarzam, niech sam spróbuje przemówić na ten temat, a nic wymowniejszego nie będzie w stanie wygłosić. Nie ubiegam się bowiem o względy władcy, a słowa moje są jak najbardziej uzasadnione. 7. Składał podziękowanie najdzielniejszemu cesarzowi – a są mi świadkami granice na Dunaju oraz na Renie³, na których w ciągu jednego roku zaprowadził pokój; najhojniejszemu – wystarczy popatrzeć, jak bogate jest jego wojsko; najłaskawszemu – o czym świadczy bezpieczeństwo, którym cieszą się ci, którzy pobłądzili; najmądrzejszemu – czego dowodzi zaprowadzony za jego panowania ład na Wschodzie; najbardziej kochającemu bliskich – tego powodu do chwały najliczniejsze znajdziemy świadectwa: ojciec otoczony boskimi honorami i zaliczony w poczet bóstw; brat, powołany na współrządcę, jak gdyby był synem; wuj, który poniósł sromotną klęskę, pomszczony; ojciec i syn, połączeni we wspólnym sprawowaniu prefektury; nauczyciel mianowany konsulem. 8. Mógłbym omawiać wszystkie twoje tytuły, którymi dawniej obdarzyło cię męstwo, które ostatnio darowała ci Fortuna, które zamierza ci w przyszłości darować łaskawość niebios. Mógłbym cię nazwać Germanikiem, gdyż kapitulowali przed tobą barbarzyńcy, Alamanikiem, gdyż sprowadziłeś jeńców, Sarmatykiem, gdyż zwyciężyłeś i darowałeś łaskę. 9. Mógłbym połączyć wszystkie zasługi twego męstwa oraz przydomki, które świadczą o sprzyjającej ci pomyślności, jest to jednak zgoła inny temat, który zamierzam omówić osobno, gdy uznam, że nadszedł stosowny czas, by nie prześledzić, lecz dobitnie i zwięźle zakreślić wszystko, o czym wiem, jak ci, którzy zarysowują kontury mapy świata na powierzchni jednej tabliczki do pisania, z pewnym uszczupleniem wielkości, ale bez uszczerbku dla prawdy⁴. 10. Teraz natomiast będę ci dziękował za przyznanie mi konsulatu, gdyż dzisiaj to właśnie do mnie należy. Lecz oto wybiegają naprzód i stają mi przed oczami również inne moje godności, które wznoszą okrzyki dziękczynienia i publicznie oświadczają, że to one najpierw dziękować ci powinny. 11. Ileż zaszczytów zgromadziłem od czasu, gdy w nagrodę za czynione przez ciebie postępy, otrzymałem tytuł komesa! To dzięki twojej łaskawości, za panowania twojego ojca otrzymałem wspólną kwesturę, twojemu wyłącznie dobrodziejstwu zawdzięczam prefekturę, która pragnie ci dziękować na dwa głosy, nie darowałaś jej przecież jednemu, ale jakże szczerze rozdzieliłaś między obu, z których żaden nie chciałby jej sprawować bez tego drugiego.

III. 12. Co się jednak tyczy owych darów, za poszczególne z nich będę cię chwalił osobno, tak jak przed chwilą obiecałem. Teraz mój konsulat błaga cię

³ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* II 7, Green, s. 147: „Testis est uno pacatus in anno et Danuvii limes et Rheni”; zob. Cicero, *Pro Annio Milone* 30.

⁴ Zdaniem M. Gasparowa (Авсоний, *Благодарственная речь*, s. 322, n. 9), Auzoniusz przez porównanie omawiania zasług władcy do rysowania mapy, nawiązuje do słów historyka Florusa (*Epitome* I Prooem., 3).

i zaklina, abyś raczył uznać, iż tylko ty ponosisz odpowiedzialność za to, że otrzymałem godność, którą obdarzając wyniosłeś mnie nad wszystkich. Jakże wysoko mnie postawiłeś! 13 Obejmując to wspaniałe stanowisko, dołączyłem do najjaśniejszego męża i zostałem ogłoszony pierwszym z dwóch. Z łaski twojej, boski cesarzu, stałem się konsulem pominąwszy ogrodzenia ustawiane na czas komicjów, Pole Marsowe, głosowanie, liczenie głosów i opróżnianie sakiewki. Nie ściskałem dłoni, nie myliłem imion przyjaciół, oszołomiony tym, że witają mnie tłumy, nie obchodziłem trybun, nie schlebiałem centuriom, nie drżałem w obliczu zwołanych przedstawicieli klas ludności rzymskiej, nie miałem do czynienia z żadnym rozjemcą, ani nie układałem się z żadnym rozdawcą. Lud rzymski, Pole Marsowe, stan ekwicki, ozdobiona dziobami okrętów mównica, plac do głosowania, senat, kuria – tym wszystkim jesteś dla mnie ty, Gracjanie. 14. Mam prawo twierdzić, najpotężniejszy cesarzu, nie ubliżając nikomu, kto osiągnął czy też osiągnie tę zaszczytną godność dzięki rozmaitym zaletom – każdy bowiem ma inne usposobienie, inne zasługi i inną świadomość własnej wartości – mam prawo, powiadam, twierdzić, że moja droga do konsulatu była zgoła inna, niż pozostałych. 15. Niespełnione pragnienia sprawiają komuś srogi ból, ale ja niczego nie spodziewałem się. Ktoś trudzi się zabiegając o względy wyborców, ale ja ich nie szukałem; ktoś zdobywa je dzięki natarczywości, ale ja nikogo nie nakłaniałem. Ktoś otrzymuje stanowiska dzięki swej obecności, ale mnie przy tobie nie było; ktoś nabywa je za cenę swoich bogactw – czemu się dziś sprzeciwiamy – ja nie kupiłem konsulatu, aczkolwiek nie mogę pochwalić się swą obyczajnością, po prostu nie miałem za co. Dążyłem tylko do jednego, ale i to jedno do mnie nie należy – abyś ty uznał, żem tego zaszczytu godzien.

IV. 16. Najłaskawszy Gracjanie, wielu mianowałeś i mianujesz konsulami, lecz z innej niż mnie przyczyny. Są wśród nich mężowie okryci wojenną chwałą, zawsze bowiem mają udział w twoich trudach, często – w twojej sławie, towarzyszą ci, gdy dokonujesz czynów męstwa, a następnie – gdy jesteś obsypywany honorami. Są wśród nich mężowie o świetnym, starodawnym rodowodzie, wiele bowiem otrzymują wspaniałe imiona, a dobra sława zastępuje zasługi. Są wśród nich mężowie, którzy wsławili się wiernością, wypróbowani dzięki oddanym ci przysługom, a chociaż nie wyłączam siebie z ich grona, to jednak różnię się od nich, gdyż inna droga prowadziła mnie do zaszczytnej godności. 17. Jednakże wyświadczając mi to najnowsze dobrodziejstwo, ustanawiasz czwartą drogę, cesarzu. Sam odstępujesz od zaszczytu, by kogoś nim zaszczycić, zalety własnego umysłu przypisujesz doskonałości innych, a wrodzoną wiedzę, którą zawdzięczasz Bogu, ojcu i samemu sobie, postrzegasz jako skutek czyjejś działalności, co jest raczej nader łaskawe, niż zgodne z prawdą. Oto słowa, które ty sam własnoręcznie mi napisałeś, że wypłacasz tyle, ile jesteś winien, a wciąż jesteś winien tyle, ile wypłaciłeś. Cóż to za złote słowa, płynące ze złotego serca! 18. Cóż za mowa, która żywi, niczym mleko wytryskujące z najszczerzej piersi! Któż jest jeszcze tak powściągliwy,

gdy wyświadcza innym dobro? Któż jeszcze uznaje, że waga okazywanej innym przysługi jedynie odpowiada wielkości ich wobec niego zasług? Krótko mówiąc, któż jeszcze postrzega swą szczodrość jako powinność i woli ją nazywać zapłatą, nie darem? 19. Niechże spróbują z tobą współzawodniczyć, wypowiadając doskonalsze zdanie owi sławni starodawni mówcy, o których pisał Homer: snujący proste i jasne przemówienia Menelaos, władca Itaki, którego słowa są niczym obfity grad, czy też miodopłynny Nestor, który przeżył trzy pokolenia śmiertelników. Jednakże wypowiedź tego pierwszego nie będzie bardziej zgrabna, mimo że przepasał się lakońską zwięzłością, tego drugiego – bardziej jędrna, mimo że stłoczył w swych słowach tyle pomysłów i znaczeń, tego trzeciego – słodsza, mimo że przekonuje raczej wdziękiem, niż mocą swej łagodnej mowy. 20. Mówisz, że wypłacisz tyle, ile jesteś winien, a będziesz winien tyle, ile wypłacisz. Młody cesarzu, niechże Pan niebios, Władca rodzaju ludzkiego sprawi, abyś wyniesiony nad dawnych mężów, których przewyższyłeś pięknem wymowy, wziął nad nimi górę w tym, co każdego z nich cechowało. Niech twe dostojeństwo królewskie przyćmi Menelaosa, twa roztropność – Ulissesa, a długowieczność – Nestora.

V. 21. Ktoś powie: w rzeczy samej, osiągnąłeś to wszystko, lecz powiedz, za jakie zasługi? Odpowiem: czemuż mnie dręczysz, mężu dociekliwy? Ze szczęścia nikt się nie rozlicza. Oto Bóg, jak również ten, kto jest pierwszy po Bogu, rozdziela swe dary po cichu, według własnego uznania; oburza się, widząc, że ludzie uporczywie dociekają powodów, dla których świadczy dobrodziejstwa, woli, byśmy uznali, że są one cudem, którego dla nas, swoich poddanych, dokonał. 22. Za jakie, powiadasz, zasługi? Ja nie znam żadnej, wiem tylko, że ty, najłaskawszy cesarzu, powiedziałeś, iż jesteś wobec mnie dłużny. Mówiąc tak, możesz mieć na myśli wiele rzeczy. Może ten dług, to odsetki, które jesteś mi winien za to, że cię wykształciłem, a może nie myślisz o odsetkach, jeno pragniesz zdobyć chwałę szczodrośliwego władcy? Może uwalniasz się od ciężaru podjętego zobowiązania, może uiszczasz należność wynikającą z zobowiązania, zaciągniętego przez twego ojca, a może w swej niebiańskiej wspaniałomyślności, stłumiwszy pragnienie próżnej chwały, naśladujesz Boga, dawcę wszystkich darów? 23. Ty mówisz, że jesteś dłużny. Komu? Kiedy? Z racji czego? Przeczytaj umowę, wymień wierzyciela, porównajmy książki przychodu i rozchodu, a zobaczysz, że dług ten w całości przeszedł do kogoś innego. Odtąd Bóg jest dłużny wobec ciebie ze względu na to, co uczyniłeś dla mnie. Najmilszy cesarzu – w twej szlachetności pozwalasz bowiem, byśmy chwalili cię nie tylko wspominając twe królewskie zalety, lecz również zwracając się do ciebie tak, jak do osoby prywatnej – cóż zatem jesteś mi winien? 24. Cóż ty jesteś mi winien? Czy też inaczej: czegoż ja nie zawdzięczam tobie? Masz wobec mnie dług, dlatego że cię uczyłem? Mogę to całkiem zgodnie z prawdą odwrócić i powiedzieć, że to ty uznałeś mnie za godnego, bym cię uczył, ty w swej łaskawości wejrzałeś na mnie, pomijając tytu przewyższających mnie wymową oraz wiedzą, ty raczyłeś przepasanego

podeszłym wiekiem wynieść ku kolejnym wzniosłym zaszczytom, tak skwapliwy w swej dobroci, jak gdybyś się obawiał, by moje dni nie dobiegły końca, zanim zdążysz obdarzyć mnie wszystkim, czym, twoim zdaniem, powinienś.

VI. 25. Po zakończeniu sprawowania urzędu konsula Cycleron stwierdził, że niczego już więcej nie pragnie⁵. Ja natomiast, będąc już konsulem i starcem, wyznam, że gorące chęci wciąż mnie trawia. Gracjanie, pragnę zobaczyć, jak ty wielokrotnie stajesz się konsulem, pragnę, abys ty jeden sprawował ten urząd tyle razy, co sześciokrotny konsul Waleriusz Korwin⁶, siedmiokrotny konsul Kajusz Mariusz⁷ oraz trzynastokrotny konsul August⁸, twój imiennik, razem wzięci. 26. Twój wiek oraz twój szczęśliwy los mogą pozwolić ci nawet na więcej, ja jednak, gdy liczę, jestem nader powściągliwy, ponieważ ty jesteś nader hojny w obdarowywaniu, jako że zbyt często siebie samego krzywdzisz rezygnując z tego zaszczytu, aby innych nim obdarzyć. 27. Wiesz bowiem, najuczeńszy cesarzu – znów użyję pochwalnego zwrotu, jakim posługują się ludzie prywatni – wiesz, powiadam, że Domicjan, wiedziony zawiścią wobec awansowania innych, sprawował nieprzerwanie, jeden po drugim siedemnaście konsulatów⁹. Z powodu swej żądz zaszczytów został wyszydzony, a stronicie wykazów konsulów, poświęcone jego panowaniu, czy też raczej panoszeniu się, rozzuchwaliły go, lecz nie mogły uczynić szczęśliwym. 28. Jeśli przeto człowiek sprawujący tę najwyższą godność zachować winien tak zwany złoty środek¹⁰, to czyż umiarkowanie w stosunku do siebie samych nie powinno cechować ludzi prywatnych, spokojnych, czy wreszcie starców? 29. Otóż moje pragnienia, jeśli chodzi o zaszczyty, spełniły się. Ty jednak, najzacniejszy cesarzu, ty, najłaskawszy, ty, który czerpiesz radość ze swojej szczodrości nieustannie, za wyjątkiem chwil, gdy nie możesz jej okazać, ty, powiadam, najmiłościwszy Gracjanie, jesteś tak skory do obsypywania dobrodziejstwami, tak zdolny do zaskakiwania twą dobrocią, zawsze znajdziesz sposób, by uczynić dla mnie coś, co ja nazwę dobrodziejstwem. Znajdziesz?

⁵ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* VI 25, ed. Green, s. 150: „Negat Cicero consularis ultra se habere quod cupiat”; zob. Cicero, *Pro Plancio* XXV 60: „honorum populi finis est consulatus”.

⁶ Por. Cicero, *De senectute* 60; Marcus Valerius Corvus – wódz rzymski w wojnie z Gallami w 349 r., konsul w 348 r. zwycięzca Samnitów w 343 r., kilkakrotny konsul i dyktator, otoczony powszechnym szacunkiem zmarł w setnym roku życia, zob. Volkmann, *M. Valerius Corvus* (137), RE VII 2, 2413-2418).

⁷ Kajusz Mariusz (156-125) – słynny pogromca Cymbrów i Teutonów, w r. 119 – trybun ludowy, w r. 116 – pretor, potem legat Metellusa w wojnie z Jugurtą, którego ostatecznie pokonał w 106 r., kilkakrotny konsul w latach 109, 107, 104-100.

⁸ Cesarz August Oktawian, por. Suetonius, *Augustus* 26.

⁹ Por. Suetonius, *Domitianus* 13.

¹⁰ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* VI 28, ed. Green, a. 150: „[...] quae vocatur aurea [...] mediocritas”; zob. Horatius, *Carmina* II 10, 5-8: „auream quisquis mediocritatem / diligit, tutus caret obsoleti / sordibus tecti, caret invidenda / sobrius aula”.

Owszem, wszyscy o tym wiedzą, owszem, dlatego obdarzyłeś mnie tą godnością, owszem, tak bardzo jesteś zaprzyjaźniony z Bogiem, że podobnie jak On, natychmiast obdarzasz nas tym, czego pragniemy, jak też udzielasz tego, czego jeszcze nie zaczęliśmy pragnąć.

