

VOX
PATRUM

Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim

Rada Naukowa

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

Komitet Redakcyjny

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 XXIX

53-54

2009

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Małżeństwo, rodzina i wychowanie
w nauczaniu św. Jana Chryzostoma

*

Miscellanea

Wydawnictwo
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Lublin 2010

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
Św. Jan Chryzostom podczas nauczania
Manuskrypt z IX wieku, Ms. A 172 sup. fol. 263 v^o,
Mediolan, Biblioteka Ambrożyńska

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2010

ISBN 978-83-7702-153-8

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:
Agencja Wydawniczo-Reklamowa MAGIC
ul. Spadochroniarzy 7, 20-043 Lublin
tel./fax 81 441-13-90
e-mail: info@magic.lublin.pl

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny, ze wszystkich dotychczasowych najobszerniejszy, podwójny 53-54 tom „Vox Patrum”, którego zasadniczą treść stanowią materiały (25 artykułów) z dwudniowego ogólnopolskiego sympozjum naukowego, zorganizowanego 27-28 XI 2008 r. przez Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL na temat: „Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma”; dołączone do nich *Miscellanea* liczą 7 artykułów o różnorodnej tematyce patrystycznej. Poprzedzający tę część tradycyjny dział *Dokumenty* zawiera najpierw List Apostolski papieża Benedykta XVI z okazji 1600-lecia śmierci św. Jana Chryzostoma, a następnie jego katechezę patrystyczną prezentującą 15 sylwetek Ojców Kościoła od św. Bazylego do św. Paulina z Noli. Obok powyższych publikowany tom prezentuje inne swoje tradycyjne działy: *Przekłady* – zawierające 4 pierwsze polskie tłumaczenia: 2 pisma św. Jana Chryzostoma – *Jakie kobiety należy brać za żony* oraz *O godnym życiu we wspólnocie*, *III Mowę w obronie obrazów* św. Jana Damasceńskiego, oraz *O wychowaniu dzieci* Pseudo-Plutarcha; *Recenzje* – 32 omówienia polskich i zagranicznych publikacji patrystycznych; a w *Dziale Informacyjnym* – najpierw 4 bibliografie, wśród których obok chronologicznych (polskiej bibliografii antyku chrześcijańskiego 2007-2008, wykazu polskich prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego 2007-2008, i patrystyki w czasopiśmie zagranicznych 2007-2008) jest jedna tematyczna: „Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma”; dalej – 23 szczegółowe sprawozdania z polskich i zagranicznych sympozjów i wydarzeń patrystycznych w latach 2007-2008, a wreszcie bogaty dział *Informacji* (28) o polskim i zagranicznym życiu patrystycznym, oraz 2 nekrologi – śp. prof. W. Cerana i śp. ks. L. Gładyszewskiego. Mamy nadzieję, że i ten tom wzbudzi zainteresowanie Czytelników, zwłaszcza poszukujących wiadomości o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu w starożytności.

LIST APOSTOLSKI BENEDYKTA XVI Z OKAZJI 1600. ROCZNICY ŚMIERCI ŚW. JANA CHRYZOSTOMA*

Czcigodni Bracia w biskupstwie i kapłaństwie,
drodzy Bracia i Siostry w Chrystusie!

1. Wprowadzenie. W tym roku mija 1600 lat od śmierci św. Jana Chryzostoma, wielkiego Ojca Kościoła, otaczanego czcią przez chrześcijan wszystkich czasów. W starożytnym Kościele św. Jan Chryzostom zasłynął tym, że doprowadził do „owocnego spotkania orędzia chrześcijańskiego z kulturą hellenistyczną”, które „wywarło [...] trwały wpływ na Kościoły Wschodu i Zachodu”¹. Zarówno przykład życia, jak i nauczanie doktrynalne tego świętego biskupa i nauczyciela oddziaływały na wszystkie stulecia i również dziś budzą powszechny podziw. Biskupi Rzymu zawsze widzieli w nim żywe źródło mądrości dla Kościoła, a ich zainteresowanie jego nauczaniem nasiliło się w ubiegłym stuleciu. Przed stu laty św. Pius X przy okazji obchodów 1500. rocznicy śmierci św. Jana wezwał Kościół do naśladowania jego cnót². Papież Pius XII ukazał, jak ważny był w dziejach interpretacji Pisma Świętego wkład św. Jana i jego teorii „znizania się”, czyli *synkatábasis*. Według tej teorii Chryzostoma „słowa Boga, wyrażone w języku ludzkim, stały się podobne do słów ludzkich”³. Sobór Watykański II włączył to spostrzeżenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*⁴. Bł. Jan XXIII zwrócił uwagę na dogłębne zrozumienie przez Chryzostoma wewnętrznej więzi między litur-

* *Litterae Apostolicae occasione XVI exeunte saeculo ab obitu Sancti Joannis Chrysostomi*, AAS 99 (2007) 1030-1041; *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 3/2 (2007) 111-123; tłum. pol. przedruk: OsRomPol 29 (2008) nr 1, 30-35; redakcyjnie oprac. S. Longosz.

¹ Por. Benedictus XVI, *Homilia inter Divinam S. Joannis Chrysostomi Liturgiam in Patriarchali Ecclesia S. Georgii „al Fanar”* (29 XI 2006), *Insegnamenti* 2/2 (2006) 719, OsRomPol 28 (2007) nr 2, 26.

² Por. Pius X, *Epistula Venerabili Vincentio S.R.E. Card. Vannutelli* (22 VI 1907), ASS 40 (1907) 453-455.

³ Pius XII, *Litterae Encyclicae „Divino afflante Spiritu”* (30 IX 1943): AAS 35 (1943) 316.

⁴ Por. Concilium Vaticanum II, *Dei Verbum* (18 XI 1965); Paulus VI, *Sermo ad Italicos Sacrarum Scripturarum Professores occasione XXII Hebdomadae Biblicae Nationalis* (29 IX 1972).

gią Eucharystii i troską o Kościół powszechny⁵. Sługa Boży Paweł VI wskazywał na „subtelny i nacechowany żywą wiarą sposób mówienia o tajemnicy Eucharystii”⁶. Pragnę przypomnieć wydarzenie, jakim było uroczyste przekazanie przez mojego umiłowanego poprzednika sługę Bożego Jana Pawła II w listopadzie 2004 r. cennych relikwii świętych Jana Chryzostoma i Grzegorza z Nazjanzu Ekumenicznemu Patriarchatowi Konstantynopola. Papież powiedział wówczas, że gest ten naprawdę stanowi dla Kościoła katolickiego i dla Kościołów prawosławnych „szczęśliwą okazję, by oczyścić naszą zranioną pamięć, umocnić nasze dążenie do pojednania”⁷. Ja sam, podczas podróży apostołskiej do Turcji, właśnie w katedrze Patriarchatu Konstantynopola, miałem sposobność przypomnieć „wielkich świętych i pasterzy, którzy czuwali nad Stolicą w Konstantynopolu – wśród nich św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma, których także Zachód czci jako Doktorów Kościoła. [...] Ci święci są naszymi godnymi orędownikami przed obliczem Boga”⁸. Cieszę się zatem, że przy okazji 1600. rocznicy jego śmierci mogą przypomnieć tę świetlaną postać jako budujący przykład dla całego Kościoła powszechnego.

2. Życie i posługa św. Jana. Św. Jan Chryzostom urodził się w Antiochii w Syrii w poł. IV wieku. Zgodnie z panującym wówczas zwyczajem kształcił się w zakresie sztuk wyzwolonych i wykazał się szczególnym talentem w sztuce wymowy. W okresie studiów, kiedy był jeszcze młody, poprosił o chrzest; na zaproszenie miejscowego biskupa Melecjusza pełnił posługę lektora tamtejszego Kościoła lokalnego⁹. W tamtej epoce wiernych napawał niepokojem problem, jakim było znalezienie odpowiedniego sposobu, by wyrazić bóstwo Chrystusa. Jan należał do prawowiernych chrześcijan, którzy zgodnie z Powszechnym Soborem Nicejskim wyznawali pełne bóstwo Chrystusa, choć z tego powodu ani on, ani inni chrześcijanie nie spotykali się w Antiochii z przychylnością ze strony władzy cesarskiej¹⁰. Po przyjęciu chrztu obrał życie ascety. Pod wpływem swego nauczyciela Diodora z Tarsu postanowił, że za-

⁵ Por. Joannes XXIII, *Litterae Encyclicae „Princeps pastorum”* 2 (28 XI 1959), AAS 51 (1959) 846-847.

⁶ Paulus VI, *Litterae Encyclicae „Mysterium fidei”* 17 (3 IX 1965), AAS 57 (1965) 756; por. Benedictus XVI, *Sermo in „Angelus”* (Castel Gandolfo, 18 IX 2005), *Insegnamenti* 1 (2005) 554; *Exhortatio Apostolica „Sacramentum caritatis”* 13 (22 II 2007), *Insegnamenti* 3/1 (2007) 303.

⁷ Joannes Paulus II, *Epistula ad patriarcham oecumenicum Bartholomaeum I* (27 XI 2004); por. S. Longosz, *Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu* (Rzym, 27 XI 2004), *VoxP* 24 (2004) t. 46-47, 859-865..

⁸ Benedictus XVI, *Homilia inter Divinam S. Joannis Chrysostomi Liturgiam in Patriarchali Ecclesia S. Georgii „al Fanar”* (29 XI 2006), *Insegnamenti* 2/2 (2006) 719.

⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* I 1-3, SCh 272, 60-76, tłum. W. Kania, BOK 1, 43-47; Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, SCh 341, 104-110.

¹⁰ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* II 18; VIII 5-8, SCh 234, 226-228; 382-392, tłum. K. Augustyniak, *ŻM* 7, 96-97, 150-154.

chowa celibat przez całe życie, poświęcił się modlitwie, zachowywał surowe posty i zgłębiał Pismo Święte¹¹. Opuścił Antiochię i przez sześć lat prowadził życie ascetyczne na pustyni w Syrii, gdzie zaczął pisać traktaty o życiu duchowym¹². Następnie powrócił do Antiochii, gdzie znów pełnił w Kościele posługę lektora, a potem przez pięć lat diakona. W 386 r. przyjął święcenia kapłańskie od Flawiusza, biskupa Antiochii, i od tej chwili służył już nie tylko modlitwą i pisarstwem, ale również głoszeniem słowa Bożego¹³.

Przez dwanaście lat, w czasie których posługiwał jako kapłan w Kościele antiocheńskim, Jan wielce się wyróżnił umiejętnością wyjaśniania Pisma Świętego w sposób przystępny dla wiernych. Swoimi kazaniami z wielkim zapałem, budząc w słuchaczach poczucie tożsamości chrześcijańskiej, starał się umacniać jedność Kościoła, któremu w tamtym momencie historycznym zagrażały niebezpieczeństwa zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Słusznie sądził, że jedność chrześcijan zależy przede wszystkim od prawidłowego rozumienia głównych tajemnic wiary Kościoła: Trójcy Przenajświętszej i wcielenia Słowa Bożego. Jan dobrze wiedział, jak trudne są to tajemnice, i dlatego dokładał wielkich starań, aby nauczanie Kościoła uprzystępnic prostym członkom swojej wspólnoty, najpierw w Antiochii, a później w Konstantynopolu¹⁴. Dialogował też z osobami nastawionymi krytycznie, okazując im więcej cierpliwości niżli surowości, bo wierzył, że w zwalczaniu błędów teologicznych „nic nie jest tak skuteczne, jak umiar i uprzejmość”¹⁵.

Dzięki solidnej wierze oraz zdolnościom kaznodziejskim Jan potrafił zaprowadzić zgodę wśród Antiocheńczyków, kiedy na początku jego kapłańskiej posługi cesarz zwiększył podatki w mieście, co wywołało zamieszki, w czasie których doszło do zburzenia kilku należących do państwa budowli. Po tych zamieszkach z obawy przed gniewem cesarza ludzie schronili się w kościele i prosili Jana o słowa chrześcijańskiej nadziei i pocieszenia: „Jeśli nie my was pocieszymy, to gdzie indziej będziecie mogli znaleźć pocieszenie?”¹⁶. W swych kazaniach wygłoszonych tamtego roku podczas Wielkiego Postu Jan omówił po kolei wydarzenia, które doprowadziły do rozruchów, i przypomniał swym słuchaczom, co powinno wyróżniać obywatelską postawę chrześcijan¹⁷,

¹¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Laus Diodori episcopi* 1-4, PG 52, 761-766; Socrates, HE VI 3, GCS 1, 313-315, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, 396-398; Sozomenus, HE VIII 2, GCS 50, 350-351, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 521-525.

¹² Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, Sch 341, 108-110.

¹³ Por. tamże, Sch 341, 110-112.

¹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura*, Sch 28bis, 93-322; *In illud: „Pater meus usque modo operator”*, PG 63, 511-516; *In illud: „Filius ex se nihil facit”*, PG 56, 247-256.

¹⁵ Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura* 1, 352-353, Sch 28bis, 132.

¹⁶ Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum* 6, 1, PG 49, 81.

¹⁷ Por. tamże 2-21, PG 49, 33-222; *Ad illuminandos catecheses* 2, PG 49, 231-240, tłum. W. Kania, w: *Sakramenty wiary*, Kraków 1970, 153-160.

a w szczególności odrzucenie przemocy jako narzędzia przemian politycznych i społecznych¹⁸. W tym kontekście napominał bogatych chrześcijan, by okazywali miłość ubogim, by stworzyć bardziej sprawiedliwe społeczeństwo, a jednocześnie zalecał, by bardziej wykształceni zgodzili się być nauczycielami i by wszyscy chrześcijanie gromadzili się w kościołach i tam uczyli jedni drugich brzemiona nosić¹⁹. Potrafił również dodawać otuchy swoim słuchaczom, ożywiając w nich nadzieję i zachęcając, by pokładali ufność w Bogu i liczyli zarówno na Jego pomoc w sprawach doczesnych, jak i na wieczne zbawienie²⁰, bo „ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość wypróbowaną cnotę, wypróbowana zaś cnota – nadzieję” (Rz 5, 3-4)²¹.

Po dwunastu latach posługi w Kościele antiocheńskim, w którym był kapłanem i kaznodzieją, w 398 r. Jan został konsekrowany na biskupa Konstantynopola, gdzie pozostał przez pięć i pół roku. Jako biskup zajął się reformą duchowieństwa i zachęcał kapłanów, zarówno słowem, jak i własnym przykładem, by żyli zgodnie z Ewangelią²². Wspierał żyjących w tym mieście mnichów i troszczył się o ich potrzeby materialne, ale starał się zreformować również ich życie, podkreślając, że ich celem jest wyłączone poświęcenie się modlitwie i życiu w odosobnieniu²³. Skrupulatnie unikał wszelkiego zbytku i pomimo że był biskupem stolicy cesarstwa, prowadził skromne życie i bardzo hojnie rozdawał jałmużnę ubogim. W każdą niedzielę i w święta Jan głosił kazania. Bardzo uważał, aby oklaski, które często otrzymywał za kazania, nie pozbawiły wyrazistości Ewangelii, którą głosił. Dlatego też żalił się niekiedy, że zbyt często zgromadzenie, które oklaskiwało jego homilie, lekceważyło zawarte w nich wezwania do prawdziwie chrześcijańskiego życia²⁴.

Niestrudzenie piętnował kontrasty między ekstrawaganckim marnotrawstwem bogatych mieszkańców miasta i nędzą ubogich, a zarazem sugerował bogatym, by w swoich domach udzielali schronienia bezdomnym²⁵. W ubogim widział Chrystusa i do tego samego zachęcał swych słuchaczy, zaznaczając, że powinno to dyktować odpowiednie postępowanie²⁶. Tak usilnie bronił ubogich

¹⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum* 2, 1-3, PG 49, 33-38.

¹⁹ Por. tamże 2, 5; 12, 2; 17, 2, PG 49, 40, 129, 180.

²⁰ Por. tamże 3, 2; 16, 5, PG 49, 49-50, 168-169.

²¹ Por. tamże 4, 1, PG 49, 62.

²² Por. Socrates, HE VI 4, GCS 1, 315-316, tłum. S. Kazikowski, s. 398-399; Sozomenus, HE VIII 3, GCS 50, 352-353, tłum. S. Kazikowski, s. 525-527; Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, SCh 341, 112.

²³ Por. Joannes Chrysostomus, *De Lazaro* 3, 1, PG 48, 932.

²⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Pater meus usque modo operator”*, PG 63, 511-516; *In Acta apostolorum hom.* 30, 4, PG 60, 226-228; *Contra ludos et theatra*, PG 56, 263-270, tłum. W. Kania, PSP 8, 175-181.

²⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum hom.* 35, 5; 45, 3-4, PG 60, 252, 318-319; Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, SCh 341, 124.

²⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses hom.* 1, 4, PG 62, 304-305.

i piętnował zbyt bogatych, że wzbudzał oburzenie i wrogość niektórych bogaczy i sprawujących władzę polityczną w mieście²⁷.

Wśród biskupów swojej epoki Jan wyróżniał się zapalem misyjnym; rozsyłał misjonarzy, aby głosili Ewangelię wśród tych, którzy jej jeszcze nie słyszeli²⁸. Budował szpitale, aby otoczyć opieką chorych²⁹. W głoszonych w Konstantynopolu kazaniach na temat Listu do Hebrajczyków twierdził, że Kościół powinien udzielać pomocy materialnej wszystkim ubogim, bez względu na ich wiarę: „ubogi należy do Boga, nawet jeśli jest poganinem czy żydem. Choćby był niewierzący, zasługuje na pomoc”³⁰.

Urząd biskupa stolicy Cesarstwa Wschodniego nakładał na Jana obowiązek pośredniczenia w delikatnych stosunkach między Kościołem i dworem cesarskim. Często spotykał się z wrogością wielu urzędników cesarskich, niekiedy również dlatego, że stanowczo krytykował zbytek, którym się otaczali. Zarazem jako arcybiskup metropolita Konstantynopola znajdował się w trudnej i delikatnej sytuacji, ponieważ musiał negocjować szereg kwestii kościelnych, które dotyczyły innych biskupów i diecezji. Na skutek intryg, które uknuli przeciw niemu wpływowi wrogowie, jakich miał zarówno w Kościele, jak i w cesarstwie, dwukrotnie został skazany przez cesarza na wygnanie. Zmarł 14 września 1600 lat temu w Comana Pontica, w drodze na drugie wygnanie, z dala od swej umiłowanej „trzody” w Konstantynopolu.

3. Nauczanie św. Jana. Od V wieku cały Kościół chrześcijański, wschodni i zachodni, otaczał cziłą Chryzostoma ze względu na jego odważne świadectwo w obronie wiary Kościoła i wielkoduszne poświęcenie, z jakim pełnił pasterską posługę. Swym nauczaniem doktrynalnym i kaznodziejstwem, jak również troską o liturgię szybko zasłużył sobie na tytuł Ojca i Doktora Kościoła. Sławę, jaką cieszył się jako kaznodzieja, utrwalił również nadany mu, już w VI wieku, przydomek Złotoustego, po grecku Chrysostomos. Tak pisał o nim św. Augustyn: „Popatrz, Julianie, na jakie zebranie cię wprowadziłem. Tu zasiada Ambroży z Mediolanu, [...] Jan z Konstantynopola [...]. Mamy tu Bazylego [...] i reszta mężów, których jednomyślność powinna cię poruszyć [...]. W Kościele katolickim zajaśniali zdrową nauką. Uzbrojeni i przepasani zbroją, prowadzili oni zacięte walki z heretykami, a spracowani na swym urzędzie, zasnęli w Panu [...] oto wprowadziłem cię na zebranie świętych, które nie jest zgromadzeniem ludu. Tam znajdują się nie tylko synowie, ale i Ojcowie Kościoła”³¹.

²⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Cum Saturninus et Aurelianus* 2, PG 52, 415-416.

²⁸ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* 5, 31, GCS 44, 330-331; Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olimpiadem* 9, 5, Sch 13bis, 236-238.

²⁹ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, Sch 341, 122.

³⁰ Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Hebraeos hom.* 10, 4, PG 63, 88.

³¹ Augustinus, *Contra Julianum* I 7, 30-31, PL 44, 661-662, tłum. W. Eborowicz, PSP 19/1, 112-113.

Na szczególną uwagę zasługują również usilne starania Jana Chryzostoma, by doprowadzić do pojednania i pełnej komunii między chrześcijanami Wschodu i Zachodu. W szczególności decydujący był jego wkład w zniesienie schizmy między Antiochią a Rzymem i innymi Kościołami zachodnimi. Kiedy Jan został konsekrowany na biskupa Konstantynopola, wysłał do Rzymu delegację do papieża Syrycjusza. Aby zapewnić powodzenie tej misji, której celem było położenie kresu schizmie, nawiązał współpracę z biskupem Aleksandrii w Egipcie. Papież Syrycjusz odniósł się do dyplomatycznej inicjatywy Jana przychylnie i tak w sposób pokojowy doszło do zniesienia schizmy i została przywrócona pełna jedność między Kościołami.

Później, już pod koniec życia, kiedy Jan powrócił do Konstantynopola z pierwszego wygnania, napisał list do papieża Innocentego, a także do biskupów Weneriusza z Mediolanu i Chromacjusza z Akwilei, prosząc ich o pomoc w przywróceniu ładu w Kościele konstantynopolitańskim, podzielonym na skutek niesprawiedliwości, jakie go spotkały. Jan oczekiwał od papieża Innocentego i innych biskupów zachodnich interwencji, która „świadczyłaby o przychylności – jak napisał – nie tylko dla nas, ale dla całego Kościoła”³². Bowiem według Chryzostoma, kiedy część Kościoła zostaje zraniona, cierpi również cały Kościół. Papież Innocenty bronił Jana, kierując kilka listów do biskupów Wschodu³³. Potwierdzał w nich pełną komunię z Janem, nie przyjmując do wiadomości zdjęcia go z urzędu, które uważał za bezprawne³⁴. Pisał też do Jana, aby go pocieszyć³⁵, oraz do duchowieństwa i wiernych w Konstantynopolu, aby wyrazić pełne poparcie dla ich prawowitego biskupa: „Jan, wasz biskup, cierpiał niesłusznie”, stwierdzał papież³⁶. Ponadto zwołał synod biskupów włoskich i wschodnich, aby oddać sprawiedliwość prześladowanemu biskupowi³⁷. Z poparciem cesarza zachodniego, papież wysłał do cesarza wschodniego w Konstantynopolu delegację biskupów zachodnich i wschodnich, aby bronić Jana i prosić, by powszechny sobór biskupów oddał mu sprawiedliwość³⁸. Kiedy tuż przed jego śmiercią na wygnaniu usiłowania te spełzły na niczym, Jan napisał list do papieża Innocentego, aby podziękować mu za „wielkie pocieszenie”, jakim było dla niego wielkoduszne

³² Joannes Chrysostomus, *Epistula ad Innocentium papam* 1, SCh 342, 93; por. tłum. W. Kania, PSP 13, 240 lub BOK 19, 196.

³³ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 3, SCh 341, 64-68; Innocentius I papa, *Epistula* 5, PL 20, 493-495.

³⁴ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 3, SCh 341, 66-68.

³⁵ Por. Sozomenus, HE VIII 26, GCS 50, 384-385, tłum. S. Kazikowski, s. 574-575 (List Innocentego do Jana).

³⁶ Tamże VIII 26, 12, GCS 50, 386, tłum. S. Kazikowski, s. 575-577 (List Innocentego do duchownych i wiernych Konstantynopola).

³⁷ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 4, SCh 341, 84.

³⁸ Por. tamże 3-4, SCh 341, 80-86.

wsparcie, które otrzymał³⁹. W swym liście z wygnania pisał, że choć dzieli ich wielka odległość, „każdego dnia trwa z nim w komunii”, po czym dodał: „W zyczliwości, jaką nam okazałeś, i gorliwości przewyższyłeś nawet najbardziej kochającego z ojców”. Błagał go jednak, aby nadal zabiegał o sprawiedliwość dla niego i Kościoła w Konstantynopolu, bo „teraz bitwę, która cię czeka, trzeba stoczyć dla dobra niemal całego świata, Kościoła upokorzonego do cna, ludu rozproszonego, duchowieństwa znieważonego, biskupów zesłanych na wygnanie, dawnych praw pogwałconych”. Jan pisał również do innych biskupów zachodnich, aby podziękować im za wsparcie⁴⁰; byli wśród nich we Włoszech: Chromacjusz z Akwilei⁴¹, Weneriusz z Mediolanu⁴² oraz Gaudenty z Brescii⁴³.

Zarówno w Antiochii, jak i w Konstantynopolu Jan z wielkim zaangażowaniem mówił o jedności Kościoła rozproszonego na całym świecie. „Wierni w Rzymie – pisał – uważają, że wierni w Indiach są członkami ich własnego ciała”⁴⁴; podkreślał też, że w Kościele nie ma miejsca na podziały. „Kościół – głosił – istnieje nie po to, aby dzielili się ci, którzy się zjednoczyli, lecz po to, by mogli się zjednoczyć ci, którzy się podzielili”⁴⁵. Potwierdzenie tej jedności znajdował w Piśmie Świętym. W kazaniu na temat Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, przypominał swym słuchaczom, że „Paweł mówi o Kościele jako «Kościele Bożym» (por. 1Kor 1, 2) i pokazuje, że musi on być zjednoczony, ponieważ jeśli jest „Boży», jest jednością, i to nie tylko w Koryncie, ale również w świecie; imię Kościoła nie oznacza bowiem rozdziału, lecz jedność i zgodę”⁴⁶.

Dla Jana jedność Kościoła opiera się na Chrystusie, Słowie Bożym, które poprzez wcielenie zjednoczyło się z Kościołem jak głowa z ciałem⁴⁷: „Gdzie jest głowa, tam również jest i ciało”, i dlatego „nie ma rozdziału między głową i ciałem”⁴⁸. Jan rozumiał, że we wcieleniu Słowo Boże nie tylko stało się człowiekiem, ale także zjednoczyło się z nami, czyniąc z nas swoje ciało: „Ponieważ nie wystarczało Mu, że stał się człowiekiem, został przebity i zabity, jednoczy się z nami nie tylko przez wiarę, ale również przez to, że czyni nas

³⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula ad Innocentium papam* 2, PG 52, 535-536, tłum. W. Kania, PSP 13, 245-246.

⁴⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistulae* 157-161, PG 52, 703-706.

⁴¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 155 (ad Chromatium Aquileiae episcopum), PG 52, 702-703.

⁴² Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 182 (ad Venericum Mediolanensium), PG 52, 714-715.

⁴³ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 184 PG 52, 715-716.

⁴⁴ Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 65, 1, PG 59, 361-362.

⁴⁵ Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 27, 3, PG 61, 228.

⁴⁶ Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 1, 1, PG 61, 13.

⁴⁷ Por. tamże 30, 1, PG 61, 249-251; *In epistulam ad Colossenses hom.* 3, 2-3, PG 62, 320; *In epistulam ad Ephesios hom.* 3, 2, PG 62, 26.

⁴⁸ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 3, 2, PG 62, 26.

swoim ciałem”⁴⁹. Komentując fragment z Listu św. Pawła do Efezjan: „wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęlnia wszystko na wszelki sposób” (Ef 1, 22-23), Jan wyjaśnia, że „jest to jak z głową, której dopełnieniem jest ciało, bo ciało tworzą różne składające się na nie części. Wszyscy zatem tworzą Jego ciało. I dlatego głowa jest „cała” i ciało osiąga doskonałość, kiedy my wszyscy jesteśmy razem i trwamy w jedności”⁵⁰. Na koniec Jan stwierdza, że Chrystus wszystkie członki swego Kościoła jednoczy z samym sobą i między sobą. Nasza wiara w Chrystusa wymaga, abyśmy dążyli do rzeczywistej, sakramentalnej jedności członków Kościoła, która położy kres wszelkim podziałom.

Według Chryzostoma, „o jedności Kościoła, która urzeczywistnia się w Chrystusie, daje się świadectwo w sposób całkiem wyjątkowy w czasie Eucharystii”. Ze względu na zakres i głębię jego doktryny o Najświętszym Sakramencie nazywano go również „doktorem eucharystycznym”⁵¹. Nauczał on, że sakramentalna jedność Eucharystii stanowi podstawę jedności kościelnej w Chrystusie i przez Chrystusa. „Oczywiście, wiele rzeczy nas łączy i jednoczy. Stół został przygotowany dla wszystkich [...] wszystkim podano ten sam napój, a raczej nie tylko ten sam napój, ale również ten sam kielich. Nasz Ojciec, chcąc w nas rozbudzić czułe uczucia, przykazał również, abyśmy pili z jednego kielicha, co jest znamieniem wielkiej miłości”⁵². Komentując słowa z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1Kor 10, 16), Jan mówi: dla Apostoła zatem „tak jak to ciało jest zjednoczone z Chrystusem, tak też i my jesteśmy z Nim zjednoczeni poprzez ten chleb”⁵³. Jeszcze wyraźniej mówi o tym w świetle dalszych słów Apostoła: „Ponieważ my, choć liczni, jesteśmy jednym chlebem, jednym ciałem” (1Kor 10, 17), wyjaśniając: „Czym jest chleb? Ciałem Chrystusa. A czym stają się ci, którzy go spożywają? Ciałem Chrystusa; nie wieloma ciałami, ale jednym ciałem. Tak jak chleb, na który składają się liczne ziarna, stanowi jedną całość [...] tak też i my jesteśmy zjednoczeni czy to między sobą, czy to z Chrystusem. [...] A zatem jeśli spożywamy ten sam chleb i stajemy się tym samym, dlaczego nie okazujemy również tej samej miłości, abyśmy również pod tym względem stanowili jedno?”⁵⁴.