VII. 30. Któż zdoła powstrzymać ludzkie języki, a tym bardziej myśli? Oto znowu ktoś mi dogaduje: „Czyż niegdyś, w dawnych czasach, nie było wielu takich nauczycieli? Czyż tylko ty jesteś wychowawcą Augusta?” Owszem, więzy obowiązku połączyły mnie z wieloma, a jednak mój przypadek jest niezwykły. 31. Nie chcę oceniać kolegów po fachu z czasów Konstantyna, gdyż kształcili cesarów, nie augustów¹¹. Napomknę o bardziej odległych czasach. Bogacza Senekę¹², który, zauważmy, nie został konsulem, raczej oskarżać powinniśmy, niż sławić, albowiem nie zdolności Nerona ukształtował, ale jego dzikie okrucieństwo do walki ze wszystkimi zagroził. Kwintyliian otrzymał od Klemensa godność konsula¹³, ale, jak się wydaje, posiadał raczej wspaniały tytuł, niż rzeczywistą władzę. Tak też się stało w przypadku nauczyciela Titianusa¹⁴, jednak ten żądny chwały pyszałek, który zamienił szkołę miejską w Visontio na podobną w Lugdunum¹⁵, nie z powodu starości przecież stracił wpływ i znaczenie, lecz dlatego, że popadł w zapomnienie. 32. Uwzględnić powinienem jedynie podobieństwo między mną a Frontonem¹⁶. Był on nauczycielem Augusta, który wprawdzie zaszczycił go konsulem, lecz nie nadał mu prefektury. Jakież to jednak był konsulat? Został powołany do zastępowania przez dwa miesiące konsula, gdyż ów nie mógł pełnić swych obowiązków do końca terminu, na który został wybrany, skończył zatem sprawowanie urzędu po upływie jednej szóstej części roku, w związku z czym dociekać należy, za jakich konsulów sprawował konsulat ten wielki mówca¹⁷. 33. Lecz oto sły-

¹¹ Chodzi o trzech znanych wychowawców dzieci cesarskich: Arboriusza i Eksuperiusza, o których pisze Auzoniusz (*Professores* 16-17, ed. Green, s. 53-54) oraz chrześcijańskiego pisarza Laktancjusza, wychowawcę Kryspusa.

¹² Chodzi o Senekę Młodszego (5-65), filozofa, mówcę i pisarza, wychowawcę cesarza Nerona; w r. 56 był on tylko *consul suffectus*, a nie *ordinarius*.

¹³ Kwintyliian (35-95), pisarz i retor rzymski, autor *Institutio oratoria*, był wychowawcą synów Flawiusza Klemensa, brata stryjecznego cesarza Domicjana, konsula zamordowanego przez cesarza w 95 roku. Kwintyliian miał jedynie honorowy tytuł *consul suffectus*, por. Suetonius, *Domitianus* 15, 1; RE VI 1850-1851.

¹⁴ Cieszący się złą opinią galijski retor i wychowawca cesarza Maksymina (235-238), por. *Historia Augusta. Maximinus* 27, 5; R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968, 185-186; RE X 843 (Julius 513).

¹⁵ Visontio – dzisiejsze Besançon, Lugdunum – dzisiejszy Lyon.

¹⁶ Fronton z Cyrty (II w.), pisarz łaciński pochodzenia afrykańskiego, retor i nauczyciel cesarza Marka Aureliusza (161-180), w 143 r. przez dwa miesiące (lipiec-wrzesień) był konsulem, jednak na skutek słabego zdrowia i nieszcześć rodzinnych wycofał się z życia państwowego, por. RE IV 1314-1315 (*Cornelius* 157).

¹⁷ Najprawdopodobniej nawiązanie do słów Cyncerona, wyszydzającego jednodniowy konsulat legata Cezara Gajusza Kaniniusza Rebilusa, wybranego dla zastąpienia zmarłego Kwintusa Fabiusza

sze kolejny zarzut: „W swej pysze wynosisz się zatem na tak wysoki szczyt krasomówstwa?” Na takie pytanie odpowiem krótko: „Nie próbuję dorównać Frontonowi, ale nad Antonina przedkładałam Gracjana”. 34. Oto wszystkie miasta, będące pod naszymi rządami, obchodzą te uroczyste dni¹⁸. Czyni to Rzym zgodnie ze starodawnym zwyczajem, czyni to naśladowający Rzym Konstantynopol, kochająca przepych Antiochia, rozwiązała Kartagina, a także będąca darem rzeki Aleksandria. Trewir świętuje je dzięki dobrodziejstwu władcy, a niebawem będzie też to czynił wraz z samym sprawcą dobrodziejstwa. Miejsca te są od siebie oddalone, ale ich pragnienia są zgodne. 35. Na ustach wszystkich jest tenże Gracjan, zwany dla swej potęgi imperatorem, dla męstwa – zwycięskim, dla świętości – Augustem, dla czci względem bogów – pontyfikiem, dla łaskawości – ojcem, dla młodego wieku – synem, dla serca, pełnego miłości – jednym i drugim.

VIII. 36. „Nie mogę pokazać podobizn przodków dla potwierdzenia prawdziwości moich słów” – powiada u Sallustiusza Mariusz¹⁹, ani wykazać, że mój rodowód sięga herosów, a drzewo genealogiczne bierze początek od bogów; nie posiadam nie wiedzieć jakich bogactw ani majątków rozsianych w dalekich królestwach. O tym, o czym wiedzą wszyscy, mogę jednak bez przechwałek opowiedzieć. Sławna jest moja Ojczyzna, rodziny nie muszę się wstydić, dom mój nieskazitelną, nieskazitelną nie wymuszona, majątek skromny, choć powiększony dzięki przestudiowanym książkom; skromna jest też moja oszczędność, ale skąpstwem nie splamiona, usposobienie me godne jest człowieka wolnego, umysł mój nie zniewolony, pożywienie, ubiór, wyposażenie porządne i piękne, choć nie ociekają przepychem. Przeto człowiek, który raczy porównywać mnie do owych sławnych starodawnych konsulów, zestawiając wszystko, za wyjątkiem zasług na polu bitew, jakie wówczas miały miejsce, niech nie patrzy na zamożność, lecz nie odmówi mi pilności.

37. Wygłaszając wszakże mowę dziękczynną uginam się już od dłuższego czasu pod ciężarem tematu. 38. Gracjanie, ty sam przyjdź z pomocą moim słowom! Gracjanie, otrzymałeś to imię dzięki zrządzeniu losu, a przecież nikt, kto usilnie zabiegałby o nie, nie zasłużyłby nań bardziej, niż ty. Metellusa, który sprowadził z wygnania ojca, nazwano „kochającym ojca” (*Pius*)²⁰, ale

Maksyma, por. B. Горенштейн, *Марк Туллий Цицерон, Письма*, III, Москва 1951, ep. DCXCVI 1, n. 2. Przytacza je Makrobiusz (*Saturnalia* II 3, 6): „Hoc consecutus est Revilus, ut quaereretur quibus consulibus consul fuerit”. W jednym z listów Cicerona (*Ad familiares* VII 30, 1) żartuje, że za konsulatu Kaninius nikt nie zdążył zjeść śniadania: „Caninio consule scito neminem prandisse”.

¹⁸ Chodzi najprawdopodobniej o uroczystości związane z uzyskaniem przez Gracjana godności Augusta i objęcia tronu cesarskiego pod koniec 367 r. na Zachodzie po ojcu Walentynianie I w Trewirze.

¹⁹ Ausonius, *Gratiarum actio* VIII 36, ed. Green, s. 151: „Non possum fidei causa ostendere imagines maiorum meorum, ut ait apud Sallustium Marius”; zob. Sallustius, *Bellum Jugurtinum* 85, 29: „non possum fidei causa imagines neque triumphos aut consulatus maiorum meorum ostentare”.

²⁰ Kwintus Cecyliusz Metellus Pius, konsul z 80 r. prz. Chr. Urząd ten sprawował wraz

przecież gdyby tego nie uczynił, dopuściłby się nieprawości. Sulla otrzymał przydomek „Szczęśliwego”, mimo że był szczęśliwszy, zanim to się stało²¹. Tobie o wiele bardziej przysługuje twoje imię, jak również owe przydomki Metellusa oraz Sulli. 39. Śmiem twierdzić, że ty, Gracjanie, zasłużyłeś nań nie pojedynczymi czynami, ale ustawicznym, pełnym łaskowości czynieniem dobra. Gdybyś nie odziedziczył tego imienia po dziadku²², nadałby ci go ogół obywateli. W moim imieniu złoż podziękowanie sam sobie, w moim imieniu niech podziękują ci twoje zalety: dobroć, którą wszystkim hojnie świadczyłeś, którą też niezmiennie mi wyświadczasz; miłość, z którą sprawujesz rządy nad poddanym pod twoją władzę światem, którą wykazujesz mszcząc stryja, powiększasz opiekując się bratem oraz pomnażasz obsypując zaszczytami wychowawcę. 40. Niech ci złożą podziękowanie twoja łaskawość, którą obdarzasz rodzaj ludzki, szczodrość, z którą wszystkich ubogacasz, dzielność, dzięki której zwyciężasz, i ten złoty rozum, którym cię Bóg, Pan nas wszystkich, obdarzył hojniej, niż kogokolwiek z nas. Niechże w moim imieniu składają ci podziękowania głosy mieszkańców wszystkich prowincji galijskich, nad którymi ustanowiłeś mnie prefektem. Zmierzam dalej, tobie natomiast, skoro mówisz, iż jesteś mi coś winien, niech ci podziękuje ten, który najlepiej podziękować potrafi – twój dar wymowy, który ja kształciłem.

IX. 41. Jednakże ubóstwo mego języka jest równie wielkie, co wdzięczność, która przepełnia me serce. Dlatego, jak powiedziałem, już od dłuższego czasu uginam się pod ciężarem tematu. A przecież nie wspomniałem jeszcze o rzeczach, których nie pominąłby nawet ktoś całkowicie pozbawiony daru wymowy, o ile nie jest całkowicie pozbawiony przyzwoitości, a mianowicie o czynach znakomitych, okrytych sławą i wzbudzających powszechną radość.

z Luciuszem Korneliuszem Sullą. Jego ojciec, Kwintus Metellus Numidyjski, konsul z 109 r., zwycięzca Jugurty, został skazany na wygnanie w 100 roku. Syn opłakiwał jego los i uczynił wszystko, by powrócił on do Rzymu, dlatego też otrzymał taki przydomek. Waleriusz Maksym pisze o tym (*Factorum et dictorum memorabilium* V 2 7) i zauważa, że Metellus wślawił się dzięki swoim łzom, tak jak inni wślawili się zwycięstwami; por. także Cicero *Orator* II 40, 167; Plinius, *Panegyricus* 88. Auzoniusz również rozumie przydomek Metellusa *Pius* jako „Kochający ojca”; RE III 1218-1221 (Caecilius Metellus 97-98).

²¹ Por. Sallustius, *Bellum Jugurthinum* 95: „illi felicissimo omnium ante civilem victoriam”; por. Suetonius, *Tiberius* 59, 2: „Aspice, felicem sibi, non tibi, Romule, Sullam”; por. Plinius, *Naturalis historia* VII 137: „unus hominum ad hoc aevi Felicis sibi cognomen adseruit L. Sulla [...] futuro tempore infelix”. Sulla otrzymał ten przydomek po zwycięstwie nad Mitrydatem w 83 r., zanim został dyktatorem i rozpętał brutalne prześladowanie swoich przeciwników politycznych, zob. Гаспаров, Авсоний, *Благодарственная речь*, s. 324, n. 38.

²² Gracjan Starszy (*Gratianus Maior*) pochodził z miasta Cybale (*Cibalae*) w Panonii. W młodości sprzedawał powrozy, z tego też powodu był przezywany „Powroźnikiem” (*Funarius*). Ojciec cesarzy Walentyniana i Walensa, cesarski gwardzista, trybun, komes, dowodził wojskiem w Afryce i Brytanii. Dla swej niezwykłej siły fizycznej był porównywany do Milona z Krotony, por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXX 7, 1-2; zob. Lewandowski, Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. II, s. 356.

Waham się, czy mam o nich mówić, skoro to przerasta moje siły; nie wiem, czy mam być oskarżany o niewdzięczność, czy też obwiniany o to, że wypowiadałem się zbyt pochopnie. Jednak, jeśli nie uniknę jednego albo drugiego, wolę raczej usłyszeć zarzuty o zuchwałość, niż o złą wolę. 42. Godny czci Auguście! Oto pochłonięty prowadzeniem tak strasznej wojny, otoczony ze wsząd przez tyle tysięcy nacierających barbarzyńców, ilu zamieszkuje brzegi Dunaju, w pełnym uzbrojeniu zwołujesz komicje, by wybrać mnie na konsula. Czy są one trybusowe, skoro odbywają się w Sirmium, czy też przeprowadzane są przy podziale na centurie, skoro mają miejsce w warunkach gotowości do walki²³? Czy też nie powinny być nazwane arcykapłańskimi, jak za dawnych czasów, gdy kolegia kapłanów gromadziły się, nie zasięgając opinii ludu²⁴? Niech raczej tak będą nazywane, skoro zwołałeś je ty, najwyższy kapłanie, współuczestniku realizacji zamiarów Bożych.

43. Najmilszy Bogu cesarzu, nie jestem wystarczająco utalentowany, bym rozważał rzeczy tak wspaniałe. Oto słowa z twego listu, w których przedstawiasz mi postanowienie najwyższego majestatu Bożego i twojej woli: „Gdy na osobności rozmyślałem o mianowaniu konsulów na ten rok, co, jak wiesz, mam w zwyczaju czynić, rozważałem, jak powinienem postąpić, i jak ty, o ile wiem, chciałeś, abym postąpił. Powierzyłem moje zamiary Bogu, Jego też postanowienie posłusznie spełniając, mianowałem cię konsulem, ogłosiłem cię konsulem i nazwałem cię pierwszym konsulem”. 44. Czy słyszeliście mowę bardziej przejrzystą? Czy ktoś wypowiadał się w sposób tak uczony i pełen rozeznania, używając jedynie słów odpowiednich do mówienia o wyborach, nie łącząc z nimi wyrazów będących w użyciu w dawnych czasach, ani wyrazów obcojęzycznych? Żegnajcie zatem, klasy ludności, miejskie tryby wylosowane do głosowania w pierwszej kolejności, centurie zwołane zgodnie z prawem. Czy kiedykolwiek miały miejsce komicje doskonalsze niż te, w trakcie których Bóg doradzał, a cesarz był Mu posłuszny?

X. 45. A teraz, najmilszy Bogu cesarzu, by nie urazić wzniosłości świętego zgromadzenia, jako nieśmiały komentator twych wypowiedzi, pozwolę sobie jedynie prześledzić twoje słowa, narażając się w ten sposób na popełnienie świę-

²³ W Rzymie zwoływano cztery rodzaje zgromadzeń wyborczych: komicje kurialne (*c. curiata*), centurialne (*c. centuriata*), trybusowe (*c. tributa*) oraz zgromadzenie plebejuszy (*concilium plebis*). Konsulów wybierano na komicjach. Komicje kurialne, w których głosowano zgodnie z podziałem na 30 kurii, były najwcześniejszą formą zgromadzeń. Na zgromadzeniu centurialnym głosowanie odbywało się według centurii. Jako pierwsi oddawali głos żołnierze z najlepiej uzbrojonych, a więc bardziej zamożnych, jednostek. W zgromadzeniu trybusowym brali udział mieszkańcy 35 rzymskich tryb. Głosowanie odbywało się w mieście, do tego prawdopodobnie nawiązuje Auzoniusz, mówiąc o tym, że cesarz ogłosił go konsulem, przebywając w Sirmium, por. Green, Auzoniusz, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 547, n. 42; M. Crawford, *Rzym w okresie republiki*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1992, 205-208.

²⁴ Prawa wyboru nowych członków kolegia kapłańskie pozbawił, przenosząc je na lud, Gnejusz Domicjusz Ahenobarbus w 102 r. prz. Chr., por. Pastorino, *Gratiarum actio*, s. 346, n. 47.

tokradztwa względem twej boskiej łaskawości. 46. Powiadasz: „o mianowaniu konsulów na ten rok” – są to słowa męża uczonego, pełnego podniosłej troski! „Na osobności rozmyślałem” – oto głęboka i tajemnicza toń twej myśli! Masz zatem doradcę, a i zdrajcy się nie obawiasz. „Co, jak wiesz, mam w zwyczaju czynić” – cóż za zażyłość! „Jak powinienem postąpić” – cóż za zdecydowanie, cóż za odwaga! „Jak ty, o ile wiem, chciałeś, abym postąpił” – 47. cóż za uprzejmość! „Powierzyłem moje zamiary Bogu” – jakże możesz mówić o odosobnieniu, skoro wspierał cię w tym tak wspaniały Doradca? Czyż lepiej doradziłby ci senatorowie, ekwici, lud rzymski, twoje wojsko i wszystkie prowincje? „Powierzyłem moje zamiary Bogu” – 48. nie po to, jak sądzę, by powziąć inne, lecz po to, by On uświęcił to, czego pragnąłeś. „Jego postanowienie posłusznie spełniając” – czyli tak, jak postąpiłeś, zaliczając w poczet bogów ojca, mszcząc stryja, czyniąc współrządcą brata. 49. „Mianowałem cię konsulem, ogłosiłem cię konsulem, nazwałem cię pierwszym konsulem” – któż nauczył cię tych słów? Ja nie znam słów tak dokładnych, tak pięknie brzmiących po łacinie. „Mianowałem, ogłosiłem, nazwałem” – nie są to słowa wypowiedziane przypadkowo, lecz słowa w pełni przemyślane, które z odpowiednimi przerwami wznoszą się z jednego na drugi, doskonale odmierzony stopień. 50. I jeśli rozkażę, by ten twój list wywieszono, niczym edykt, na wszystkich słupach wszelkich placów, gdzie mógłby być bez trudu czytany, czyż w ten sposób nie zostaną uczczony tyloma posągami, ile stron będą zawierały te obwieszczenia?

XI. 51. Śpieszę się jednak do omówienia rzeczy jeszcze przyjemniejszych. Odchodząc bowiem od powyższej kwestii, w twoim liście, który mi doręczono, raczyłeś mnie zapytać nawet o to, jaka ceremonialna szata powinna mi być przysłana. Świadcząc mi twe hojne dary, utrudzasz siebie ponadto tym, że czynisz to przepełniony zapobiegliwą dokładnością. Czyż nie obdarzyłeś mnie, poza konsulem, również troską, która przysporzyła ci tyle zachodu, a mnie – tyle szczęścia? Oto w Ilirii rozbrzmiewa szczęk oręża, 52. a ty z myślą o mnie rozdzielasz w Galii szaty państwowych urzędników. Nosząc pancerz, myślisz o mojej todze; trwając w najwyższej gotowości do stoczenia walki, wydajesz rozporządzenia odnośnie tego, w jaki sposób moja szata ma zostać ozdobiona palmowymi gałązkami. Cóż, w dobrą godzinę i niech Bóg ci sprzyja! Albowiem taką szatę w czasie pokoju nosi konsul, a po odniesionym zwycięstwie – tryumfator. Ty jednak nie poprzestajesz na zapytaniu, jaką ceremonialną szatę mi przysłać, lecz nakazujesz, by ci została pokazana. 53. Tobie nie wystarcza, że słudzy, za pośrednictwem których hojne dary wyświadczasz, wypełnią to, co do nich należy, ale sam wybierasz jedną szatę spośród wielu, a gdy ją wybierzesz, dołączasz do twoich darów pełne szacunku słowa. Powiadasz: „Wysłałem ci togę ozdobioną ornamentem palmowym, na której został utkany przodek mój, boski Konstancjusz”²⁵. Jakież szczęście mnie spotyka, gdy tak wielką troską ota-

²⁵ Konstancjusz II, syn Konstantyna Wielkiego i Fausty, ojciec żony Gracjana – Konstancji, rzymski cesarz (337-361), siedmiokrotny konsul (po raz ostatni piastował konsulat w 354 r.), por.

czas ubiór, którym mnie zaszczytasz! W rzeczy samej, szatę tę, jak powiadają, zdobią nie tyle złote nici, co twoje słowa. 54. Jest w jej ozdobości jeszcze coś, co dostrzegam, pouczony przez ciebie. Otóż dwukrotnie lśni na tej jednej szacie imię Augusta: szatę zdobi podobizna Konstancjusza, lecz sprawcą zaszczytu, którym zostałem obdarzony, jest Gracjan.

XII. 55. Po tym, jak wyświadczyłeś mi tak drogocenne dobrodziejstwo, niektórzy chcą obciążyć cię dodatkowo kosztami odpowiedzi na kierowane do ciebie zewsząd pytania. Zapytany, kogo mianujesz pierwszym konsulem, odpowiedziałeś, iż ta kwestia nie wzbudza żadnej wątpliwości, a ci, którzy dobrze cię znają, nie mieli wątpliwości. Jednakże inni usłyszawszy to zdanie, ożywili się i z radością uznali, że pierwszeństwo zostanie przyznane towarzyszącemu mi na urzędzie, nader znakomitemu mężowi, który, zresztą, był przy tym obecny. Zadręczali cię, wypytując, czy postąpisz zgodnie z tym, jak zrozumieli twoje słowa. 56. Doniesiono mi, że wówczas ty, w swej powszechnie znanej powściągliwości, na chwilę zamilkłeś, nie dlatego, że byłeś niepewny twej decyzji, lecz po to, by rumieniąc się zganić za podawanie w wątpliwość jej słuszności ludzi, którzy pieścili swe serce nadzieją, zrodzoną z błędnego zrozumienia twych słów. Zaraz po tym odrzekłeś: „Po cóż mnie wypytujecie, kto z dwóch mianowanych konsulów będzie nazwany pierwszym? Czyż nie ten, którego uczyniła pierwszym prefektura?” 57. Błogosławiona jest twoja skromność, dzięki której postanowiłeś odpowiedzieć tak rozważnie, podając tę powszechnie zrozumiałą przyczynę! Mogłeś odpowiedzieć inaczej, Gracjanie, lecz nie chciałeś odpowiedzieć inaczej, by nie urazić wrażliwości innych. Mówienie o tym wprawia mnie w zakłopotanie, toteż powinienem go zaniechać przez wzgląd na chwałę, której nigdy nie szukałem. Skoro ogłosiłeś mnie pierwszym, wystarczy mi, że będę trwał przy twej decyzji, żegnajcie, objaśniacze zasług! 58. Nie jest też tak, najświętszy cesarzu, że nie uznaję pierwszeństwa za znaczące wyróżnienie. Chwała tego zaszczytu okryła Cyclerona, który powiedział: „Lud rzymski uczynił mnie pierwszym pretorem i pierwszym spośród dwóch konsulem”. Z tego zdania, które wypowiedział, wynika, że większy zaszczyt przynosi zwierzchnictwo nad jednym człowiekiem, niż nad wieloma. Wprawdzie bycie drugim nie hańbi, lecz wielka jest chwała pierwszego spośród dwóch.

XIII. 59. Opowiadają o Aleksandrze Macedońskim, że po przeczytaniu wierszy Homera, w których jest mowa o tym, jak na wezwanie Hektora stanęło aż dziewięciu wodzów, pragnących z nim walczyć, jak postanowiono wybrać jednego spośród nich rzucając los, jak całe wojsko zanosilo modły do Jowisza Najlepszego i Największego, ktoś za Ajaksa, ktoś za syna Tydeusa, ktoś za króla bogatych Myken Agamemnona²⁶, Aleksander zawołał: „Zabiłbym tego, kto

Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 548, n. 53; zob. Lewandowski, Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, XXI, 15, 6, t. II, s. 376.

²⁶ Por. Homerus, *Ilias* VII 178-80.

wymieniliby mnie jako trzeciego”. 60. O, wzniosłości ducha najdzielniejszego męża! Wzbraniał się przed tym, by wymieniano go na trzecim miejscu wśród dziewięciu, mimo iż wówczas miałby więcej ludzi za sobą, niż przed sobą. Jakże byłby zawstydzony będąc ostatnim spośród dwóch? Wybierając jednego z dwóch obdarzamy bowiem wybranego nadzwyczajnym szacunkiem. Gdy na czele ogółu śmiertelników stają dwaj konsulowie, ten spośród nich, który ma pierwszeństwo przed drugim, nie jednemu, lecz wszystkim przewodzi.

61. Widzę, że obecni słuchają mnie uważnie, dostrzegam na twarzach ich wszystkich odbłask pragnienia, które rodzi się w sercach. Słuchacze uważają, że skoro poruszyłem, lekko i pokrótce, jak gdybym tkał, że tak powiem, moją mowę z subtelnej nitki²⁷, wszystko, co wiąże się z dziękczynieniem, to powinienem choćby kilka słów poświęcić pochwale twego majestatu. 62. Wprawdzie zaznaczyłem, że pominię ten temat, gdyż zostawiłem go sobie na inną okazję, niemniej jednak kiwając głowami i nieomalże szemrząc z niezadowolenia nakłaniają mnie, bym w jakiś sposób również teraz go poruszył. Uczynię zatem to, do czego mnie zmuszają, zwłaszcza że sam mam na to ochotę, ale oddzielę rzeczy wielkie, a wspomnę jedynie o tych, które mają mniejsze znaczenie. Nie spodziewam się wprawdzie, że nawet te ostatnie przedstawię w sposób wyczerpujący, lecz chcę, by wszyscy zrozumieli, że ode mnie można się domagać, bym opowiadał o zasługujących na pochwałę cechach charakteru i obyczajach Gracjana, podczas gdy jego zasługi związane ze sprawowaniem doniosłej godności, powinni opiewać inni. Będę zatem mówił o życiu codziennym, a nie o tym, co wzniosłe i niezwykle.

XIV. 63. Od najmłodszych lat nie przeżyłeś żadnego dnia, w którym nie uwielbiłbyś Majestatu Bożego i nie spełniłbyś niezwłocznie obietnic, do spełnienia których zobowiązałeś się, młodzieńcze o czystych rękach, nieskałanym sercu, nieskazitelnym sumieniu i – jakże rzadko się to zdarza – szczerych myślach. 64. Czyż pomyślność sprzyjała komuś innemu bardziej niż tobie w chwili, gdy podejmowałeś się działania, czyż ktoś działał w sposób bardziej stosowny, niż ty? Czyje usposobienie cechowała większa powściągliwość, kto traktował lepiej niż ty bliskich, kto skuteczniej zwalczał wrogów na polu bitwy? Kto ćwicząc ciało tak chyżo mknął w biegu? Kto był tak zwinny, pozbywając się przeciwnika na placu do zapasów? Kto wzbijał się tak wysoko w skoku? Nikt z większą mocą nie rzucał z rozmachem oszczepem, nikt szybciej nie miotał włócznią, ani nie trafiał dokładniej w cel. 65. Dziwiliśmy się słowom poety, opisującego Numidyjczyków, których konie nie znają wędzideł, lub innego poety twierdzącego wręcz, że w czasie jazdy biciem nakazują koniom zarówno szybciej biec, jak też zatrzymywać się²⁸. Czytając o tym, nie

²⁷ Ausonius, *Gratiarum actio* XIII 61, ed. Green, s. 155: „[...] summatim tenuiore filo sicut dicitur deducta libaverim”; por. Horatius, *Epistolae* II 1, 225: „tenui deducta poemata filo”.

²⁸ Por. Vergilius, *Aeneis* IV 41: „Numidae infreni”; zob. Nemesianus, *Cynegetica* 268: „Verbera sunt praecepta fugae, sunt verbera freni”. Numidyjczycy – mieszkańcy Północnej Afryki, zwani

potrafilśmy tego pojąć, ale zrozumieliśmy obserwując, jak ty napinasz łuk, puszczasz cugle, czy też jak poganiaasz konia biczem, gdy porusza się zbyt opieszale, i za pomocą tegoż bicia powściągasz jego porywczosć. Ci, którzy mieli cię uczyć sztuki jazdy, sami nie potrafią robić takich rzeczy, co więcej, ci, którzy mieli cię uczyć, teraz uczą się od ciebie. 66. Jeśli zaś chodzi o spożywanie pokarmów, to który kapłan odprawiający post powstrzymuje się przed jedzeniem gorliwiej niż ty? Co natomiast dotyczy wina, czyż jest starzec, który zasiadając do stołu jest bardziej wstrzemięźliwy od ciebie? Zacisze twej komnaty jest tak święte, jak ołtarz Westy, tak nieskazitelne jak sypialnia arcykapłana, a skromnością panujących w nim obyczajów, przewyższa nawet łożę flamina Jowisza. 67. Co się z kolei tyczy twoich relacji z przyjaciółmi, to nie powiem, że odpłacasz się tylko przysługą za przysługę, nie, bo ty nas przewyższasz, a ilekroć prześcigniemy cię w okazywaniu życzliwości, czujesz się winny i rumienisz ze wstydu tak, jak my powinniśmy się rumienić, gdy cesarz nas ubiegnie w swej dobroci. Natomiast w tym miejscu, które mamy w zwyczaju nazywać konsystorzem, a które w moim odczuciu jest twą świątynią, nikt z twoich poprzedników ani nie rozważał tak dokładnie tego, co powinien powiedzieć, ani nie zastanawiał się tak pilnie nad tym, jak ułożyć w całość to, co rozważył, ani nie wygłaszał mów, które ułożył, tak umiejętnie, jak ty to czynisz.

XV. 68. Powiedziałbym coś jeszcze o twoich zdolnościach krasomówczych, gdybym nie obawiał się, że w ten sposób siebie samego będę chwalił. Doprawdy, z większą mocą nie przemawiał na zgromadzeniach nawet Sulpicjusz²⁹, bardziej niż twoja nie zasługiwała na pochwałę powściągliwość starszego Grakcha³⁰, nie przewyższał cię pełną dostojeństwa powagą twój ojciec³¹. Jakież napięcie brzmi w twoim głosie, gdy mówisz o rzeczach podniosłych lub gdy jesteś pełen oburzenia! Jak on zaś opada, gdy chcesz, by słuchacz doznał odprężenia! Jak potrafisz zachować równowagę, przemawiając raz tak, raz inaczej. Któż spośród mówców mówił, a nawet myślał o tym, co sprawia radość – z większym weselem, a o tym, co wymaga wymowno-

również Libijczykami. Arrian, który prawdopodobnie obserwował polujących numidyjskich jeźdźców, daje następujące świadectwo ich zręczności (*Cynegeticus* 24, 3, tłum. B. Burliga: Arrian, *Cynegeticus* 24, 1, 3, Kraków [w druku]): „U Libijczyków na nie osiodłanych koniach jeżdżą chłopcy (zdarza się, że niektórzy z nich mają osiem lat, a i inni są niewiele starsi), używając przeciw koniom kijów, tak jak Grecy wędzideł”.

²⁹ Chodzi tu najprawdopodobniej o Serwiusza Sulpicjusza Galbę (5 prz. Chr. – 68) ukazywanego przez retorów za wzór przekonującego mówcy, por. RE IVA 766-767.

³⁰ Tyberiusz Semproniusz Grakchus († 154 prz. Chr.), cieszący się dużym autorytetem wódz i polityk rzymski, kilkakrotnie (177, 163) konsul, por. Cicero, *Brutus* 333; *De lege agraria* 2, 31; Plutarchus, *Tiberius Grakchus* 2, 3.

³¹ Ojciec Gracjana, cesarz Walentynian I (364-375), był również dobrym mówcą, cieszącym się dużym autorytetem i powagą, por. *Epitome de Caesaribus* 45, 5; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXX 9, 4.