⁴⁹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum hom.* 82, 5, PG 58, 743; por. tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 23, 461-462.

⁵⁰ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 3, 2, PG 62, 26; por. tamże 20, 4 PG 62, 140-141.

⁵¹ Por. Benedictus XVI, *Sermo in „Angelus”* (Castel Gandolfo, 18 IX 2005), *Insegnamenti* 1 (2005) 555.

⁵² Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum hom.* 32, 7, PG 57, 386.

⁵³ Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 24, 2, PG 61, 200; por. *In Joannem hom.* 46, 3, PG 63, 260-261; *In epistulam ad Ephesios hom.* 3, 4, PG 62, 28-29.

⁵⁴ Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 24, 2, PG 61, 200.

Wiara Chryzostoma w tajemnicę miłości, która wiąże wierzących z Chrystusem i między sobą, była źródłem jego głębokiej czci dla Eucharystii, co w sposób szczególnie wyrażało się w sprawowaniu boskiej liturgii. Jedną z najbogatszych wersji liturgii wschodniej nosi właśnie jego imię: „Boska liturgia św. Jana Chryzostoma”. Jan rozumiał, że boska liturgia przenosi duchowo człowieka wierzącego między życie ziemskie i rzeczywistość nieba, obiecaną nam przez Pana. Tak o swej czci i bojaźni w czasie sprawowania świętych misterii mówił Bazylemu Wielkiemu: „Kiedy widzisz Pana złożonego w ofierze, leżącego na ołtarzu, i kapłana, który stojąc, modli się nad ofiarą [...] czy możesz jeszcze myśleć, że jesteś wśród ludzi, że stoisz na ziemi? Czyż nie zostajesz raczej przeniesiony nagle do nieba?” Święte obrzędy, pisze Jan, „nie tylko cieszą oczy pięknem, ale ich niezwykłość polega na tym, że budzą bojaźń i cześć. W nich kapłan stojąc [...] przyzywa Ducha Świętego, modli się długo, aby łaska, która zstępuje na ofiarę, mogła oświecić umysły wszystkich, którzy się tam znajdują, i sprawić, by jaśniały one bardziej niżli srebro oczyszczone w ogniu. Któż może pogardzać tym świętym misterium?”⁵⁵.

Chryzostom snuje głębokie refleksje o skutkach komunii sakramentalnej w wierzących: „Krew Chrystusa odnawia w nas obraz naszego Króla, tworzy niewysłowione piękno i nie pozwala na zniszczenie szlachetnej godności naszych dusz, ale nieustannie je poi i karmi”⁵⁶. Dlatego też Jan często i usilnie zachęca wiernych, aby w godny sposób przystępowali do ołtarza Pańskiego: „nie lekkomyślnie [...] nie z przyzwyczajenia czy jakby chodziło o jakąś formalność”, ale „szczerze i z czystą duszą”⁵⁷. Niestrudzenie powtarza, że przystępowaniu do komunii św. musi towarzyszyć żal za grzechy i wdzięczność za ofiarę złożoną przez Chrystusa dla naszego zbawienia. Dlatego poucza wiernych, aby w pełni i pobożnie uczestniczyli w obrzędach boskiej liturgii i tak samo przyjmowali komunię św.: „Nie pozwólcie, prosimy, abyście zabijali nas brakiem należytego szacunku, ale przystępujcie do Niego pobożnie i w czystości, a kiedy widzicie Go przed sobą, mówcie do siebie: „Ze względu na to ciało już nie jestem ziemią i popiołem, nie jestem już więźniem, ale wolnym człowiekiem; ze względu na nie mam nadzieję na raj, na to, że otrzymam dobra, dziedzictwo aniołów i że będę rozmawiał z Chrystusem”⁵⁸.

Oczywiście, z kontemplacji Misterium wyciąga również wnioski moralne, które przekazuje swym słuchaczom: przypomina im, że komunie z Ciałem

⁵⁵ Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* 3, 4, Sch 272, 142-146, por. tłum. W. Kania, BOK 1, 73; zob. Benedictus XVI, *Adhortatio Apostolica „Sacramentum caritatis”* 13 (22 II 2007), *Insegnamenti* 3/1 (2007) 303, tłum. pol. wyd. Pallottinum, Poznań 2007, 18.

⁵⁶ Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 46, 3, PG 63, 261.

⁵⁷ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 3, 4, PG 62, 28; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 24, PG 61, 197-206; tamże 27, 4, PG 61, 229-230; *In epistulam I ad Timotheum hom.* 15, 4, PG 62, 583-586; *In Matthaëum hom.* 82, 6, PG 58, 744-746, por. tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 23, 462-463.

⁵⁸ Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 24, 4, PG 61, 203.

i Krwią Chrystusa zobowiązuje do udzielania pomocy materialnej ubogim i chorym, którzy żyją wśród nich⁵⁹. Stół Pański jest miejscem, w którym wierzący rozpoznają i przyjmują ubogiego i potrzebującego, którego wcześniej być może ignorowali⁶⁰. Zaleca on wierzącym wszystkich czasów, aby sięgając wzrokiem poza ołtarz, na którym składana jest eucharystyczna ofiara, widzieli Chrystusa w osobach ubogich i pamiętali, że dzięki pomocy udzielonej potrzebującym mogą złożyć na Chrystusowym ołtarzu miłą Bogu ofiarę⁶¹.

4. Zakończenie. Za każdym razem, gdy spotykamy tych naszych Ojców – napisał papież Jan Paweł II o innym wielkim Ojcu i Doktorze św. Bazyliu – „jesteśmy pokrzepieni w wierze i umocnieni w nadziei”⁶². 1600-lecie śmierci św. Jana Chryzostoma stanowi sprzyjającą okazję do wzmożenia badań nad nim, recepcji jego nauczania i szerzenia nabożeństwa do tego świętego. W różnych inicjatywach oraz uroczystościach, które z okazji tej 1600. rocznicy są organizowane, uczestniczę duchowo z wdzięcznością i przychylnością. Pragnę również dać wyraz memu żywemu pragnieniu, aby Ojcowie Kościoła, w których „głosie rozbrzmiewa niezmienna Tradycja chrześcijańska”⁶³, stawali się coraz bardziej pewnym punktem odniesienia dla wszystkich teologów Kościoła. Powracać do nich oznacza sięgać do źródeł doświadczenia chrześcijańskiego, aby czerpać z nich świeżość i prawdziwość. Czegóż więcej mógłbym życzyć teologom niż nowego zapału w zgłębianiu mądrościowego dziedzictwa świętych Ojców? Wzbogaci to z pewnością również ich refleksje na temat współczesnych zagadnień.

Pragnę zakończyć ten dokument ostatnim słowem wielkiego Doktora, w którym prosił on swoich wiernych – i oczywiście również nas – aby myśleli o wartościach odwiecznych: „Jak długo jeszcze będziemy przybici do rzeczy terażniejszych? Ile czasu jeszcze nam potrzeba, abyśmy się ocknęli? Jak długo jeszcze będziemy zaniedbywać nasze zbawienie? Pozwólcie przypomnieć to, czego w uznaniu Chrystusa jesteśmy godni, pozwólcie, że Mu podziękujemy, uwielbimy Go, nie tylko naszą wiarą, ale również naszymi konkretnymi dziełami, abyśmy mogli osiągnąć dobra przyszłe przez łaskę i pełną miłość

⁵⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom. 27, 5*, PG 61, 230-231, *In Genesim hom. 5, 3*, PG 54, 602-603.

⁶⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom. 27, 5*, PG 61, 230.

⁶¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Corinthios hom. 20, 3*, PG 61, 540; *In epistulam ad Romanos hom. 21, 2-4*, PG 60, 603-607, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, I/2, Kraków 1998, 341-348.

⁶² Joannes Paulus II, *Epistula Apostolica „Patres Ecclesiae” 1* (2 I 1980), AAS 72 (1980) 5, OsRomPol 1 (1980) nr 3, 14.

⁶³ Benedictus XVI, *Discorso durante l’Udienza generale 3* (9 XI 2005), *Insegnamenti 1* (2005) 768, OsRomPol 27 (2006) nr 3, 40.

czułość naszego Pana Jezusa Chrystusa, przez którego i z którym chwała niech będzie Ojcu i Duchowi Świętemu, teraz i na wieki wieków. Amen⁶⁴.

Wszystkim udzielam mego Błogosławieństwa!

Castel Gandolfo, 10 sierpnia 2007 r.,
w trzecim roku pontyfikatu

Benedictus PP XVI

⁶⁴ Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 46, 4, PG 63, 262.

II. PATRYSTYCZNA KATECHEZA BENEDYKTA XVI

Prezentowana niżej II część¹ katechezy patrystycznej papieża Benedykta XVI zawiera sylwetki 14 greckich, łacińskich i syryjskich Ojców Kościoła z 2. poł. IV wieku (Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski, Hilary z Poitiers, Euzebiusz z Vercelli, Ambroży z Mediolanu, Maksym z Turynu, Hieronim, Afrahat, Efreem Syryjczyk, Chromacjusz z Akwilei, Paulin z Noli), omówionych podczas audyencji generalnych od 4 lipca do 12 grudnia 2007 roku; niektóre z nich (Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Hieronim) mają po dwie katechezy, omawiające najpierw ich biogramy, a następnie działalność i naukę.

XIII. ŚW. BAZYLI WIELKI

[I]*

Drodzy Bracia i Siostry!