ści – w sposób bardziej wyszukany? Kto przedstawiał rzeczy pozostające ze sobą w sprzeczności ściślej, a zagadnienia złożone – zwięźlej? 69. Ateńczyku Ksenofoncie³², chciałbym abyś powrócił na ziemię – gdyby na tym świecie było to możliwe – ty, który opowiadając o zaletach Cyrusa, sporządziłeś raczej listę swych życzeń, niż ich opis, ponieważ mówiłeś nie o tym, jaki on był, lecz o tym, jakim powinien być. Gdybyś w tej chwili znalazł się w obecnych czasach, dostrzegłbyś w tym naszym Gracjanie to, czego onegdaj nie widziałeś w Cyrusie, chociaż pragnąłeś. 70. A to wszystko, co jedynie zakresliłem w ogólnych rysach, opisałbym szczegółowo, gdybym miał łatwość mówienia, przynajmniej tak wielką, jak moje chęci, ponieważ wówczas wspaniałość przedmiotu uczyniłaby moją wymowę wystarczająco bogatą. Jednakże nie jest to temat ani na dziś, ani na dzisiejszą okazję. Wy, którym będzie dane głosić pochwały naszego władcy, znajdziecie w mojej mowie, niczym w szkółce drzewka, którymi będziecie mogli obsadzić morgi waszych mów. Ja jedynie tylko dotknąłem tego tematu, lecz, jak wszyscy wiedzą, mogę uchodzić za osobę wtajemniczoną w prywatne sprawy, która raczej rozpowiada o nich, niż je rozsławia. A jak opowiedziałem o tym, co jest znane mnie i dworzanom, tak również mógłbym wspomnieć o rzeczach rozgłaszanych poza dworem, gdyby nie to, że wy wszyscy i każdy spośród was z osobna o wszystkim wiecie. 71. Mógłbym to ująć równie krótko, jak przed chwilą. Mówią, że mąż naprawdę szlachetny nie czyni nigdy niczego, czego później mógłby się wstydzić. Również ty nigdy nie uczyniłeś czegoś, czego należałoby żałować, lecz przeciwnie, zawsze darowałeś ludziom, którzy czynów swych żalowali. Jest rzeczą piękną wybaczać tym, którzy są pełni lęku, jednak ty, władco niezmiennie pełen dobroci, w swych rozporządzeniach wychodziłeś naprzeciw wszystkim, aby się nie lękali. Jest rzeczą wspaniałą hojnie obdarzać zaszczytnymi godnościami, jednak ty uczyniłeś więcej, a mianowicie w swej szczodrości wzbogacałeś obdarzonych godnościami. Godny pochwały jest każdy cesarz, który nie utrudnia dostępu do siebie ludziom, którzy naprzykrzają mu się prośbami oraz nie wymawia się od spotkania z nimi zasłaniając się nadmiarem zajęć. Ty zaś dodajesz odwagi niezdecydowanym, zachęcając, by do ciebie przychodzili, a po tym, jak przedstawią ci swe skargi, pytasz, czy niczego nie przemilczeli.

XVI. 72. Głośne stało się powiedzenie cesarza Tytusa, który mawiał, że dzień, w którym niczego dobrego nie uczynił, stracił³³. Stało się ono jednak znane dzięki temu, że wypowiedział je następca Wespazjana, którego nadmierna oszczędność i nieomal nieżnośna posępność sprawiły, że łagodność jego syna wzbudzała powszechny podziw. Ty zaś, zrodzony z Walentyniana,

³² Ksenofont z Aten (432-353), historyk grecki, autor m.in. *Cyropedii* (*Kyru paideia*), w której opisał życie króla perskiego Cyrusa Wielkiego od kolebki aż do śmierci, ukazując go jako idealnego władcę.

³³ Ausonius, *Gratiarum actio* XVI 72, ed. Green, s. 157: „Celebre fuit Titi Caesaris dictum, perdidisse se diem, quo nihil boni fecerat”; por. Suetonius, *Titus* 8: „atque etiam recordatus quondam super cenam, quod nihil cuiquam toto die praestitisset, memorabilem illam meritoque laudatam vocem edidit: amici, diem perdidit”.

którego cechowały szlachetna dobroć, niezawodna łaskawość i powściągliwa surowość, rozumiesz, że możesz okazywać nawet największą łaskawość, nie narażając na szwank porządku w państwie, jako że sytuacja w nim jest obecnie doskonała. Nie jest ponadto tak, że w ciągu jednego dnia wyświadczasz tylko jeden dobry uczynek, nie, ty pomnażasz poszczególne łaski przez poszczególne chwile, składające się na godziny. 73. A cóż powiedzieć o owym jednym twoim dobrym uczynku, o darowaniu zaległych podatków? Oto dzieło doskonałej dobroci! Któż spośród cesarzy okazał swoim prowincjom większą łaskawość, dbał o ich przyszłość z tak niezachwianą pewnością, czy też zabezpieczał ją w sposób bardziej roztropny i przemyślany? Niegdyś postąpił tak Trajan, lecz jego ustępstwo było niepełne, a przy tym przysporzyło mu więcej goryczy, niż radości. Również Antonin darował był długi, lecz jego następca, który odziedziczył po nim władzę, nie miał zwyczaju świadczenia dobrodziejstw, a pełen skąpstwa kazał podać do wglądu urzędnicze pisma i rachunki, po czym zażądał zwrotu tego, co było ludowi darowane³⁴. Ty nakazałeś publicznie spalić wszystkie dokumenty, na podstawie których można byłoby domagać się spłacenia długów. 74. Wszystkie miasta oglądały, jak na ich rynkach płonęły zbawienne ogniska. Stały w ogniu korzenie dawnych krzywd, stały w ogniu nasiona krzywd przyszłych. Pozostały z nich jedynie sadza i popiół, już dym wzbijał się między obłoki, ale dłużnicy wciąż rozpoznawali na zwęglonych stronach zarysy liter oraz liczby sestercji obok wyceny ich mająteczków, pełni lęku, że to, co niegdyś przeczytali i zapamiętali, wciąż może zostać odczytane. Boski cesarzu, któż mógłby przewyższyć cię łaskawością czy rozważą? Sprawiasz, że dobra, którymi obdarzasz, są trwałe, dbasz o to, by nieszczęścia, od których uwalniasz, nie mogły powrócić. 75. Takie są dobrodziejstwa, które wyświadczyłeś mieszkańcom prowincji. A cóż mam powiedzieć o tych, które okazałeś przedstawicielom naszego stanu? A cóż o tych, którymi wykazałeś się względem żołnierzy? Znana była ongiś przychylność Antoninów, najpierw wobec grupy sprzymierzonych z nimi Germanów, jak też wobec legionów, z którymi byli zżyci³⁵. Ja jednak ja nie chcę rozgłaszać twej wybitnej życzli-

³⁴ Znana była w starożytności dobroczynność cesarzy: Trajana i Marka Aureliusza Antonina, wyrażająca się m.in. w darowaniu zaległych długów. O pierwszym pisał Pliniusz (*Panegyricus* 37-40), o drugim Kasjusz Dion (72, 32, 2) i autor *Historia Augusta. Marcus Antoninus* 23, 3. Dobroczynność drugiego zweryfikował Kommodian (180-192).

³⁵ Por. Ausonius, *Gratiarum actio* XVI 75, ed. Green, s. 158: „Antoninorum cognita fuit et iam ante Germanicorum <in> cohorte amicorum et legionibus familiaris humanitas”. R.P.H. Green zauważa (Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 552, n. 75), że w źródłach nie znajdujemy informacji o tym, by ktokolwiek spośród Antoninów, nawet Pius, za panowania którego plemiona germańskie stosunkowo rzadko występowały przeciwko Rzymowi, zaliczał Germanów do sprzymierzeńców (*amici*). Zdaniem badacza, możemy przyjąć, że Burdigalczyk mówi tu o jakiejś germańskiej kohorcie straży przybocznej (*custodes*); czy też chodzi mu o jakichś germańskich najemników (*mercenarii*). M. Gasparow (Авсоний, *Благодарственная речь*, s. 325, n. 75), który dokonuje tłumaczenia w oparciu o wydanie R. Peipera, przyjmującego *comitas* zamiast *cognita*, proponuje

wości porównując cię z innymi. Ty obfitujesz w tak liczne przykłady dobroci i męstwa, że naśladować je zapragną przyszłe pokolenia, a ludzie dawnych czasów, gdyby to było możliwe, zechcieliby je sobie przypisać.

XVII. Powinienem jednak dokonać pewnych porównań, aby wszyscy pojęli, jak wspaniałe są dobra, których dostąpiliśmy. 76. Trajan miał w zwyczaju odwiedzać chorujących przyjaciół: tak dalece sięgała jego godna pochwały uczynność³⁶. Ty zaś masz w zwyczaju zarówno nawiedzać, jak też leczyć; zapewniasz im opiekę, dostarczasz pokarmów, zarządzasz podanie kojących środków, pokrywasz koszty kuracji, pocieszasz, gdy są w opłakanym stanie, winszujesz, gdy powracają do zdrowia. Na ileż ty sposobów przewyższasz Trajana, który objawiał swą łaskawość odwiedzając jedynie chorych. 77. Na własne oczy widziałem też, że gdy nieszczęście dotknęło któryś z legionów, jak to się zdarza wszystkim sługom Marsa, chodziłeś od namiotu do namiotu, pytałeś żołnierzy, jak się czują, dotykałeś ran skaleczonych i przynaglałeś, by niezwłocznie zastosowano zbawienne leki. Widziałem, jak ludzie, którzy odczuwali wstręt przed jedzeniem, na twój rozkaz jedli. Słyszałem, jak wypowiadałeś słowa podnoszące chorych na duchu i spełniałeś życzenia każdego z nich, nakazując przewieźć na należących do twego dworu mułach czyjeś tobołki, wydzielić specjalne zwierzęta pociągowe jednym, a wyznaczyć służbę obozową w zamian za tę, którą utracili, drugim. Własnym kosztem zaspokajałeś braki tych i przyodziewałeś nagość tamtych, a wszystko to czyniłeś niezmordowanie i dobrotliwie, z największym oddaniem, nie szukając wcale próżnej chwały, chorym zapewniając wszystko, wyleczonym zaś nie wypominając niczego. 78. Dlatego też zasłużyłeś na to, by stać się dla nas wszystkich kimś droższym od naszego życia, dlatego zdobyłeś przyjaciół uległych, ochoczych, oddanych, wiernych, pragnących wytrwać przy tobie na zawsze, przyjaciół, których zjednała ci raczej pełna uznania miłość niż los.

XVIII. 79. Po tym wszystkim, co powiedziałem, zmierzam do zakończenia mojej mowy, najmiłszy Bogu, boski cesarzu. Przestaną mówić, ale nie przestaną czuć wdzięczności, jest ona bowiem niezmienna i nie zna granic ani kresu. Odstąpię jednak nieco od tematu, choć nie odejdę od ciebie daleko, gdyż zwrócę się do Boga. 80. Wiekuisty Boże, Niezrodzony Rodzicu wszechrzeczy, Stwórco i Sprawco świata, który istniałeś przed jego początkiem i trwać będziesz po tym, jak nadejdzie jego kres³⁷! Ty sprawiłeś, że w głębi dusz ludzi, którzy Cię poznali, znajdują się świątynie i ołtarze Twej chwały. Ty zasiałeś

tłumaczyć to miejsce jako: „Znana była przychylność Antoninów, a wcześniej Germaników wobec gromady sprzymierzeńców [...]”, zaznacza też, że tytuł *Germanicus* przysługiwał wielu cesarzom panującym w II-III wieku, ale bardzo nielicznym spośród nich wyróżniała *comitas*.

³⁶ Por. Plinius, *Panegyricus* 13, 3: „quid cum solatium fessis, aegris opem ferres”.

³⁷ Ausonius, *Gratiarum actio* XVIII 80, ed. Green, s. 159: „Aeternae omnium genitor, ipse non genite, opifex et causa mundi, principio antiquior, fine diuturnior”; por. tenże, *Ephemeris* 3, 3-4, ed. Green, s. 8: „principio extremoque carens, antiquior aevo / quod fuit aut veniet”; tamże 8: „ipse opifex rerum”; tamże 17: „non genito genitore deus”.

w sercu Gracjana, władcy tego świata, nasiona tak gorącej miłości ku mnie, że odległość jej nie ochłodziła. Oto cesarz, choć przebywał tak daleko, pamiętał o mnie, opuszczonym. Mimo że byłem z dala od niego, on obsypał mnie honorami i wyniósł nad tych, którzy go otaczali. Później, jako że odległość nie pozwoliła mu być świadkiem moich pierwszych kroków na tym urzędzie, przybył na uroczystość zakończenia jego sprawowania, uświetniając łaski, którymi mnie obdarzył, swą uprzejmością. 81. Czyż nie jest prawdą, że w dawnych czasach nikt, żaden nawet zuchwały autor greckich mitów nie wymyślił opowieści o tak szybko przebytej podróży? Skrzydlaty Pegaz wyruszył z Lycji i dotarł jedynie do Cylicji³⁸, Kyllaros i Arejon zestarli się wędrując pomiędzy Argos i Nemeą³⁹, nawet konie Kastora i Polydeuksa, które przemierzyły najdłuższą drogę, dokonały tego po zmianie jeźdźców⁴⁰. 82. Ty, Gracjanie, dotarłeś tu mijając po drodze tyle granicznych fortyfikacji Cesarstwa Rzymskiego, tyle rzek i jezior, tyle granic dawnych królestw – poczynając od dalekiej Tracji i przez całą szerokość iliryskiego wybrzeża, przez kraj Wenetów i Ligurów, przez starą Galię, nieprzebytą Retię, obfitujący w płycizny Ren, przez bezdroża Sekwanii i równiny Germanii, i dotarłeś szybciej, niż ja teraz pośpiesznie o tym opowiadam; nie zaznałeś odpoczynku, ani wytchnienia, nie wyspałeś się ani nie najadłeś się do woli, dotarłeś, by swym niespodziewanym przybyciem rozjaśnić twoją Galię, by mile zaskoczyć tego, który tak bardzo za tobą tęsknił – twego konsula, by wyprzedzić nawet pogłoskę, która zazwyczaj jest szybsza niż wiatr. W ten sposób uczciłeś moją starość i mój urząd. 83. Bóg, najwyższy świadek, sędzia i opiekun twego panowania oraz twoich zamiarów, w swej łaskawości pozwolił, byś swoją obecnością w Galii jeszcze bardziej uświetnił kurulne krzesło, które jeszcze wielokrotnie obsypiesz zaszczytami, moją bramowaną togę, zabarwioną blaskiem twej purpury, szatę ceremonialną, lśniąca bardziej nie tyle dzięki złotu, ile dzięki wyrazom uznania, którymi zaszczyciłeś mnie w twoim liście z Ilirii. Bóg pozwolił, abyś tego, którego swymi świętymi ustami obwołałeś konsulem, na słusznej podstawie uczyniłeś

³⁸ Pegaz – skrzydlaty koń, dar Ateny i Posejdona dla Bellerofonta. Występuje w licznych podaniach, przede wszystkim w mitach o Perseuszu i Bellerofonczie. Wraz z tym ostatnim odbył podróż do Cylicji, gdzie, według niektórych autorów, spadł niedaleko miasta Tars i zginął, por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. M. Bronarska, Wrocław 2008, 280; Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 553, n. 81.

³⁹ Kyllaros był koniem Poluksa (Vergilius, *Georgica* III 89-90) czy też Kastora (Seneca, *Phaedra* 810-811); Arejon – koniem Adrastosa, króla Argos, pod przewodnictwem którego siedmiu wodzów wyruszyło na wyprawę przeciwko Tebom. Po drodze zatrzymali się w Nemei, gdzie zapoczątkowali słynne w starożytności igrzyska, por. Grimal, *Słownik mitologii*, s. 7; Green, Ausonius, *Gratiarum actio. Commentary*, s. 553, n. 81.

⁴⁰ Ausoniusz prawdopodobnie czyni tu aluzję do mitów, które opowiadają o podróżach Dioskurów z Olimpu do Hadesu. Po śmierci Polydeukes został zabrany do nieba, a drugi brat Heleny umieszczony w podziemiach. Ponieważ nie chcieli przebywać rozdzieleni, Zeus pozwolił każdemu z nich co drugi dzień przebywać wśród bogów, por. Vergilius, *Aeneis* VI 121-122; Grimal, *Słownik mitologii*, s. 76.

pierwszym konsulem, szczodrobliwą wzbogaciłeś hojnością, twego kwestora, twego prefekta pretorium, twego konsula oraz – co wciąż przedkładasz nad wszystkie me tytuły – twego nauczyciela, dziś publicznie uświęcił, okazując mu twą cesarską łaskawość.

Przekładu z języka łacińskiego dokonała,
wstępem i komentarzem opatrzyła
Tatiana Krynicka – Gdańsk, UG

Wenancjusz Fortunat

WIERSE DO PANI RADEGUNDY

(Carmina ad domnam Radegundem:

Mens fecunda Deo, Unde mihi rediit, Mater optima decens)

WSTĘP

Trzy przełożone tu wiersze biskupa z Poitiers Wenancjusza Fortunata, autora żyjącego na pograniczu starożytności i średniowiecza (530-ok. 600)¹, to bardzo niewielka część jego poetyckiej twórczości, obejmującej około 300 wierszy². Twórczość ta, poza nielicznymi wyjątkami, nie jest dotychczas szerzej znana polskiemu odbiorcy. Owe wyjątki to hymny *Vexilla Regis* i *Pange lingua gloriosi praelium certaminis*. Hymnom tym dopisało szczęście, bo weszły do liturgii brewiarzowej, a w polskich choćby kościołach od setek lat śpiewane są jako pieśni pasyjne ich parafrazy: *Króla wnoszą się znamiona* i *Krzyżu święty nade wszystko*. Oprócz tego trzeba odnotować przekłady kilkunastu innych utworów poetyckich Fortunata³.

¹ O Wenancjuszu Fortunacie zob. *Vita Venantii Hon. Clem. Fortunati*, PL 88,19-52; L. Navarra, *Venantio Fortunato*, DPAC II 3556-3558; M. Cytowska, *Ostatni poeta starożytności – Wenancjusz Fortunatus*, „Meander” 28 (1973) 307-320; W.J. George, *Venantius Fortunatus: a Latin poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992; L. Pietri, *Venantio Fortunato e il suo tempo: convegno internazionale di studio* (Valdobbiadene – Treviso, 29 XI - 1 XII 2001), Treviso 2003; A.R. Bastiaensen, *La poésie de Venance Fortunat: observations à propos d'une nouvelle édition*, „Mnemosyne” 49 (1996) 168-181; w jęz. polskim: T. Gacia, *Motyw krzyża w twórczości Wenancjusza Fortunata na przykładzie «Vexilla Regis»*, RH 46 (1998) z. 3, 101-112; M. Niewiadomska, *Wiersze o Krzyżu Wenancjusza Fortunata. Próba interpretacji*, „Przegląd Tomistyczny” 9 (2003) 281-310.

² Wydania i przekłady Fortunata: CPL 1033: J.P. Migne, PL 88, 59-362; F. Leo, *Venantii Fortunati Opera poetica*, MGHaa IV/1, Berlin 1881, 1-270; *Poésies mêlées*, trad. franc. Ch. Nisard – E. Rittier, Paris 1887; Venance Fortunat, *Poèmes*, vol. 1-3, texte établi et traduit par M. Reydellet, Ed. de Les Belles Lettres, Paris 1994-2004; Venanzio Fortunato, *Opere*, introduzione, testo, traduzione e note a cura di Stefano di Brazzano, Gorizia 2001.

³ Por. *Vexilla Regis prodeunt*, tłum. F.A. Symon, *Hymny kościelne*, Warszawa 1901, 69-71; tłum. T. Karyłowski, *Hymny kościelne*, Kraków 1932, 21-22 (wyd. 2, Warszawa 1978, 54-55); tłum. B. Gładysz, *Hymny Brewiarza Rzymskiego oraz Patronału Pańskiego*, Lublin 1993, 96-98; tłum. J. Piwowarczyk, *Hymny Brewiarza Rzymskiego*, Poznań 1958, 50-51; tłum. L. Staff, *Hymny Brewiarza i Sekwencje Mszału*, Warszawa 1962, 80-81; tłum. Anonim XV (*Idą królewskie proporce*), *Średniowieczna pieśń religijna*, oprac. M. Korolko, Wrocław 1980, 36; *Pange lingua gloriosi praelium certaminis*, tłum. F.A. Symon, jw., s. 71-73; *Lustra sex, qui iam peregi* (część hymnu *Pange lingua*), tamże, s. 73-74; tłum.

Przełożone i opatrzone komentarzem tu wiersze są poświęcone Radegundzie z Turynгии. Jej właśnie Wenancjusz Fortunat zawdzięczał w dużej mierze swoją wysoką pozycję na dworach królów merowińskich i ją też darzył duchową przyjaźnią. Adresatka tych (i wielu innych dedykowanych jej okolicznościowych wierszy) urodziła się ok. 518 r., jako córka Beretariusza, władcy Turynгии. Po zdobyciu tego kraju przez króla Franków Chlotara I, została wraz ze swym bratem uprowadzona do Pikardii; w 538 r. Chlotar ją poślubił. Gdy jednak kazał zabić jej brata, Radegunda go porzuciła i prosiła biskupa Medarda w Noyon o możliwość złożenia ślubów. Po uporczywych naleganiach Radegundy biskup zdecydował się włożyć na nią ręce, przyjmując jej śluby i nałożyć jej welon. W 557 r. Radegunda ufundowała w Poitiers klasztor żeński i zamieszkała w nim, ustanawiając jego przełożoną swoją dawną wychowankę Agnieszkę. Do tegoż klasztoru sprowadziła z Konstantynopola relikwie drzewa krzyża świętego (na tę właśnie uroczystość Fortunat napisał hymny poświęcone tajemnicy krzyża). Radegunda umarła ok. 587 roku⁴. Wiadomości na jej temat zawdzięczamy przede wszystkim samemu Fortunatowi, który pierwszy napisał jej biografię⁵; uzupełnia ją żywot Radegundy napisany niewiele później przez mniskę Baudoniwie⁶; autorem trzeciej, późniejszej już biografii, jest Hildebert z Lavardin (XI/XII wiek)⁷.

T. Karyłowski, *Hymny kościelne*, Kraków 1932, 43-44 (wyd. 2, s. 50-51); tłum. B. Gładysz, *Hymny Breviarza Rzymskiego oraz Patronału Pańskiego*, Lublin 1933, 98-100; tłum. J. Gamska-Lempicka, *Hymny średniowieczne*, Lwów 1934, 86-91; tłum. L. Staff, jw., s. 82-83; tłum. P. Galiński, OŻ 10, 148-150; *Crux benedicta nitet*, tłum. K. Bardski, OŻ 10, 150-151; *Tempora florigero*, tłum. A. Kowalkowski, „Przegląd Klasyczny” 1 (1935) 204 (przedr. OŻ 10, 151-153; fragm. 39-40, 31-38: *Salve festa dies*, tłum. F.A. Symon, jw., s. 81-82; tłum. T. Karyłowski, *Hymny kościelne*, wyd. 2, Warszawa 1978, 346; tłum. B. Gładysz, *Hymny Breviarza Rzymskiego oraz Patronału Pańskiego*, Lublin 1933, 10. Do pani Radegundy: *Regali de stirpe*, tłum. J.A. Ihnatowicz, OŻ 10, 153-154; *Frigoris hiberni*, tłum. J.A. Ihnatowicz, OŻ 10, 154. Wiersze: *Gloria celsa pios*, *Emicat aula decens*, *Summus in arce Dei*, *Quam bene iuncta decent*, *Martini meritis*, tłum. T. Gacia: Wenancjusz Fortunat, *Wiersze wybrane. Przekład z objaśnieniami*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 9 (2010) 215-224.

⁴ Por. *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (= BHL), t. 2 (K-Z), 7048-7054, Bruxelles 1898, s. 1025: „Aug. III, Dies 13, S. Radegundis regina, dein monialis Pictavii. Commentarius praeuius” 46-67; V. Saxer, *Radegonda*, DPAC II 2968-2969, NDPAC III 4457-4458; R. Aigrain, *Sainte Radegonde*, Paris 1987; *Radegonde de la couronne au cloître*, dir. R. Favreau, Poitiers 2005; S. Gäbe, *Radegundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia*, „Francia” 16 (1989) 1-30; S. Joye, *Basine, Radegonde et la Thuringe chez Grégoire de Tours*, „Francia” 32 (2005) nr 1, 1-18; D. Kleinmann, *Radegonde une sainte européenne*, Graz 1998, Loudun 2000; *La riche personnalité de sainte Radegonde. Conférences et homélies prononcées à l'occasion du XIVe centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers 1988; Ch. Méridol, *Le culte de sainte Radegonde et la monarchie française à la fin du Moyen Âge*, w: *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours*, Saint-Étienne 1994, 789-795; BS X 1347-1352.

⁵ Por. *Sanctae Radegundis reginae vita duobus libris composita. Liber primus. Auctore Venantio Fortunato Episcopo Pictaviensi*, PL 88, 651-664; *La vie de Sainte Radegonde par Fortunat*, dir. R. Favreau, Poitiers 1995 [wg Manuscrit 250 (136)].

⁶ Por. *Sanctae Radegundis reginae vita duobus libris composita. Liber secundus. Auctore Baudonivia moniali aequali*, PL 88, 663-679.

⁷ Por. Hildebertus, *Vita sanctae Radegundis reginae*, PL 151, 967-988.

Okolicznościowych wierszy, dedykowanych Radegundzie, albo wzmiankujących jej imię, jest kilkanaście⁸. Przełożone niżej wiersze o incipitach: *Mens fecunda Deo*, *Unde mihi rediit*, *Mater opima decens*, podobnie jak większość utworów poetyckich Fortunata, napisane są dystychem elegijnym.

PRZEKŁAD

1. Do Radegundy, gdy postanowiła się zamknąć*

Mens fecunda Deo, Radegundis, vita sororum ⁹ ,	Myśl wypełniona Bogiem, Radegundo,
quae ut foveas animam membra domando	sióstr życie,
cremas:	Zatroskana o duszę, ciało poskramiasz swe.
Annua vota colens hodie claudenda recurris ¹⁰ :	By ślub coroczny spełnić, dziś ponownie się zamkniesz,

⁸ Por. *Regali de stirpe* (VIII 5), *Tempora si solito* (VIII 6), *Frigoris hiberni glacie* (VIII 7), *O regina potens* (VIII 8), *Mens fecunda Deo* (VIII 9), *Unde mihi rediit* (VIII 10), *Quo sine me mea lux* (XI 2), *Mater opima, decens* (XI 3), *Si pietas et sanctus amor* (XI 4), *Dulce decus nostrum* (XI 5), *Mater honore mihi* (XI 6), *Quae carae matri* (XI 7), *Accessit votis sors* (XI 8), *Sollicita pietate iubes* (XI 9), *Multiplices epulae concurrunt* (XI 10), *Respice delicias* (XI 11), *Munera direxi* (XI 12).

* Venantius Fortunatus, *Carmina* VIII 9: «Mens fecunda Deo». Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego M. Reydellet: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 2, Paris 2003, Les Belles Lettres, 152; zob. także PL 88, 288AB; MGHMaa IV/1 195.

⁹ W. 1-2: Metafora „mens fecunda Deo” wskazuje na skoncentrowanie na Bogu świata myśli, uczuć i wyobrażeń. W wypowiedzi autora jest jednak pewna niejasność – czy sformułowanie to odnosi się do wszystkich sióstr, czy do samej Radegundy. Jeśli „mens fecunda Deo” to „vita sororum”, czyli sposób życia właściwy wszystkim siostrom, to poeta chce powiedzieć, że Radegunda w swojej trosce o duszę posuwa się dalej, ponieważ podejmuje umartwienia cielesne. Jeśli zaś metafora odnosi się do samej Radegundy, a zatem jeśli poeta mówi, że to jej myśl wypełniona Bogiem jest duchowym pokarmem sióstr (*vita sororum*), to wtedy wydaje się on nie aprobować całkowicie jej surowej ascezy i sugerować, że od zamknięcia się w celi (o czym czytamy niżej) ważniejsza jest jej obecność w klasztorze. W przekładzie usiłuję pozostawić tę (przynajmniej dla mnie) niejasność.

¹⁰ W. 3: Radegunda na cały okres Wielkiego Postu zamykała się w celi, stając się niedostępna nawet dla najbliższych. O pierwszym tego rodzaju zamknięciu i podjętych przy tej okazji umartwieniach Fortunat opowiada bardzo szczegółowo, por. *Sanctae Radegundis reginae vita duobus libris composita. Liber primus. Auctore Venantio Fortunato Episcopo Pictaviensi* 22, PL 88, 658-659: „Quanta vero congressio popularis extitit die qua se sancta deliberavit recludere! ut quos plateae non caperent, ascendentes tecta complerent. Quid autem sanctissima ieiunii, obsequii, humilitatis, charitatis, laboris et cruciatus ferventer indepta sit, si quis cuncta percurreret, ipsam praedicaret tam confessorem quam martyrem. [...] Prima quoque Quadragesima, qua se reclusit in cellula, donec fuisset transacta, panis non sumpsit cibaria, nisi die Dominica, sed tantum radices herbarum, aut olera de malvis sine olei gutta, sine sale composita. Verum aquae toto ieiunio nec sumens duo sextaria, hinc tanta siti laborabat, ut faucibus desiccatis, vix psalium diceret arida. Cilicium etiam habens ad corpus pro linteo iugiter; cursum decantans peragebat vigiliis: ante se cinerem stratum superiecto cilicio, hoc utebatur pro lectulo: ipsa requies fatigabat, cui parum videbatur hoc sustinere corpusculum”. Innym razem Radegunda łagodziła

errabunt animi, te repetendo, mei.	Dusza ma błądząc będzie wołać o powrót twój.
Lumina quam citius nostris abscondis ocellis!	Jakże prędko zabierasz światło sprzed oczu naszych!
Nam sine te nimium nocte premente gravor.	Kiedy bowiem cię nie ma, gniecie mnie ciężka noc.
Omnibus exclusis uno retineberis antro:	Wszystko pozostawiwszy w jednej zamkniesz się celi,
nos magis includis ¹¹ , quos facis esse foris.	choć raczej nas zamykasz, poza nią każąc być.
Et licet huc lateas brevibus fugitiva diebus,	Mimo że kryjesz się tam jak zbieg tylko na krótko,
longior hic mensis quam celer annus erit.	ten miesiąc będzie dłuższy niżeli szybki rok.
Tempora subducis, ceu non videaris amanti ¹² ,	Kradniesz ten czas dla siebie, abym cię nie mógł widzieć,
cum vos dum cerno hoc mihi credo parum.	Choć chwil, gdy cię oglądam, ciągle za mało mam.
Sed tamen ex voto tecum veniemus in unum	Ale przyrzekam, że z tobą będę jedno stanowił
et sequor huc animo quo vetat ire locus.	I sercem towarzyszę tam, gdzie nie wolno iść.
Hoc precor, incolumem referant te gaudia paschae,	Modłę się, abyś w zdrowiu w radość Paschy wróciła,
et nobis pariter lux geminata redit.	Wówczas i nas spowije podwójny światła blask.

nieco wielkopostne umartwienia, zob. tamże 23 i 25, PL 88, 659. O umartwieniach Radegundy pisze także Baudoniwia, por. *Sanctae Radegundis reginae vita duobus libris composita. Liber secundus. Auctore Baudonivia moniali aequali* 8, PL 88, 668-669.

¹¹ W. 7-8: „Omnibus exclusis [...] / Nos magis includis” – gra słów nie do oddania w języku polskim.

¹² W. 11-12: „Tempora subducis, ceu non videaris amanti” – Radegunda zabiera (jakby kradnie) okazje spotykania się z nią, ponieważ wycofuje się, aby przebywać w zamknięciu; jest to jednak bezskuteczne, gdyż poeta, który ją kocha, stale będzie ją miał w swoich oczach. Nawet wtedy, gdy na nią patrzy, czuje niedosyt; tym bardziej będzie myślał o niej właśnie teraz. „Ceu” jest przysłówkiem poetyckim semantycznie równym wyrażeniu „tamquam si” – jak, jakoby, tak jakby, rzekłbyś, że; „non videaris amanti” – dosłownie: jakbyś nie miała być widziana przez tego, który kocha, jakby nie miał cię w oczach, jakbyś nie była w jego myślach.