Dzisiaj pragniemy przypomnieć jednego z wielkich Ojców Kościoła – św. Bazylego, którego teksty liturgii bizantyjskiej określają mianem „luminarza Kościoła”. Był wielkim biskupem IV wieku, na którego patrzy z podziwem zarówno Kościół Wschodu, jak i Kościół Zachodu ze względu na jego świętość życia, wybitną naukę oraz harmonijną syntezę myślenia spekulatywnego i zdolności praktycznych. Urodził się ok. 330 r. w rodzinie świętych, „prawdziwym Kościele domowym”, żyjącej w atmosferze głębokiej wiary. Studiował u najlepszych mistrzów w Atenach i Konstantynopolu. Nie usatysfakcjonowany swoimi

¹ Pierwszą część katechez patrystycznych Benedykta XVI, obejmujących Ojców Kościoła od Klemensa Rzymskiego (92-101) do Cyryla Jerozolimskiego (315-386), wygłoszonych podczas audyencji generalnych w 1. poł. 2007 r. por. *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 13-49. Te, jak i prezentowane obecnie katechezy, zostały zebrane i wydane również w pozycjach książkowych jako przedruki z „L'Osservatore Romano”: *I Padri della Chiesa. Da Clemente Romano a Sant'Agostino*, Libreria Editrice Vaticana 2008; w wersji polskiej za polską edycją „L'Osservatore Romano”: Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła od Klemensa do Augustyna*, red. techniczny S. Tuchołka, Kraków 2008, Wydawnictwo „W drodze”; lub w Wydawnictwie „M”: *Ojciec Święty Benedykt XVI, Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2009. Ich przedruk w „Vox Patrum” w opracowaniu redakcyjnym ks. S. Longosza.

* Św. Bazyli Wielki [I] (4 VII 2007), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 3/2 (2007) 5-8, przekład-przedruk z: *OsRomPol* 28 (2007) nr 9, 52-53.

sukcesami światowymi i uświadomiwszy sobie, że wiele czasu zmarnował na próżne rzeczy, wyznaje: „Pewnego dnia, jakby budząc się z głębokiego snu, zwróciłem się do cudownego światła prawdy Ewangelii [...], i zapłakałem nad moim nędznym życiem”². Zafascynowany Chrystusem, zaczął patrzeć tylko na Niego i w Niego się wsłuchiwać³. Z determinacją poświęcił się życiu monastycznemu, oddając się modlitwie, rozważaniu Pisma Świętego i pism Ojców Kościoła oraz pełnieniu uczynków miłosierdzia⁴, idąc w ślady siostry, św. Makryny, która już praktykowała ascetyzm monastyczny. Następnie przyjął święcenia kapłańskie, a w 370 r. został biskupem Cezarei Kapadockiej, w dzisiejszej Turcji.

Prowadził intensywną działalność duszpasterską, teologiczną i literacką poprzez przepowiadanie i pisma. Zachowując rozsądną równowagę, potrafił łączyć posługiwanie duszom z modlitwą i medytacją w samotności. Korzystając z własnego doświadczenia, pomagał w zakładaniu wielu „bractw” lub wspólnot chrześcijan poświęconych Bogu, które często odwiedzał⁵. Słowem i pismami, z których wiele przetrwało aż do naszych czasów⁶, zachęcał ich, by żyli w doskonałości i czynili w niej postępy. Z jego dzieł czerpali także różni prawodawcy starożytnego monastycyzmu, a wśród nich św. Benedykt, który uważał Bazylego za swego mistrza⁷. W rzeczywistości stworzył on bardzo szczególnie monastycyzm: nie zamykający się na wspólnotę Kościoła lokalnego, lecz na nią otwarty. Jego mnisi stanowili część Kościoła partykularnego, jego żywe jądro; poprzedzając innych wiernych w naśladowaniu Chrystusa, a nie tylko w wierze, dawali zdecydowane świadectwo przylgnięcia do Chrystusa – miłości do Niego – zwłaszcza poprzez dzieła miłosierdzia. Ci mnisi, posiadając szkoły i szpitale, posługiwali ubogim i w ten sposób ukazywali spójność życia chrześcijańskiego. Sługa Boży Jan Paweł II napisał na temat monastycyzmu: „Przyjmuje się powszechnie, że owa tak doniosła dla całego życia Kościoła struktura, jaką jest życie zakonne, zawdzięcza wiele św. Bazylemu lub przynajmniej, że została ona określona w sobie właściwej naturze dzięki jego decydującemu wkładowi”⁸.

Jako biskup i pasterz rozległej diecezji, Bazyli był stale zatroskany z powodu trudnych warunków materialnych, w jakich żyli wierni. Stanowczo piętnował

² Basilius, *Epistula* 223, 2, PG 32, 824A, zob. tłum. W. Krzyżaniak: *Św. Bazyli Wielki, Listy*, Warszawa 1972, 251.

³ Por. Basilius, *Moralia* 80, 1, PG 31, 860BC, zob. tłum. J. Naumowicz: *Św. Bazyli Wielki, Reguły moralne*, ŻM 5, Kraków 1994, 236-237.

⁴ Por. Basilius, *Epistulae* 2 i 22, PG 32, 224-233 i 288-293, tłum. W. Krzyżaniak, s. 30-40 i 58-64.

⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43 (in laudem Basilii), 29, PG 36, 536B, tłum. pol.: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 494.

⁶ Por. *Regulae brevius tractatae. Proemium*, PG 31, 1080AB, tłum. J. Naumowicz: *Św. Bazyli Wielki, Reguły krótsze*, ŻM 6, Kraków 1995, 185-187.

⁷ Por. Benedictus, *Regula* 73, 5, Sch 182, 672, tłum. PSP 26, 233.

⁸ Joannes Paulus II, *Litterae Apostolicae „Patres Ecclesiae”* 2, AAS 72 (1980) 8, tłum. pol. OsRomPol 1 (1980) nr 3, 14 lub VoxP 2 (1982) z. 3, 251.

zło. Pracował na rzecz najbiedniejszych i zepchniętych na margines. Aby ulżyć cierpieniom ludności, zwłaszcza podczas klęsk żywiołowych, interweniował również u władz. Czuwał nad wolnością Kościoła, przeciwstawiając się także możliwym w obronie prawa do wyznawania prawdziwej wiary⁹. Bogu, który jest miłością i miłosierdziem, Bazyli złożył przekonujące świadectwo, wnosząc liczne hospicja dla potrzebujących pomocy¹⁰, tworząc niemal miasto miłosierdzia, które od jego imienia przyjęło nazwę Bazyliaada¹¹. Dało ono początek wspólnym instytucjom szpitalnym i ośrodkom opieki nad chorymi.

Świadom tego, że „liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem źródłem, z którego wypływa cała jego moc”¹², Bazyli, prócz tego, że zawsze troszczył się o wypełnianie czynów miłosierdzia, po których rozpoznaje się wiarę, był również mądrym „reformatorem liturgii”¹³. Pozostawił nam w istocie wielką modlitwę eucharystyczną (czy anaforę), która od niego bierze nazwę, i stworzył zasadniczy porządek modlitw i psalmodii; dzięki niemu lud pokochał i poznał Psalmy i modlił się nimi również w nocy¹⁴. Widzimy dzięki temu, że liturgia, adoracja, modlitwa z Kościołem i miłość idą w parze i nawzajem się warunkują.

Bazyli potrafił gorliwie i odważnie przeciwstawiać się heretykom zaprzeczającym, że Jezus Chrystus jest Bogiem jak Ojciec¹⁵. Podobnie, przeciwstawiając się tym, którzy nie uznawali bóstwa Ducha Świętego, twierdził, że również Duch jest Bogiem i „powinien wspólnie z Ojcem i Synem być wymieniany i wysławiany”¹⁶. Dlatego też Bazyli jest jednym z wielkich Ojców Kościoła, którzy sformułowali naukę o Trójcy Świętej: jedyny Bóg, właśnie dlatego, że jest miłością, jest jednym Bogiem w trzech Osobach, tworzących najgłębszą jedność, jaka może istnieć, Boską jedność.

Powodowany miłością do Chrystusa i Jego Ewangelii, wielki Ojciec kapadocki zabiegał również o przewyciężenie podziałów wewnątrz Kościoła¹⁷,

⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 48-51 (in laudem Basilii), PG 36, 557C-561C, tłum. *Mowy wybrane*, s. 503-505.

¹⁰ Por. Basilius, *Epistula* 94, PG 32, 488 BC, tłum. W. Krzyżaniak, s. 133-135.

¹¹ Por. Sozomenus, HE VI 34, PG 67, 1397A, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 435.

¹² Por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio de Sacra Liturgia* „*Sacrosanctum Concilium*” 10.

¹³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 34 (in laudem Basilii), PG 36, 541C, *Mowy wybrane*, s. 496.

¹⁴ Por. Basilius, *In Psalmum* 1, 1-2, PG 29, 212A-213C.

¹⁵ Por. Basilius, *Epistulae* 9, 3, i 52, 1-3, PG 32, 272A i 392B-396A; *Adversus Eunomium* I 20, PG 29, 556C.

¹⁶ Por. Basilius, *De Spiritu Sancto* 13, 29, SCh 17bis, 348, tłum. A. Brzóstkowska: Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, 123.

¹⁷ Por. Basilius, *Epistulae* 70 i 243, PG 32, 433-436 i 901-912, tłum. W. Krzyżaniak, s. 112-114 i 298-303.

starając się, by wszyscy nawrócili się do Chrystusa i Jego słowa¹⁸, jednoczącej mocy, której wszyscy wierzący powinni być posłuszni¹⁹.

Konkludując, Bazyli poświęcił się całkowicie wiernej służbie Kościołowi i wielorakim formom posługi biskupiej. Zgodnie z programem wyznaczonym przez siebie samego, stał się „apostolem i sługą Chrystusa, szafarzem tajemnic Bożych, heroldem królestwa, wzorem i regułą pobożności, «okiem» ciała Kościoła, pasterzem owiec Chrystusa, miłosiernym lekarzem, ojcem i żywicielem, współpracownikiem Boga, rolnikiem Bożym, budowniczym świątyni Bożej”²⁰.

Oto program, jaki święty biskup powierza głosicielom słowa – zarówno wczoraj, jak i dziś – program, który on sam wielkodusznie wprowadzał w życie. W 379 r., nie mając jeszcze 50. lat, wyczerpany trudami i ascetycznym trybem życia, Bazyli powrócił do Boga „w nadziei życia wiecznego, za sprawą Jezusa Chrystusa, Pana naszego”²¹. Naprawdę żył on zapatrzony w Chrystusa. Był człowiekiem miłującym bliźniego. Bazyli – pełen nadziei i radości wiary – pokazuje nam, jak mamy być prawdziwymi chrześcijanami.