2. Do Radegundy po jej powrocie*

Unde mihi rediit radianti lumine vultus? ¹³	Skąd na twarz mi wróciło znowu światło promienne?
Quæ nimis absentem te tenuere moræ?	Cóż cię tak długo trzymało, zanim przy- byłaś znów?
Abstuleras tecum, revocas mea gaudia tecum, Paschalemque facis bis celebrare diem.	Zabrałaś radość moją, lecz ją przywracasz z sobą, Sprawiasz, że aż podwójnie święcę pas- chalny dzień.
Quamvis incipiant modo surgere semina sulcis, Hic egomet hodie, te revidendo, meto.	Choć ledwie zaczynają wschodzić w brzdach nasiona, Dla mnie, gdy znów cię widzę, nadeszła pora żniw.
Colligo iam fruges, placidos compono maniplos, Quod solet Augustus mensis, Aprilis agit.	Zbieram już swoje plony, stawiam dojrze- łe snopy, Czym zwykle sierpień darzy, kwietniowy niesie czas.
Et licet in primis modo gemma et pampi- nus exit, Iam meus autumnus venit, et uva simul.	Choć ledwo się zaczyna budzić winna latorośl, Już moja jesień przyszła – pora dorod- nych gron.
Malus, et alta pirus gratos modo fundit odores, Sed cum flore nova iam mihi poma ferunt.	Jabłoń i wielka grusza miłą woń właśnie sieją, Ale wraz z kwieciami świeżym już niosą owoców moc.
Quamvis nudus ager nullis ornetur aristis, Omnia plena tamen, te redeunte, nitent.	Wprawdzie nagiego pola żadne kłosa nie zdobią, Wszystko jednak dojrzało i gdy ty wra- casz, lśni.

* Venantius Fortunatus, *Carmina* VIII 10: „Unde mihi rediit”. Przekładu dokonano z tekstu łacińskiego M. Reydellet, t. 2, s. 153; zob. także PL 88, 288BC; MGHMer IV/1 195-196.

¹³ W. 1: Wiersz pełen hiperboli poetyckich, którymi autor opisuje swoją radość z powrotu Radegundy.

3. Do Radegundy o urodzinach ksieni*

Mater opima, decens, voto lætare beato,
gaude: natalem filia dulcis habet¹⁴.

Hanc tibi non uterus natam, sed gratia
fecit;
non caro, sed Christus hanc in amore
dedit.

Quæ sit in æternum tecum, tibi contulit
auctor,
Perpetuam prolem dat sine fine Pater.

Felix posteritas quæ nullo deficit ævo,
quæ cum matre simul non moritura manet!
Sit modo festa dies, sancto Radegundis
honore:
Agnem hanc vobis Agnus in orbe dedit¹⁵.

Gaudia distensos pariter celebretis in
annos,
et per vos populus vota superna colat,
virgineosque choros moderamina sancta
docentes,

Matko bogata, zacna, z próśb spełnionych
szczęśliwa,
ciesz się córką przemilą – to jej urodzin
dzień.

Nie z twego łona wyszła, lecz jest owocem
łaski,
nie ciało twe, lecz Chrystus dał ją w mi-
łości swej.

Stwórca ci ją darował, by zawsze z tobą
była,
Ojciec, co nie ma kresu, trwałą latorośl
dał.

Szczęście niesie potomstwo, co nigdy nie
odchodzi,
co z matką pozostaje, aż je rozdzieli
śmierć.

Niech dzień ten będzie świętem przez
chlubę Radegundy
Agnieszkę tę Baranek na tym świecie ci
dał.

Obie cieszcie się razem aż po najdłuższe
lata,
przez was niech klasztor cały w pragnie-
niu nieba trwa;
ucząc zaś chóry dziewic żyć w świętym
posłuszeństwie,

* Venantius Fortunatus, *Carmina* XI 3: „Mater opima decens”. Przekładu dokonano z tekstu łacińskiego M. Reydellet, t. 3, s. 114; zob. także PL 88, 352AB; MGHaa IV/1 259.¹³

¹⁴ W. 2: „Natalem filia dulcis habet” – mowa o Agnieszce, która była wychowanką Radegundy i którą Radegunda ustanowiła przełożoną założonego przez siebie klasztoru w Poitiers, sama poddając się pokornie jej władzy. Grzegorz z Tours przytacza list Radegundy, w którym sama o tym wzmiankuje, por. *Historia Francorum* IX 42, PL 71, 522: „electione etiam nostrae congregationis domnam et sororem meam Agnetem, quam ab ineunte aetate loco filiae colui et educavi, abbatissam institui, ac me post Deum eius ordinationi regulariter obedituram commisi”. Agnieszkę konsekrował na zakonnicę biskup German, zob. tamże, PL 71, 523: „sororem meam Agnetem, quam beatissimi Germani praesentibus suis fratribus benedictio consecravat”. Dla Radegundy, która żyjąc w świecie nie miała fizycznego potomstwa z małżeństwa z Chlotarem, Agnieszka w klasztorze była jej prawdziwą duchową córką. Fortunat dedykował wiele wierszy również Agnieszce, nazywając ją swoją siostrą.

perpetuæ vitæ distribuatis opes.

Hinc longinqua salus teneat vos corpore
iunctas,

rursus in æterno lumine iungat amor.

skarby życia wiecznego szafujcie pośród
nich.

Obyście miały zdrowie póki tu trwacie
razem

I niech w wiecznej światłości miłość złą-
czy was znów.

Przekładu wybranych pieśni
z języka łacińskiego dokonał,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Tadeusz Gacia – Kielce, KUL

SOGITA NA CZAS ZMARTWYCHWSTANIA

(*Sogitha in tempus Resurrectionis*)

WSTĘP

Syryjska pieśń *Sogita na czas Zmartwychwstania* osnuta została na kanwie wydarzeń opisanych w ewangeliami kanonicznymi, mających miejsce w poranek pierwszego dnia po szabacie, po śmierci Jezusa. Wszyscy ewangelisti przekazują, że w niedzielę wcześniej rano kobiety udały się do grobu Jezusa (Mt 28, 1; Mk 16, 1; Łk 24, 1.10; J 20, 1). Punktem wyjścia dla opowiadania jest początek narracji, dotyczącej chrystofanii paschalnych w IV ewangelii, przytoczony przez autora niemal dosłownie w pierwszej strofie. Jej brzmienie odpowiada bardzo dokładnie tekstowi J 20, 1 w tłumaczeniu syryjskim (*Peszitta*).

Należy zauważyć, że ze stylem Janowym łączy autora także zastosowanie ironii, jako środka prowadzenia dyskursu (zob. strofa 7-8). Ponadto kolejna analogia z językiem czwartego ewangelisty widoczna się staje poprzez wielowarstwowość symboli (np. owoc w ogrodzie – strofa 6), a także rozbudowanie w dialogach nawiązania do wydarzeń z ogrodu rajskiego (Rdz 3) oraz wielu innych miejsc Starego Testamentu. Specyficznym rysem odróżniającym jednak tekst poematu od IV ewangelii jest utożsamienie Marii z Maryją, Matką Jezusa, wbrew tekstowi kanonicznemu J 20, wyraźnie stwierdzającemu, że jest to Maria Magdalena. Ponieważ jednak tekst syryjski nie rozróżnia tych imion (w przeciwieństwie do języka polskiego), zachowujemy w tłumaczeniu i komentarzu syryjskie brzmienie tego imienia: *Mariam*.

Do współczesnych czasów dotarły dwa poematy, opisujące spotkanie Jezusa z Mariam: jeden przekazany został przez tradycję wschodnią, drugi – przez tradycję zachodnią. Mimo analogicznej tematyki na poziomie literackim, są one niemal całkowicie od siebie niezależne. Tekst prezentujący tradycję zachodnią zachowany został w trzech manuskryptach: dwa przechowywane są w bibliotece Uniwersytetu Harvardzkiego (Syr 30 oraz 103), a jeden w Berlinie (Sachau 236)¹.

¹ W płaszczyźnie kompozycyjnej cechami wspólnymi poematów obydwu tradycji są: pominięcie dialogu Mariam z aniołami, fakt skupienia się na dwóch wersach z czwartej ewangelii (J 20, 15-16) oraz brak wzmianki na temat następującego po nim zdania $\mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\tau\omicron\upsilon$ (J 20, 17). Wszystkie te manuskrypty posiadają poematy napisane podwójnym akrostychem, skomponowane w metrum 8 + 8. Analiza relacji między nimi jest jednak utrudniona przez fakt dość znacznego skażenia tekstów, poświadczonych przez manuskrypty tradycji zachodniej, które pomijają wiele ze strof, por. S.P. Brock, *Syriac Dialogue Poems: marginalia to a recent edition*, „Le Muséon” 97

Umieszczony niżej przekład jest jedynym zachowanym do obecnych czasów tekstem wschodniej *Sogity na czas Zmartwychwstania*. Tekst syryjski, przyjęty jako podstawa tłumaczenia, poświadcza manuskrypt zachowany w bibliotece Uniwersytetu w Cambridge². Utwór ten wchodzi w skład zbioru hymnów przeznaczonych na liturgiczne celebracje Wielkiego Tygodnia. Manuskrypt zawierający całe to hymnarium datowany jest na 22 IX 1881 r.³ i zawiera także wiele innych oryginalnych, w większości nie przetłumaczonych do tej pory na języki nowożytnie, tekstów. Analizowany tekst *Sogity na czas Zmartwychwstania* jest dobrze zachowany i staranny w swojej warstwie gramatycznej, choć pewne błędy kopisty można znaleźć w strofach 3 oraz 13.

Autor *sogity* pozostaje nieznany, w tekście brak jest także jasnych wskazówek, które pomogłyby określić jednoznacznie czas jej powstania. S.P. Brock zauważa jednak dwie wskazówki w tekście oryginalnym, pomagające doprecyzować czas powstania dzieła. Pierwszą z nich jest samo utożsamianie Marii z Maryją, Matką Jezusa, które nie było podejmowane po nastaniu okresu arabskiego, co umożliwiałoby dość wczesne datowanie tekstu (*terminus ad quem*). Drugą wskazówką, według tego autora, wyznacza *terminus a quo* – badacz powołuje się na przymiotnik *bəṭūlāyā* użyty w strofie 19, który nie pojawia się w literaturze syryjskiej przed VI wiekiem po Chrystusie. Można zatem wyznaczać czas powstania naszego tekstu na początek VI wieku po Chrystusie.

Tekst zbudowany jest w formie *sogity* (lub *sogito*). Syryjski termin, opisujący ten gatunek literacki, oznacza przede wszystkim pieśń. Jego charakterystyczną cechą jest stroficzna budowa: strofa składa się z dwóch stychów posiadając stałe metrum (zazwyczaj jest to 7 + 7)⁴. Innym rysem tego typu poezji jest budowa części dialogicznej w oparciu o schemat akrostychu alfabetycznego, to znaczy kolejne strofy rozpoczynają się od następnych liter alfabetu syryjskiego. W tym jednak aspekcie tekst różni się od innych utworów tego gatunku, ponieważ utwory z gatunku *sogita* zbudowane są na podstawie podwójnego akrostychu, co oznacza, że dwie kolejne strofy rozpoczynają się od tej samej litery alfabetu (*alaf, alaf, bet, bet* itd.)⁵. Analizowany tu utwór posiada jednak jedynie pojedynczy akrostych, co zostało zaznaczone przy zamieszczonym tekście oryginalnym.

(1984) 64; tenże, *Mary and the Gardiner: an East Syrian Dialogue Sogitha for the Resurrection*, „Parole de l’Orient” 11 (1983) 225.

² Por. Cambridge Add. 2820, 52b-53b, w: W. Wright – S.A. Cook, *A Catalogue of Syriac manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901, 677-678.

³ Wydawcy cytowanego wcześniej zbioru syryjskich manuskryptów z biblioteki Cambridge popełnili jednak błąd i w wykazie podali błędne lata 1882 oraz 1887, por. Wright – Cook, *A Catalogue of Syriac manuscripts*, s. 696.

⁴ W przeciwieństwie jednak do poezji hebrajskiej, nie wlicza się w to metrum jedynie sylab akcentowanych.

⁵ Przykładem takiego typu akrostychu alfabetycznego jest znane dzieło, również przeznaczone na liturgiczne obchody Wielkiego Tygodnia, *Dialog Cheruba z Lotrem*, por. M. Szmajdziński, *Spór Cheruba z Lotrem*, „Scripturae Lumen” 2 (2010) 567-575 (wstęp, s. 567-569, przekład, s. 569-575).

Poemat dzieli się na ogólne części, jak we wszystkich dziełach tego typu: krótki wstęp, część dialogiczna (z którą pokrywa się formacja akrostychiczna) oraz krótkie zakończenie. Ponadto, podejmując się strukturyzacji tekstu, należy zwrócić uwagę na powtarzające się regularnie (co cztery stychy, począwszy od końcówki pierwszego stychu drugiej strofy) użycie przyimka wraz z sufiksem zaimkowym *lî* ⁶. Można przypuszczać, że powtórzenie tego typu wiąże się z liturgicznym charakterem utworu i wskazuje na odpowiedź ludu, bądź chóru. Powtarzanie tego typu może także się wiązać z medytacyjną specyfiką syryjskiej poezji. Zauważyć bowiem należy, że fragmenty następujące po wspomnianych wyżej złożeniach, mają na celu przekazanie głębszego rozumienia zarówno Zmartwychwstania jako wydarzenia, które dokonało się przed wiekami, jak również okresu wielkanocnego powtarzanego co roku w kościelnym kalendarzu liturgicznym. Można tu też dostrzec strukturę chiastyczną, w którą układają się poszczególne stychy, następujące po złożeniu *lî*. Widać to choćby na przykładzie zakończeń strof 2, 4 oraz 6:

„Mojego syna i Pana – tego, którego szukam”	A
„czego szukasz dzisiaj?”	B
„oprócz niego nie szukam [niczego]”	A’

W pierwszej części, obejmującej stychy 1-6, tematem przewodnim jest pytanie, kogo lub czego Mariam szuka w ogrodzie, co potwierdzają także zakończenia dystychów. Końcówki strof 2 oraz 6, wyznaczające obramowanie struktury, wyrażają odpowiedź na pytanie zawarte przy końcu strofy 4. Bardziej szczegółowa analiza struktury uzyskanej na podstawie tego kryterium może być tematem dalszych studiów, w niniejszym opracowaniu proponujemy jedynie tłumaczenie analizowanego tekstu.

Manuskrypt nie zawiera wskazówek, pozwalających odczytać miejsca, w których zmienia się podmiot mówiący. Zostały one dodane w tłumaczeniu, by ułatwić interpretację. Napotyka się jednak na wątpliwości, dotyczące interpretacji tego faktu. Strofa 13 z gramatycznego punktu widzenia nie zawiera słowa Mariam, jednak z treści wynika, że mówi w niej Jezus. Brak także pewności, czyje słowa przekazuje strofa 19.

⁶ Złożenie to nie pojawia się jedynie w końcówce pierwszego stychu dwudziestej strofy. Kończy się ona jednak podobnym pod względem fonetycznym dźwiękiem w końcówce formy *imperativi* 2. os. l. poj. r. ż.: šəma‘y.

WYDANIA TEKSTU

S.P. Brock: *Mary and the Gardiner: an East Syrian Dialogue Soghitha for the Resurrection*, „Parole de l'Orient” 11 (1983) 223-234.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

S.P. Brock, jw.

BIBLIOGRAFIA

S.P. Brock, *Mary and the Gardiner: an East Syrian Dialogue Soghitha for the Resurrection*, „Parole de l'Orient” 11 (1983) 223-234; tenże, *Mary in the Syriac Tradition*, w: *Mary's place in Christian Dialogue*, red. A. Stacpoole, Slough 1982, s. 182-191; tenże, *Soghiatha: Syriac Dialogue Hymns*, w: *Syrian Churches*, Series XI, ed. J. Vellian, Kottayam 1987, 5-35; tenże, „*Syriac Dialogue*”. *An example from the past*, „Journal of Assyrian Academic Studies” 18 (2004) 57-70; tenże, *Syriac Dialogue Poems: Marginalia to a recent edition*, „Le Muséon” 97 (1984) 29-68; tenże, *The dispute between the Cherub and the Thief*, „Hugoye” 5 (2002) 169-193; tenże, *The Dispute Poem: from Sumer to Syriac*, „Journal of Canadian Society for Syriac Studies” 18 (2004) 3-10; A.S. Rodrigues Pereira, *Studies in Aramaic Poetry (c. 100 B.C.E. - c. 600 C.E.). Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems* (Studia Semitica Neerlandica), Assen 1997; M. Szmajdziński, *Spór Cheruba z Łotrem*, „Scripturae Lumen” 2 (2010) 567-575; I. Ortiz de Urbina, *Maryja w patrystyce syryjskiej*, tłum. K. Niklewiczówna, oprac. M. Starowieyski, CzST 9 (1983) 95-171; W. Wright – S.A. Cook, *A catalogue of Syriac manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901.

TEKST ORYGINALNY – PRZEKŁAD*

ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ

Kolejna [sogita na czas] Zmartwychwstania

ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ	ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ	1
ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ	ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ	2

1. Pierwszego (dnia) po szabacie, wczesnym rankiem
Przyszła Mariam do grobu⁷
2. I mówiła: „Kto ukaże mi
mojego syna⁸ i mojego Pana - tego, którego szukam?”⁹

ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ	ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ	ܟ	3
ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ	ܟܠܝܢܐ ܕܝܡܝܬܐ ܕܡܪܝܡ	ܟ	4

* Przekładu dokonano z tekstu syryjskiego w: S.P. Brock, *Mary and the Gardiner: an East Syrian Dialogue Soghiitha for the Resurrection*, „Parole de l'Orient” 11 (1983) 223-234.

⁷ Werset 1. jest powtórzeniem (z niewielką parafrazą) J 20, 1 w tłumaczeniu Peszitty. By zachować rytm umieszczający tekst w gatunku *sogita*, autor skraca informację o ciemności panującej w momencie, w którym Maria wyrusza do grobu. Ponadto, z tego samego powodu autor używa jednej z dwóch alternatywnych nazw na określenie grobu: qābrā⁷. Ten sam rzeczownik użyty zostaje w tekście Janowym w miejscu informacji o kamieniu odsuniętym od grobu (J 20, 1b). Gdy jednak w tym samym wersecie autor mówi o Marii Magdalenie udającej się do grobu, używa formy rozbudowanej: qābūrā⁷. Choć obydwie te rzeczowniki są synonimami, to zauważyć należy, że drugi z nich pojawia się w Nowym Testamencie wyłącznie wraz z dookreślającym rzeczownikiem baytā⁷. Podobna tendencja, choć już nie tak radykalna, występuje we wczesnochrześcijańskiej literaturze syryjskiej.

⁸ Kobietą udającą się do grobu nie jest Maria Magdalena, ale Maryja – Matką Jezusa. Takie odczytanie tekstu ewangelii zakładałoby pominięcie w tekście greckim dookreślenia ἡ Μαγδαληνή. Brak tego przymiotnika nie jest potwierdzony w żadnym praktycznie pełnym manuskrypcie IV ewangelii (z wyjątkiem starsyryjskiego manuskryptu synajskiego [sy^s] oraz arabskiego *Diatessaronu*), ale interpretacja, za którą podąża autor utworu, jest znana Ojcom syryjskim, co poświadcza Efrem Syryjczyk oraz Afrahat. Powyższa interpretacja mogła powstać na podstawie określenia Marii Magdaleny zarówno w tekście IV ewangelii, jak i analizowanej *soghiitha*, jako niewiasty (gr. γύναι; syr. ʾntt⁷). Rzeczownik ten pojawia się dwukrotnie w tekście ewangelii w ustach Jezusa w odniesieniu do Marii, Matki Jezusa (J 2, 4; 19, 26).

⁹ Kolejny werset zawiera informację nieprzekazaną przez IV ewangelię w dwóch aspektach. Po pierwsze, ewangelista nie przekazuje słów Marii udającej się do grobu, ale dopiero jej rozmowę z uczniami, następnie – z aniołami oraz Jezusem. Zdaje się to być nawiązanie do dyskusji, jaką prowadzą ze sobą niewiasty udające się do grobu, w opisie drugiego ewangelisty (Mk 16, 3).

3. Jako ogrodnik ukazał się Jej¹⁰
Pan i odpowiedział jej:
4. [Ogrodnik] „We wnętrzu ogrodu, niewiasto, powiedz mi,
czego szukasz dzisiaj?”

ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	5
ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	6

5. [Mariam] „Ogrodniku, nie odrzucaj¹¹ mnie
i ze swojego ogrodu mnie nie wypędzaj!
6. W jego środku jest dla mnie jeden owoc
oprócz niego, nie szukam [niczego]!”

ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	7
ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	8

7. [Ogrodnik] „W tym czasie, musisz wiedzieć,
nie znajduje się owoców w ogrodach,
8. Więc, jak możesz mi mówić,
że szukasz dzisiaj owoców?”

ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	9
ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܝܢ ܕܡܪܝܡ	10

9. [Mariam] „Musisz wiedzieć, ogrodniku:
owoc, którego poszukuję,
10. Mam nadzieję, że da mi życie,
jeśli tylko uda mi się go ujrzeć”.

¹⁰ W strofie 3. manuskrypt przekazuje pomyłkę kopisty. Z kontekstu wynika jasno, że podmiotem mówiącym jest ogrodnik, jednak autor w miejsce bardziej logicznego lāh przekazuje lī. Ten błąd powstał przez upodobnienie do zakończenia wersetu zarówno poprzedzającego, jak i następującego po analizowanym (*homoioteleuton*).

¹¹ Użyty w wierszu 5 czasownik glz może oznaczać „ograniczać, odmawiać” (jak w tekście syryjskiego tłumaczenia Mk 6, 26), ale zestawienie go w paralelnych częściach wersetu z czasownikiem ʾṛd (zob. Wj 2, 17; Pwt 1, 44), którego właściwym znaczeniem jest wypędzanie kogoś z jakiegoś miejsca, każe także w pierwszej części tego wersetu widzieć podobne znaczenie.

ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܕ	11
ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	,	12

11. [Ogrodnik] „Dziewczyno¹², kto jest owocem,
którym mi powiedziałaś te wspaniałe słowa?”
12. [Mariam] „Wiem i jestem pewna,
że jego widok jest zbyt wyniosły dla mnie”¹³.

ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܕ	13
ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܕ	14

13. [Ogrodnik] „Jakże bardzo napełniłaś mnie swoją mową
i zasmuciłaś swoimi słowami”.
14. [Mariam] „Gdzie Go przeniosłeś? Powiedz mi!
za Nim, za Nim podążę (por. J 20, 15)”.

ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܕ	15
ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܠܝܡܝܢܐ ܠܬܐܡܪܐ ܡܪܝܡܐ ܕܝܬܝܢܐ	ܕ	16

15. [Ogrodnik] „Czemu szukasz, o niewiasto,
żyjącego w Szeolu żarłocznym? (por. Łk 24, 5)
16. Wyszedł ten, o którego mnie pytasz,
z grobu tej nocy.

¹² Rzeczownik ܐܠܝܐܬܐ², rozpoczynający strofę 9, jest niezwykle wyjątkowym określeniem, jeżeli ma on wyrażać relację syna do matki. Jest to najprawdopodobniej jedyne miejsce w literaturze syryjskiej, gdzie Jezus w ten sposób zwraca się do Maryi. Przyczyną użycia tego terminu jest bardziej zachowanie wymogów akrostychu alfabetycznego, niż opisanie rzeczywistego młodego wieku Matki Jezusa, bądź zapis realnych słów wypowiedzianych przez Zmartwychwstałego.

¹³ Wielu egzegetów IV ewangelii zwraca uwagę na odniesienia opisu spotkania Zmartwychwstałego Jezusa, z opisem upadku pierwszych ludzi (Rdz 3). W tekście analizowanego utworu te nawiązania są jeszcze bardziej widoczne, chociażby przez umieszczenie informacji o rozmowie na temat owoców (ܡܝܬܐ²). Jezus, który został pochowany w ogrodzie (J 19, 42), jest według autora (zob. w. 6) antytypem owocu z drzewa, które rosło w środku ogrodu rajskiego (Rdz 3, 3; por 2, 9). W przeciwieństwie jednak do tamtego, Jezus daje życie (w. 10). Motyw spojrzenia, dającego życie, jest kolejnym starotestamentowym nawiązaniem. Autor odwołuje się do historii buntu Izraelitów w czasie wędrówki przez pustynię (Lb 21, 4-9). Karą była plaga jadowitych węży, lecz po wyznaniu winy, Bóg daje możliwość ratunku, którą stanowi spojrzenie na węża umieszczonego na palu. Jednak wypełnienie każdego typu, opisanego na kartach Starego Testamentu w Nowym, niesie przewyższenie. Wąż umieszczony był na palu, by każdy mógł go z łatwością zobaczyć. Widok jednak Jezusa, owocu dającego życie, jest zgodny ze słowami Marii „zbyt wyniosły (dosł. wysoki)” dla jej oczu.

17	ו	וְהָיוּ שָׂרְיָא דְּמִיכָא	וְהָיוּ שָׂרְיָא דְּמִיכָא
18	ד	דְּמִיכָא דְּמִיכָא דְּמִיכָא	דְּמִיכָא דְּמִיכָא דְּמִיכָא

17. Strażnicy dobyli mieczy

i oto stali się podobni do psów rozwścieczonych”.

18. [Mariam] „O jego zmartwychwstaniu powiedz i wyjaśnij mi, abym i ja uwierzyła w nie.

19	א	אֲנִי דְּמִיכָא דְּמִיכָא	אֲנִי דְּמִיכָא דְּמִיכָא
20	י	יֵשׁוּעַ דְּמִיכָא דְּמִיכָא	יֵשׁוּעַ דְּמִיכָא דְּמִיכָא

19. Zszedł i zstąpił z najwyższych niebios i zamieszkał w dziewiczym łonie.”

20. [Ogrodnik] „Niewiasto, nakłoń swe ucho i posłuchaj, abym to ja objawił Ci o Nim:

21	מ	מִיכָא דְּמִיכָא דְּמִיכָא	מִיכָא דְּמִיכָא דְּמִיכָא
22	י	יֵשׁוּעַ דְּמִיכָא דְּמִיכָא	יֵשׁוּעַ דְּמִיכָא דְּמִיכָא

21. Jego zmartwychwstanie świadczy wobec Jego Rodzicielki, i Jego Matka świadczy o Jego zmartwychwstaniu.

22. Wysokość i głębokość są moimi świadkami, że został zrodzony i powstał wbrew naturze”.

23	ע	עֲרִיבָא דְּמִיכָא דְּמִיכָא	עֲרִיבָא דְּמִיכָא דְּמִיכָא
24	ח	חֲרִיבָא דְּמִיכָא דְּמִיכָא	חֲרִיבָא דְּמִיכָא דְּמִיכָא

23. Usłyszała Jego głos i poznała (J 20, 16):

„Mariam, Mariam” (por. J 20, 16)¹⁴ powtórzył swoje słowo.

24. [Mariam] „Przyjdź do mnie, mój Panie i mój Mistrzu (por. J 20, 16)¹⁵, bo zaklinam się, że jestem w rozterce¹⁶.”

¹⁴ Tekst grecki przekazuje jednokrotne wypowiedzenie imienia Marii, ale autor może nawiązywać do Łk 10, 41.

¹⁵ Tekst syryjski przekazuje brzmienie aramejskiego określenia „Rabbuni” w wersji dostosowanej do syryjskiego brzmienia: „Rabbuli”

¹⁶ Trudna fraza, pierwsze słowo (לְחָשׁ) traktujemy jako czasownik, drugie natomiast, pochodzące od rdzenia לְחָשׁ, przyjmujemy jako formę *participium*. Podstawowe znaczenie pierwszego rdzenia

ܡܪܝܡ ܕܥܡܪܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܡܪܝܢ ܕܡܪܝܡ	25
ܡܪܝܡ ܕܥܡܪܝܢ ܕܡܪܝܡ	ܡܪܝܡ ܕܥܡܪܝܢ ܕܡܪܝܡ	26

25. Przyjdź ze swoją łaskawością, Synu Mariam,
tak jak przyszedłeś do Mariam,
26. Aby Twoje światło zostało objawione mnie
a także pisarzowi poprzez Twoje zmartwychwstanie.

Z języka syryjskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Bartłomiej Sokal

to „szepać” (por. Łk 12, 3 w tłumaczeniu syryjskim), inna możliwość tłumaczenia to „czarować”. W swoim tłumaczeniu S.P. Brock (*Mary and the Gardiner*, s. 230) podaje tu brzmienie: „bo zapominam już swój gniew”. Brak jednak w innych dziełach i tekstach paraleli do zaproponowanego znaczenia słów. Byłoby to jedyne miejsce w literaturze syryjskiej, gdzie rzeczownik lhš przyjmuje znaczenie „gniew”, a czasownik tʿy oznacza „zapominać”.

INDEX RERUM

PRAEFATIO	5

LITTERAE GRATULATORIAE

1. <i>Epistula gratulatoria Professoris dr hab. hab. Ladislai Zuziak – Rectoris Pontificiae Universitatis Cracoviensis Joannis Pauli II</i>	7
2. <i>Epistula gratulatoria J.E. Cardinalis Stanislai Dziwisz – Magni Cancelarii Pontificiae Universitatis Cracoviensis Joannis Pauli II</i>	9
3. <i>Epistula gratulatoria Professoris dr hab. Joannis D. Szczurek – Decani Facultatis Theologiae in Pontificia Universitate Cracoviensi Joannis Pauli II</i>	11
4. <i>Epistula gratulatoria Professoris dr hab. Marii Szram – Praesidis Societatis Patristicae Polonorum</i>	13
5. <i>Epistula gratulatoria Georgii A. Wojtczak-Szyszkowski – Professoris ordinarii Universitatis Varsaviensis</i>	15

VITA ET OPERA PROFESSORIS EDUARDI STANIEK

1. <i>Rev. Professor Eduardus Staniek – Rev. J.W. Żelazny</i>	17
2. <i>Elenchus rerum scriptarum – Rev. J.W. Żelazny</i>	21
3. <i>Elenchus dissertationum magistro auctore Rev. Prof. E. Staniek scriptarum – Rev. F. Ślusarczyk</i>	29

DISSERTATIONES

1. <i>Christus ein Arzt und eine Arznei aus dem Himmel in den Homilien des hl. Augustinus zum Evangelium und zum ersten Brief des Apostels Johannes – Rev. G.M. Baran</i>	62
2. <i>Some remarks concerning the origins of the bishop's office from the historical perspective – Rev. W. Bielak</i>	75
3. <i>Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et nomina eorum vivent in aeternum. Peregrinatio Christiana nach Rom in Zeiten von Gregor des Grossen – B. Pawłowska-Blahaczek</i>	92
4. <i>La colonne de porphyre a Constantinople et sa legende au debut de Byzance – S. Bralewski</i>	109
5. <i>Ireland and Syria. Irish high crosses and tombs of Edessa – R.M. Bulas</i>	116
6. <i>Penitence in synodal documents of Christian antiquity – Rev. M. Chłopowiec</i>	134