II*

Drodzy Bracia i Siostry!

Po trzytygodniowej przerwie powracamy do naszych tradycyjnych spotkań środowych. Dzisiaj chciałbym nawiązać do ostatniej katechezy, której tematem było życie i pisma św. Bazylego, biskupa żyjącego w IV wieku w Azji Mniejszej, na terenie obecnej Turcji. Życie tego wielkiego świętego oraz jego dzieła dostarczają licznych tematów do refleksji i zawierają bogate nauczanie, aktualne również dla nas w dzisiejszych czasach.

Przede wszystkim zwraca on uwagę na tajemnicę Boga, będącą najbardziej znaczącym i żywotnym odniesieniem dla człowieka. Ojciec jest „zasadą wszystkiego oraz przyczyną bycia tego, co istnieje, korzeniem istot żywych”²², a zwłaszcza jest „Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa”²³. Dochodząc do Boga poprzez stworzenia, „uświadamiamy sobie Jego dobroć i mądrość”²⁴. Syn jest „obrazem dobroci Ojca i pieczęcią o formie równej Jemu”²⁵. Przez

¹⁸ Por. Basilius, *De iudicio* 4, PG 31, 660B-661A, tłum. J. Naumowicz, ŻM 5, 68-70.

¹⁹ Por. tamże 1-3, PG 31, 653A-656C, ŻM 5, 62-67.

²⁰ Por. Basilius, *Moralia* 80, 11-20, PG 31, 864B-868B, tłum. J. Naumowicz, ŻM 5, 240-243.

²¹ Basilius, *De baptismo* I 2, 9, PG 31, 1540.

* Św. Bazyli Wielki [II] (1 VIII 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 87-90, przekład-przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 10-11, 39-40.

²² Basilius, *Homilia de fide* 15, 2, PG 31, 465C.

²³ *Anaphora sancti Basilii*.

²⁴ Basilius, *Contra Eunomium* I 14, PG 29, 544B.

²⁵ *Anaphora sancti Basilii*.

swoje posłuszeństwo i mękę Wcielone Słowo wypełniło misję Odkupiciela człowieka²⁶

Wreszcie, wypowiada się on obszernie o Duchu Świętym, któremu poświęcił całą książkę. Mówi nam, że Duch ożywia Kościół, napenia go swoimi darami i uświęca. Wspaniałe światło tajemnicy Bożej pada na człowieka, będącego obrazem Boga, i nadaje mu większą godność. Patrząc na Chrystusa, pojmujemy w pełni godność człowieka. Bazyli woła: „[Człowieku], uświadom sobie swoją wielkość, biorąc pod uwagę, jaką zapłacono za ciebie cenę; spójrz na cenę twego odkupienia i zrozum swoją godność!”²⁷. W szczególności chrześcijanin, żyjąc zgodnie z Ewangelią, uznaje, że wszyscy ludzie są braćmi, że życie to zarządzanie otrzymanymi od Boga dobrami, dlatego też każdy jest odpowiedzialny za innych, a kto jest bogaty, powinien być niczym „wykonawca poleceń Boga dobroczyńcy”²⁸. Wszyscy powinniśmy sobie pomagać i współpracować jako członki jednego ciała²⁹.

Mówiąc o tym w swoich homiliach, Bazyli używał śmiałych, mocnych słów. Kto bowiem, zgodnie z przykazaniem Bożym, pragnie miłować bliźniego jak siebie samego, „nie powinien posiadać nic ponad to, co posiada jego bliźni”³⁰.

W okresie głodu i klęsk święty biskup żarliwymi słowami napominał wiernych, by „nie byli bardziej okrutni od zwierząt”, przywłaszczając sobie to, co stanowi wspólną własność, i posiadając na własny użytek to, co należy do wszystkich³¹. Głębką myśl Bazylego dobrze ujmuje to wymowne zdanie: „Wszyscy potrzebujący patrzą na nasze ręce, tak jak my patrzymy na ręce Boga, gdy znajdujemy się w potrzebie”³². Zasłużona jest więc pochwała Grzegorza z Nazjanzu, który po śmierci Bazylego powiedział: „Bazyli przekonał nas, że my, będąc ludźmi, nie powinniśmy pogardzać ludźmi ani znieważać Chrystusa, który jest wspólnym wodzem wszystkich, postępując w sposób nieludzki względem ludzi; powinniśmy raczej sami wspomagać innych w nieszczęściach i służyć Bogu naszym miłosierdziem, ponieważ sami potrzebujemy miłosierdzia”³³. Jakże aktualne są te słowa. Widzimy, że św. Bazyli jest rzeczywiście jednym z ojców społecznej nauki Kościoła.

Ponadto Bazyli przypomina nam, że aby żywa była w nas miłość do Boga i ludzi, konieczna jest Eucharystia, będąca stosownym dla ochrzczonych

²⁶ Por. Basilius, *In Psalmum* 48, 8, PG 29, 452AB; *De baptismo* I 2, SCh 357, 158.

²⁷ Por. Basilius, *In Psalmum* 48, 8, PG 29, 452B.

²⁸ Basilius, *Homilia de avaritia*, PG 32, 1181-1196.

²⁹ Por. Basilius, *Epistula* 203, 3, PG 32, 741.

³⁰ Basilius, *Homilia in divites* 1, PG 31, 281B, por. tłum. T. Sinko: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 73.

³¹ Basilius, *Homilia tempore famis et siccitatis* 8, PG 31, 325A, por. tłum. T. Sinko, s. 99-100.

³² Tamże 5, PG 31, 316, por. tłum. T. Sinko, s. 94.

³³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 63, PG 36, 580B, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 512.

pokarmem, zdolnym wzmacniać nowe siły, płynące z chrztu³⁴. Możliwość uczestniczenia w Eucharystii jest źródłem ogromnej radości³⁵; została ona ustanowiona po to, „by nieustannie strzec pamięci o Tym, który za nas umarł i zmartwychwstał”³⁶. Eucharystia, przeogromny Boży dar, zachowuje w każdym z nas pamięć o znamieniu chrztu i pozwala żyć w pełni i wiernie jego łaską. Dlatego święty biskup zaleca częstą, nawet codzienną komunię: „Rzeczą dobrą i pożyteczną jest przystępować do komunii choćby codziennie, przyjmując święte Ciało i Krew Chrystusa. On sam bowiem mówi jasno: «Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne» (J 6, 54). Któż może zatem wątpić, że nieustanne przyjmowanie komunii życia oznacza życie w pełni?”³⁷. Jednym słowem, Eucharystia jest nam potrzebna, byśmy przyjęli w sobie prawdziwe życie, życie wieczne³⁸.

Oczywiście, Bazyli interesował się też ową wybraną częścią Ludu Bożego, jaką stanowi młodzież, będąca przyszłością społeczeństwa. Do niej skierował *Mowę* na temat tego, jak z pożytkiem korzystać ze współczesnej kultury pogańskiej. W sposób bardzo wyważony i otwarty przyznaje, że w klasycznej literaturze greckiej i łacińskiej występują wzory cnoty. Te przykłady prawego życia mogą być przydatne dla młodego chrześcijanina szukającego prawdy, właściwego sposobu życia³⁹. Dlatego należy czerpać z tekstów autorów klasycznych to, co jest odpowiednie i zgodne z prawdą; a zatem, podchodząc do nich w sposób krytyczny i otwarty – chodzi bowiem o prawdziwe „rozeznanie” – młodzi wzrastają w wolności. Znany jest obraz pszczół – którym posługuje się Bazyli – zbierających z kwiatów jedynie to, co służy do wyprodukowania miodu: „Tak jak pszczoły potrafią uzyskać z kwiatów miód, w odróżnieniu od innych zwierząt, ograniczających się do rozkoszowania się zapachem i kolorem kwiatów, podobnie również z tych tekstów [...] można wynieść pewną korzyść dla ducha. Powinniśmy posługiwać się tymi książkami, biorąc we wszystkim przykład z pszczół. Nie siadają one na wszystkich kwiatach, bez rozróżnienia, ani nie starają się zbierać wszystkiego z tych, na których się zatrzymują, lecz wydobywają z nich tylko to, co służy do wytwarzania miodu, a zostawiają resztę. Tak i my, jeśli jesteśmy mądrzy, będziemy brać z tych pism to, co nam się przydaje i co jest zgodne z prawdą, a zostawimy resztę”⁴⁰. Bazyli przede wszystkim zaleca młodym, by rozwijali cnotę i by umacniali się w prawym sposobie życia: „Podczas gdy inne dobra [...] przechodzą od jedne-

³⁴ Por. Basilius, *De baptismo* 1 3, Sch 357, 192.

³⁵ Por. Basilius, *Moralia* 21, 3, PG 31, 741A, tłum. J. Naumowicz, ŻM 5, 137-138.

³⁶ Tamże 80, 22, PG 31, 869B, por. tłum. ŻM 5, 246.

³⁷ Basilius, *Epistula* 93, PG 32, 484B, por. tłum. W. Krzyżaniak, s. 132.

³⁸ Por. Basilius, *Moralia* 21, 1, PG 31, 737C, tłum. J. Naumowicz, ŻM 5, 136.

³⁹ Por. Basilius, *Ad adolescentes* 3, PG 31, 569, tłum. T. Sinko, s. 217.

⁴⁰ Tamże.

go do drugiego, jak w grze w kości, jedynie cnota jest dobrem niezbywalnym i pozostaje przez całe życie oraz po śmierci”⁴¹.

Drodzy bracia i siostry, możemy, jak mi się wydaje, powiedzieć, że ten Ojciec z odległych czasów przemawia również do nas i mówi nam ważne rzeczy. Przede wszystkim zwraca uwagę na kwestię krytycznego i twórczego uczestnictwa we współczesnej kulturze. Następnie na odpowiedzialność społeczną: w tych czasach, w zglobalizowanym świecie, również narody geograficznie odległe są rzeczywistością naszymi bliźnimi. A więc na przyjaźń z Chrystusem, Bogiem o ludzkim obliczu. I wreszcie na poznanie Boga Stwórcy, Ojca nas wszystkich, i należną Mu wdzięczność: jedynie gdy jesteśmy otwarci na tego Boga, wspólnego Ojca, możemy zbudować świat sprawiedliwy oraz braterski.

XIV. ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU

[I]*

Drodzy Bracia i Siostry!

W ubiegłą środę mówiłem o wielkim nauczycielu wiary, Ojcu Kościoła – św. Bazylim. Dzisiaj chciałbym poświęcić katechezę jego przyjacielowi – Grzegorzowi z Nazjanzu, który podobnie jak Bazyl pochodził z Kapadocji. Znany teolog, mówca i obrońca wiary chrześcijańskiej z IV w., odznaczał się elokwencją, a jako poeta obdarzony był subtelną i wrażliwą duszą.

Grzegorz urodził się w szlacheckiej rodzinie. Matka od chwili jego narodzenia, ok. 330 r., poświęciła go Bogu. Po otrzymaniu podstawowego wykształcenia w rodzinie uczęszczał do najsławniejszych szkół w tamtych czasach: najpierw w Cezarei Kapadockiej, gdzie zaprzyjaźnił się z Bazylim, przyszłym biskupem tego miasta; następnie przebywał w innych metropoliach starożytnego świata – w egipskiej Aleksandrii, a zwłaszcza w Atenach, gdzie ponownie spotkał Bazylego⁴². Wspominając później tę przyjaźń, Grzegorz pisał: „Wówczas nie tylko ja odczuwałem szacunek dla mojego wielkiego Bazylego, ceniąc w nim powagę jego obyczajów i dojrzałość, i mądrość jego mów, lecz skłaniałem do podobnej postawy także i innych młodzieńców, którzy go jeszcze nie znali. [...] Kierowało nami to samo pragnienie wiedzy [...]. A takie było nasze współzawodnictwo – nie o to, kto będzie pierwszy, lecz kto pozwoli być nim drugiemu. [...] Wydawało się, że mamy w dwóch ciałach jedną duszę”⁴³. Z tych słów wyłania się poniekąd autoportret tej szlacheckiej duszy. Można

⁴¹ Tamże 4. PG 31, 572A, por. tłum. T. Sinko, s. 218.

* Św. Grzegorz z Nazjanzu [I] (8 VIII 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 101-104, przekład-przedruk z: *OsRomPol* 28 (2007) nr 10-11, 41-42.

⁴² Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 14-24, PG 36, 513-529, SCh 384, 146-180, *Mowy wybrane*, s. 484-491.

⁴³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 16 i 20, PG 36, 517A i 521, SCh 384, 154-156 i 164, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 486 i 488.

sobie jednak również wyobrazić, że człowiek ten, nastawiony na wartości pozaziemskie, wiele cierpiał z powodu spraw tego świata.

Po powrocie do domu Grzegorz przyjął chrzest i wybrał drogę życia monastycznego: pociągała go samotność oraz medytacja filozoficzna i duchowa. Napisze o tym: „Nic nie wydaje mi się większe ponad to: uciszyć własne zmysły, wyzbyć się ciała światowego, skupić się wewnątrz, nie zajmować się więcej sprawami ludzkimi oprócz tych, które są niezbędne; rozmawiać z sobą i z Bogiem, prowadzić życie wykraczające poza rzeczy widzialne; nosić w duszy obrazy Boskie zawsze czyste, nie mieszając ich z formami ziemskimi i błędnymi; być rzeczywiście nieskalanym zwierciadłem Boga i rzeczy Bożych i stawać się nim coraz bardziej, przyjmując światło od światła [...]; z posiadaną dziś nadzieją cieszyć się dobrami przyszłymi i rozmawiać z aniołami; pozostając wprowadznie na ziemi, opuścić już padół ziemski, wznosząc się duchem ku górze”⁴⁴.

Jak zwierza się w swej autobiografii⁴⁵, święcenia kapłańskie przyjął z pewnymi oporami, bo wiedział, że oznacza to, iż będzie musiał pełnić obowiązki pasterza, zajmować się innymi, ich sprawami, a więc nie będzie już mógł skupiać się na samej medytacji. Ostatecznie jednak przyjął to powołanie i podjął posługę pasterską w duchu całkowitego posłuszeństwa, zgadzając się – nie po raz pierwszy i nie ostatni – by Opatrzność prowadziła go tam, dokąd sam iść nie chciał (por. J 21, 18). W r. 371 jego przyjaciel Bazyli, biskup Cezarei, wbrew jego woli wyświęcił go na biskupa Sazymy, strategicznie ważnej miejscowości w Kapadocji. Jednak z powodu różnych przeszkód nigdy nie objął tego urzędu i pozostał w Nazjanzie.

Ok. r. 379 Grzegorz został wezwany do Konstantynopola, stolicy, gdzie miał przewodzić małej wspólnoty katolickiej, dochowującej wierności Soborowi Nicejskiemu oraz wierze trynitarniej. Większość społeczeństwa stanowili natomiast zwolennicy arianizmu, „politycznie poprawnego” i uważanego przez cesarza za użyteczny z punktu widzenia politycznego. Tak więc należał do mniejszości i był otoczony wrogością. W kościółku pod wezwaniem Zmartwychwstania (*Anastasis*) wygłosił pięć mów teologicznych⁴⁶, w których bronił wiary trynitarniej i w przystępny sposób ją wyjaśniał. Wspomniane mowy stały się sławne ze względu na pewność nauki i jasne rozumowanie, pozwalające pojąć, że taka jest rzeczywistość logika Boża. Również piękno formy sprawia, że fascynują nas one do dzisiejszego dnia. Ze względu na te mowy Grzegorz otrzymał przydomek „Teologa”. Tak nazywany jest w Kościele prawosławnym: „Teolog”. Przyczyną tego jest fakt, że teologia nie jest dla niego czysto ludzką refleksją, a tym bardziej nie jest owocem jedynie skomplikowanych spekulacji, lecz rodzi się z życia mo-

⁴⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 7, PG 35, 413 lub SCh 247, 96, por. tłum. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, 259.

⁴⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina de vita sua* II 1, 11, 340-349, PG 37, 1053, por. tłum. T. Sinko, w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 476.

⁴⁶ Por. Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 27-31, PG 36, 12-172, SCh 250, 70-343, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 274-363.

dlitwy i świętości, z nieustającego dialogu z Bogiem. W ten właśnie sposób przybliży naszemu umysłowi rzeczywistość Boga, tajemnicę trynitarną. W kontemplacyjnej ciszy, przenikniętej zdumieniem wobec wspaniałości objawionej tajemnicy, dusza doświadcza piękna i chwały Boga.

W czasie II soboru powszechnego w 381 r. Grzegorz został wybrany na biskupa Konstantynopola i przewodniczył jego obradom. Zaraz jednak powstała przeciwko niemu silna opozycja, tak że sytuacja stała się nie do zniesienia. Dla tak wrażliwej duszy wrogość ta stała się ciężarem ponad siły. Znowu dochodziło do tego, na co już wcześniej skarżył się Grzegorz w pełnych smutku słowach: „Podzieliliśmy Chrystusa, my, którzyśmy tak bardzo miłowali Boga i Chrystusa! Okłamywaliśmy jedni drugich z powodu Prawdy, żywiliśmy uczucia nienawiści z powodu Miłości, oddzieliliśmy się jedni od drugich!”⁴⁷. I tak w klimacie napięcia doszło do jego dymisji. W przepelnionej katedrze Grzegorz wygłosił bardzo sugestywną i pełną godności mowę pożegnalną⁴⁸. Zakończył swoje płomienne wystąpienie następującymi słowami: „Żegnaj, wielkie miasto, umiłowane przez Chrystusa. [...] Dzieci moje, błagam was – strzeżcie depozytu [wiary], który wam został powierzony (por. 1Tm 6, 20), pamiętajcie o moich cierpieniach (por. Kol 4, 18). Niech łaska naszego Pana Jezusa Chrystusa będzie z wami wszystkimi”⁴⁹.

Wrócił do Nazjanzu i mniej więcej przez dwa lata poświęcał się pracy duszpasterskiej wśród miejscowej wspólnoty chrześcijańskiej. Później wycofał się definitywnie i wybrał życie w samotności w pobliskim Arianos, swojej rodzinnej ziemi, oddając się studium i ascezie. W tym okresie powstała większość jego dzieł poetyckich, a zwłaszcza autobiografia: *De vita sua* – w wierszach przedstawił swoją drogę ludzką i duchową, przykładną drogę cierpiącego chrześcijanina, człowieka o głębokim życiu wewnętrznym w świecie pełnym konfliktów. Grzegorz pozwala nam poznać prymat Boga, a więc przemawia również do nas, do naszego świata: człowiek bez Boga traci swą wielkość; bez Boga nie ma prawdziwego humanizmu. Wsluchujmy się zatem w ten głos i starajmy się poznawać oblicze Boga. Zwracając się w jednym ze swych wierszy do Boga, napisał: „Bądź łaskaw Ty, który jesteś ponad wszystkim”⁵⁰. W r. 390 Bóg przyjął w swoje ramiona tego wiernego sługę, który z wielką mądrością bronił Go w swych pismach i z ogromną miłością opiewał w swych wierszach.

⁴⁷ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 3, PG 35, 725A lub SCh 405, 128, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 136.

⁴⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 42, PG 36, 457-492 lub SCh 384, 48-114, por. tłum. T. Sinko, w: *Grzegorz Teolog*, s. 393.

⁴⁹ Tamże 42, 27, PG 36, 492 lub SCh 384, 112-114, por. tłum. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 393.

⁵⁰ Gregorius Nazianzenus, *Carmina dogmatica* I 1, 29, PG 37, 508. por. tłum. T. Sinko, w: *Szymusiak, Grzegorz Teolog*, s. 422.