7. *Christus als Sieger über die Sünde und Satan nach dem hl. Leo der Grosse*
– Rev. B. Cześz 146
8. *Parallele: Joseph Egyptien – Christ dans le „Livre des promesses
et de predictions de Dieu” de Quodvultdeus* – Rev. B. Czyżewski 158
9. *Il dialogo salvifico tra Dio e l'uomo nell'insegnamento dei Padri
della Chiesa dal II al V secolo. Uno schizzo* – B. Degórski O.S.P.P.E. 170
10. *The conception of instruction and upbringing in the early Christian school
of Origen* – Rev. J. Duda 182
11. *De martyrum in scriptis sancti Augustini cultu*
– Rev. A. Eckmann 187
12. *The Christianity among reincarnation and metempsychosis in context
of Tertullian's contest with Plato* – Rev. A.M. Filipowicz 212
13. *Mystical implications of Aelred of Rievaulx' doctrine of love*
– Rev. R. Groń 230
14. *Bishop appointing in the patristic time* – Rev. J. Grzywaczewski 233
15. *The ascetic writings of Basil the Great in the context of the Eustachius'
of Sebaste monastic poverty doctrine* – D. Kasprzak OFMCap 273
16. *Kirche gegen Idolatrie in Acta synodalia in Jahren 50-381*
– Rev. M. Kieling 292
17. *The death and eschatological predestination of man according to saint
Maximus the Confessor* – K. Kochańczyk-Bonińska 305
18. *Die Schemata der Ökumene in der patristischen Literatur im Zusammenhang
mit den klassischen Schemata der bewohnten Erde* – P. Kochanek 339
19. *„Ave, piena di grazia, il Signore è con te” (Lc 1, 28) nell'interpretazione
dei Padri della Chiesa* – B. Kochaniewicz OP 341
20. *The term „kandaulos/kandylos” (κάνδυλος/κάνδαυλος) on the basis of the
information included in Photius' „Λέξεων Συναγωγή” and Eustathius of
Thessaloniki „Commentari ad Homeri Iliadem”*
– M. Kokoszko – K. Gibel-Buszevska 372
21. *„... With Priscilla his wife”. Quintus in „Martyrium Polycarpi” 4, 1
as a typus of Montanus in the light of the reference to Acts of the
Apostles 18, 2* – J.M. Kozłowski 375
22. *La proclamazione della Theotokos durante il Concilio di Efeso*
– Rev. J. Królikowski 393
23. *Episcopal elections in the light of the correspondences of Pope Gregory
the Great* – Rev. J. Lewandowicz 409
24. *Der Aufenthalt des Kaisers Julian Abtrünnige in der Kappadokischen
Cäsarea im Jahr 362 n. Ch.* – I. Milewski 419
25. *Canones Eusebiani in the Bible of Plock* – Rev. L. Misiarczyk 441
26. *„Beatus qui erat, antequam nasceretur”* – Rev. W. Myszor 447

27. <i>La terminologia episcopal en „De synodis” de Hilario de Poitiers</i> – R. Nakonieczny.....	461
28. <i>„Garments of skins”: punishment or rescue? The patristic interpretation of Gen 3:21</i> – Rev. J. Naumowicz	475
29. <i>Helios myth of Julian the Apostate</i> – E. Osek.....	498
30. <i>„Il mondo è governato dalla ragione”. Il concetto di provvidenza Divina in „De ira Dei” di Lattanzio</i> – Rev. G. Ostrowski.....	509
31. <i>Saint Jerome and „veritas hebraica” on the basis of the correspondence with saint Augustine</i> – M. Ożóg.....	511
32. <i>Didimo il Cieco e gli antropomorfismi biblici</i> – R.M. Pancerz OFM.....	533
33. <i>Abraham à la lumière des écritures exégétiques d’Origène de l’Ancien Testament</i> – J. Pochwat MS	552
34. <i>Nascità e sviluppo della Chiesa novaziana</i> – Rev. K. Sordyl.....	567
35. <i>Les punaises obéissants à S. Jean l’Apôtre dans les „Actes de Jean”</i> – Rev. M. Starowiejski.....	578
36. <i>Social aspects of Basil’s charitable activity during the famine of 369</i> – E. Szablewska	595
37. <i>John Chrysostom and pastoral care for non- Greek- speaking people</i> – Rev. P. Szczur.....	615
38. <i>Quatre genres indépendents ou quatre éléments indispensables de la prière? La conception de la prière intégrale selon Origène</i> – Rev. M. Szram.....	628
39. <i>„Dan – un giovane leone” (Dt 33, 22). L’anticristo nella tradizione giudeo-cristiana</i> – Rev. A. Tronina.....	635
40. <i>La sofferenza quale via nel pensiero di sant’Agostino</i> – Rev. P. Turzyński ...	653
41. <i>La concordanza degli „Excerpta” di Vincenzo di Lérins con le opere di Agostino d’Ippona</i> – Rev. K. Tyburowski	655
42. <i>Praecepta Ignatii Antiocheni ad Philadelphios Ecclesiae unitatis ratione ob iudaizantium actiones</i> – Rev. N. Widok.....	673
43. <i>Première histoire de l’Église: Actes des Apôtres de Luc et „Histoire ecclésiastique” d’Eusebe de Cesarée</i> – Rev. J. Wojda.....	697
44. <i>The model of the perfect Christian in St. Cyprian’s writings</i> – Rev. M. Wysocki.....	720
45. <i>Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche</i> – K. Zawadzki.....	721
46. <i>Ἀρετή in the pre-Christian sources outline of the issue</i> – Rev. B. Zgraja	787
47. <i>Mariä Empfängnis laut dem „Evangelium nach Philippus”</i> – A.Z. Zmorzanka	797
48. <i>Simbolo come dimensione carateristica di teologia di sant’Efrem il Siro</i> – Rev. J.W. Żelazny	808

49. *I cristiani „convertiti” – dalla storia della spiritualità degli aristocratici della Galia tardoantica* – Rev. A. Żurek 820

OPERA PATRUM IN LINGUAM POLONORUM TRANSLATA

1. Amphilochius Iconiensis – *Contra haereticos: de falsa asceti* (CPG 3242)
 - a. Introductio – Rev. S. Longosz..... 823
 - b. Translatio – S. Kalinkowski..... 835
2. Augustinus – *Sermo 348a (Contra Pelagium)*
 - a. Introductio – R. Toczko 859
 - b. Translatio – R. Toczko 873
3. Augustinus – *Epistula 137 (ad Volusianum)*
 - a. Introductio – A.P. Stefańczyk..... 883
 - b. Translatio – A.P. Stefańczyk 886
4. Ps-Macarius / Symeon Aegyptius – *Homilia IV: Cursum stadii huius mundi attente et accurate absolvere oportet christianos* (CPG 2410)
 - a. Introductio – Rev. A. Jasiewicz..... 903
 - b. Translatio – Rev. A. Jasiewicz 907
5. Decymus Magnus Ausonius – *Gratiarum actio dicta domino Gratiano Augusto* (CPL 1393)
 - a. Introductio – T. Krynicka..... 919
 - b. Translatio – T. Krynicka 937
6. Venantius Fortunatus – *Carmina ad domnam Radegundem*
 - a. Introductio – Rev. T. Gacia 957
 - b. Translatio – Rev. T. Gacia..... 959
7. *Sogitha in tempus Resurrectionis*
 - a. Introductio – B. Sokal 965
 - b. Translatio – B. Sokal..... 969

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5

LISTY GRATULACYJNE

1. <i>List gratulacyjny ks. prof. dr. hab. Władysława Zuziaka – Rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie</i>	7
2. <i>List gratulacyjny J.E. Kardynała Stanisława Dziwisza – Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie</i>	9
3. <i>List gratulacyjny ks. prof. dr. hab. Jana D. Szczurka – Dziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie</i>	11
4. <i>List gratulacyjny ks. prof. dr. hab. Mariusza Szrama – Prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski</i>	13
5. <i>List gratulacyjny Jerzego A. Wojtczaka-Szyszkowskiego – profesora zwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego</i>	15

BIOGRAM I WYKAZ PRAC NAUKOWYCH KS. PROF. DR. HAB. EDWARDA STAŃKA

1. <i>Ksiądz Profesor Edward Staniek – oprac. ks. J.W. Żelazny</i>	17
2. <i>Wykaz drukowanych prac ks. prof. dr. hab. Edwarda Stańka – zebrał ks. J.W. Żelazny</i>	21
3. <i>Wykaz prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Edwarda Stańka – oprac. ks. F. Ślusarczyk</i>	29

ARTYKUŁY

1. <i>Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego Listu Jana Apostoła – ks. G.M. Baran</i>	43
2. <i>Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym – ks. W. Bielak</i>	63
3. <i>Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et nomina eorum vivent in aeternum. Peregrinatio Christiana do Rzymu w czasach Grzegorza Wielkiego – B. Pawłowska-Błahaczek</i>	77
4. <i>Porfirowa kolumna w Konstantynopolu i jej wczesnobizantyńska legenda – S. Bralewski</i>	95
5. <i>Wysokie krzyże iryjskie a grobowce Edessy – R.M. Bulas</i>	111

6. <i>Pokuta w dokumentach synodalnych chrześcijańskiej starożytności</i> – ks. M. Chłopowiec.....	121
7. <i>Zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i szatanem w ujęciu św. Leona Wielkiego</i> – ks. B. Czesz.....	135
8. <i>Paralela: Józef Egipski – Chrystus w „Księdze obietnic i zapowiedzi Bożych” Quodvultdeusa</i> – ks. B. Czyżewski.....	149
9. <i>Zarys zbawczego dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem w nauczaniu Ojców Kościoła od II do V wieku</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.....	161
10. <i>Koncepcja nauczania i wychowania we wczesnochrześcijańskiej szkole Orygenesesa</i> – ks. J. Duda	171
11. <i>Kult męczenników afrykańskich w pismach św. Augustyna</i> – ks. A. Eckmann	183
12. <i>Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem</i> – ks. A.M. Filipowicz	189
13. <i>Mistyczne implikacje doktryny o miłości Aelreda z Rievaulx</i> – ks. R. Groń.....	213
14. <i>Bishop appointing in the patristic time</i> – ks. J. Grzywaczewski	233
15. <i>Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego</i> – D. Kasprzak OFMCap	257
16. <i>Kościół wobec idolatrii na podstawie dokumentów synodów w latach 50-381</i> – ks. M. Kieling	275
17. <i>Śmierć i ostateczne przeznaczenie człowieka w ujęciu Maksyma Wyznawcy</i> – K. Kochańczyk-Bonińska.....	293
18. <i>Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej ziemi</i> – P. Kochanek.....	307
19. <i>„Ave, piena di grazia, il Signore è con te” (Lc 1, 28) nell’interpretazione dei Padri della Chiesa</i> – B. Kochaniewicz OP.....	341
20. <i>Termin „kandaulos/kandylos” (κάνδυλος/κάνδαυλος) na podstawie „Λέξεις Συναγωγῆς” Focjusza oraz „Commentari ad Homeri Iliadem” Eustacjusza z Tessaloniki</i> – M. Kokoszko – K. Gibel-Buszevska	361
21. <i>„...With Priscilla his wife”. Quintus in „Martyrium Polycarpi” 4, 1 as a typus of Montanus in the light of the reference to Acts of the Apostles 18, 2</i> – J.M. Kozłowski	375
22. <i>Ogłoszenie Theotokos na Soborze Efeskim</i> – ks. J. Królikowski	385
23. <i>Wybory biskupów w świetle korespondencji Grzegorza Wielkiego</i> – ks. J. Lewandowicz.....	395
24. <i>Pobyt cesarza Juliana Apostaty w Cezarei Kapadockiej w 362 roku</i> – I. Milewski.....	411
25. <i>Canones Eusebiani w Biblii Płockiej z XII wieku</i> – ks. L. Misiarczyk	421
26. <i>„Beatus qui erat, antequam nasceretur”</i> – ks. W. Myszor.....	443

27. Terminologia episkopalna w „ <i>De synodis</i> ” Hilarego z Poitiers – R. Nakonieczny.....	449
28. „Szaty ze skór”: kara czy ratunek dla człowieka? Patrystyczna interpretacja Rdz 3, 21 – ks. J. Naumowicz	463
29. Juliana Apostaty mit o Heliosie – E. Osek	477
30. „Świat rozumem jest rządzony”. Pojęcie Bożej Opatrzności w „ <i>De ira Dei</i> ” Laktancjusza – ks. G. Ostrowski	499
31. Saint Jerome and „ <i>veritas hebraica</i> ” on the basis of the correspondence with saint Augustine – M. Ożóg	511
32. Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyma Ślepego – R.M. Pancierz OFM.....	521
33. Abraham w świetle pism egzegetycznych Starego Testamentu Orygenes – J. Pochwat MS	535
34. Powstanie i rozwój Kościoła nowacjańskiego – ks. K. Sordyl.....	553
35. Pluskwy posłuszne św. Janowi Apostołowi (<i>Dzieje Jana 62</i>) – ks. M. Starowieyski	569
36. Społeczne aspekty działalności dobroczynnej Bazylego podczas klęski głodu w 369 roku – E. Szablewska	579
37. Jan Chryzostom a duszpasterstwo osób nie mówiących po grecku – ks. P. Szczur	597
38. Cztery odrębne rodzaje czy cztery nierozłączne elementy modlitwy? Koncepcja modlitwy integralnej w ujęciu Orygenes – ks. M. Szram	617
39. „Dan – młody lew” (Pwt 33, 22). Judeochrześcijańska tradycja o antychryście – ks. A. Tronina	629
40. Cierpienie jako droga w ujęciu św. Augustyna – ks. P. Turzyński.....	637
41. La concordanza degli „ <i>Excerpta</i> ” di Vincenzo di Lérins con le opere di Agostino d’Ippona – ks. K. Tyburowski	655
42. Wskazówki Ignacego Antiocheńskiego do Filadelfian w sprawie jedności kościelnej w obliczu działalności judaizantów – ks. N. Widok.....	667
43. Pierwsza historia Kościoła: <i>Dzieje Apostolskie</i> Łukasza a „ <i>Historia Kościelna</i> ” Euzebiusza z Cezarei – ks. J. Wojda	675
44. Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy – ks. M. Wysocki	699
45. Die Anfänge des „ <i>Anathema</i> ” in der Urkirche – K. Zawadzki.....	721
46. Ἀρετή w przekazach przedchrześcijańskich. Zarys zagadnienia – ks. B. Zgraja.....	767
47. Poczęcie Maryi według „ <i>Ewangelii Filipa</i> ” – A.Z. Zmorzanka	789
48. Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki – ks. J.W. Żelazny	799

49. „Nawrócenie chrześcijanie” – duchowość galijskich arystokratów IV-V wieku – ks. A. Żurek	809

PRZEKŁADY

1. Amfiloch z Ikonium – <i>Przeciw heretykom: O fałszywej ascezie</i> (<i>Contra haereticos: de falsa ascesi</i>)	
a. Wstęp i komentarz – ks. S. Longosz	823
b. Przekład – S. Kalinkowski	835
2. Święty Augustyn – <i>Mowa 348a: Przeciw Pelagiuszowi</i> (<i>Contra Pelagium</i>)	
a. Wstęp i komentarz – R. Toczko	859
b. Przekład – R. Toczko	873
3. Święty Augustyn – <i>List do Woluzjana (Epistula 137)</i>	
a. Wstęp i komentarz – A.P. Stefańczyk	883
b. Przekład – A.P. Stefańczyk	886
4. Pseudo-Makary / Symeon Egipski – <i>Homilia IV (49): Chrzęścianie po- winni z gorliwością i roztropnością biec w wyścigu życia na arenie tego świata (Cursum stadii huius mundi attente et accurante absolvere oportet christianos)</i>	
a. Wstęp i komentarz – ks. A. Jasiewicz	903
b. Przekład – ks. A. Jasiewicz	907
5. Decymus Magnus Auzoniusz – <i>Mowa dziękczynna na cześć cesarza Gracjana (Gratiarum actio dicta domino Gratiano Augusto)</i>	
a. Wstęp i komentarz – T. Krynicka	919
b. Przekład – T. Krynicka	937
6. Wenancjusz Fortunat – <i>Wiersze do pani Radegundy</i> (<i>Carmina ad domnam Radegundem</i>)	
a. Wstęp i komentarz – ks. T. Gacia	957
b. Przekład – ks. T. Gacia	959
7. <i>Sogita na czas Zmartwychwstania</i> (<i>Sogitha in tempus Resurrectionis</i>)	
a. Wstęp i komentarz – B. Sokal	965
b. Przekład – B. Sokal	969
Index rerum	975