II*

Drodzy Bracia i Siostry!

Kreśląc w tych katechezach portrety Ojców i doktorów Kościoła, ostatnio mówiłem o św. Grzegorz z Nazjanzu, biskupie z IV w. Dzisiaj chciałbym uzupełnić prezentację tego wielkiego mistrza. Postaramy się przedstawić niektóre jego nauki. Św. Grzegorz z Nazjanzu tak podsumował swą refleksję nad powierzonym mu przez Boga posłannictwem: „Zostałem stworzony, by poprzez moje czyny wznieść się do Boga”⁵¹. Oddał on w istocie na służbę Boga i Kościoła swój talent pisarski i oratorski. Ułożył wiele mów, różnych homilii i panegiryków, napisał wiele listów i utworów poetyckich (niemal 18 000 wierszy!) – dorobek naprawdę zdumiewający. Zrozumiał, że to była misja, którą powierzył mu Bóg: „Jako sługa słowa podejmuję posługę słowa; obym nigdy nie dopuścił się zaniedbania tego dobra. Cenię sobie to powołanie, cieszysz mnie ono, czerpię z niego więcej radości niż ze wszystkich innych rzeczy razem wziętych”⁵².

Grzegorz był człowiekiem łagodnym i przez całe życie starał się wprowadzać pokój w Kościele swojej epoki, podzielonym przez spory i herezje. Z ewangeliczną odwagą usiłował przewycięzać swoją nieśmiałość, by głosić prawdę wiary. Odczuwał głębokie pragnienie zbliżenia się do Boga, zjednoczenia się z Nim. Oto, co mówi w jednej ze swych poezji: pośród „morza życia, / wzburzonego szalejącymi wichurami, [...] / jedno tylko było dla mnie drogic, / jedyny mój skarb, / pociecha i zapomnienie o trudach, / światłość Przenajświętszej Trójcy”⁵³.

Grzegorz ukazał blask światła Trójcy Świętej, występując w obronie wiary głoszonej na Soborze Nicejskim: jeden Bóg w trzech Osobach, równych i odrębnych – Ojciec, Syn i Duch Święty – „potrójne światło / złączone w jednym blasku”⁵⁴. Tak więc, nawiązując do św. Pawła (1Kor 8, 6), Grzegorz stwierdza: „dla nas istnieje jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi; jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko istnieje; i jeden Duch Święty, w którym wszystko istnieje”⁵⁵.

Grzegorz kładł duży nacisk na pełne człowieczeństwo Chrystusa: aby odkupić człowieka w całości – z jego ciałem, duszą i duchem, Chrystus przyjął

* Św. Grzegorz z Nazjanzu [II] (22 VIII 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 155-157, przekład- przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 10-11, 42-43.

⁵¹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 6, PG 35, 865, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 169.

⁵² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 5, PG 35, 728 lub SCh 405, 134, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 137; zob. także *Oratio* 4, 10.

⁵³ Gregorius Nazianzenus, *Carmina historica* II 1, 15, PG 37, 1250-1251, por. tłum. T. Sinko, w: *Grzegorz Teolog*, s. 510-511.

⁵⁴ Gregorius Nazianzenus, *Carmina dogmatica* I 1, 32 (*Hymnus vespertinus*), PG 37, 512, por. tłum. T. Sinko, w: *Grzegorz Teolog*, s. 423.

⁵⁵ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 39, 12, PG 36, 348 lub SCh 358, 172, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 430.

wszystko, co składa się na ludzką naturę, w przeciwnym bowiem razie człowiek nie zostałby zbawiony. Występując przeciw herezji Apolinarego, który twierdził, że Jezus Chrystus nie przyjął duszy rozumnej, Grzegorz rozważa problem w świetle tajemnicy zbawienia: „To, co nie zostało przyjęte, nie zostało uleczone”⁵⁶, i gdyby Chrystus nie był „obdarzony rozumnym umysłem, w jaki sposób mógłby być człowiekiem?”⁵⁷. To właśnie nasz intelekt, nasz rozum potrzebował i potrzebuje relacji, spotkania z Bogiem w Chrystusie. Stając się człowiekiem, Chrystus stworzył nam możliwość, byśmy upodobnili się do Niego. Grzegorz zachęca: „Starajmy się być takimi jak Chrystus, ponieważ także Chrystus stał się podobny do nas; starajmy się stawać bogami przez Niego, skoro On za naszym pośrednictwem stał się człowiekiem. Wziął na siebie to, co najgorsze, by uczynić nam dar z tego, co najlepsze”⁵⁸.

Maryja, która dała Chrystusowi ludzką naturę, jest prawdziwą Matką Boga (*Theotókos*)⁵⁹, i ze względu na swe wzniosłe posłannictwo została „uprzednio oczyszczona”⁶⁰. Maryja ukazana jest chrześcijanom, zwłaszcza dziewicom, jako wzór oraz jako współpomocielka, do której powinniśmy się zwracać w potrzebach⁶¹.

Grzegorz przypomina nam, że jako ludzie powinniśmy być ze sobą solidarni. Píše on: „«Wszyscy jesteśmy jedno w Panu» (por. Rz 12, 5), bogaci i ubodzy, niewolnicy i wolni, zdrowi i chorzy; jedna jest też głowa, od której wszystko pochodzi – Jezus Chrystus. I podobnie jak to czynią członki jednego ciała, każdy niech się zajmuje każdym i wszyscy wszystkimi”. Następnie, w odniesieniu do chorych i osób przeżywających trudności, konkluduje: „Oto jedyne zbawienie dla naszego ciała i duszy: miłość względem nich”⁶². Grzegorz podkreśla, że człowiek powinien naśladować dobroć i miłość Boga, i dlatego zaleca: „Jeśli jesteś zdrowy i bogaty, ulżyj w potrzebach choremu i ubogiemu; jeśli nie upadłeś, wspomóż człowieka upadłego i cierpiącego; jeśli jesteś radosny, pociesz smutnego; jeśli dopisało ci szczęście, pomóż dotkniętemu nieszczęściem. Okaż Bogu wdzięczność, bo należysz do tych, którzy mogą świadczyć dobrodziejstwa, a nie do tych, którzy potrzebują dobrodziejstw. [...] Bądź bogaty nie tylko w dobra, ale również w litość; nie tylko w złoto, lecz również w cnotę, a jeszcze lepiej – jedynie w tę ostatnią. Przewyższaj sławą

⁵⁶ Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 32, SCh 208, 50, por. tłum. J. Stahr, POK 15, 138.

⁵⁷ Tamże 101, 34, SCh 208, 50, por. tłum. J. Stahr, POK 15, 50.

⁵⁸ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 1, 5, PG 35, 397 lub SCh 247, 78, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 56.

⁵⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 16, SCh 208, 42, por. tłum. J. Stahr, POK 15, 133.

⁶⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38, 13, PG 36, 325 lub SCh 358, 132, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 421.

⁶¹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 24, 11, PG 35, 1181 lub SCh 282, 60-64, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 266-267.

⁶² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 8, PG 35, 868AB, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 170.

swego bliźniego, okazując, że jesteś najlepszy ze wszystkich; okaż się Bogiem dla nieszczęśnika, naśladowując miłosierdzie Boga”⁶³.

Grzegorz poucza nas przede wszystkim o znaczeniu i konieczności modlitwy. Twierdzi on, że „trzeba wspominać Boga częściej, niż się oddycha”⁶⁴, ponieważ modlitwa jest spotkaniem pragnienia Boga z naszym pragnieniem. Pragnieniem Boga jest, byśmy Go pragnęli⁶⁵. Modląc się, powinniśmy kierować nasze serce ku Bogu i oddać się Mu jako ofiara, którą trzeba oczyścić i przemienić. Na modlitwie widzimy wszystko w świetle Chrystusa, pozwalamy, by opadły z nas nasze maski i oddajemy się całkowicie prawdzie i słuchaniu Boga, podtrzymując ogień miłości.

W jednej z poezji, będącej jednocześnie medytacją nad celem życia i pośrednio inwokacją do Boga, Grzegorz pisze: „Masz zadanie, duszo moja, / wielkie zadanie, jeśli chcesz. / Zbadaj poważnie samą siebie, / swoje życie, swoje przeznaczenie; / skąd przybywasz i gdzie powinnaś spocząć; / staraj się poznać, czy życiem jest to, czym żyjesz, / czy też istnieje coś więcej. / Masz zadanie, duszo moja, / dlatego oczyść swe życie: / rozważaj, proszę, o Bogu i Jego tajemnicach, / badaj, co było przed tym wszechświatem / i czym on jest dla ciebie, / skąd pochodzi i jakie jest jego przeznaczenie. / Oto twoje zadanie, / duszo moja, / dlatego oczyść swe życie”⁶⁶. Święty biskup nieustannie prosi Chrystusa o pomoc, by mógł powstać i podjąć drogę: „Rozczarowałem się, mój Chrystusie, / bo miałem o sobie zbyt wielkie wyobrażenie: / z wyżyn spadłem bardzo nisko. / Ale podnieś mnie teraz na nowo, ponieważ widzę, / że sam się oszukałem; / jeśli będę nadal zbyt ufał sobie, / natychmiast upadnę, a upadek będzie fatalny”⁶⁷.

Tak więc Grzegorz odczuwał potrzebę zbliżenia się do Boga, by przezwyciężyć zmęczenie własnym ja. Doświadczył wlotu duszy, żywotności wrażliwego ducha oraz niestałości przelotnego szczęścia. Wobec dramatu życia, nad którym ciążyła świadomość własnej słabości i nędzy, dla niego doświadczenie miłości Bożej było zawsze dominujące. Duszo, masz zadanie – mówi Grzegorz również do nas – zadanie znalezienia prawdziwego światła, prawdziwej wielkości twego życia. A życiem dla ciebie jest spotkanie z Bogiem, który pragnie, byśmy i my pragnęli.

⁶³ Tamże 14, 26, PG 35, 892BC, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 179.

⁶⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 27, 4, PG 36, 16, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 277.

⁶⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 40, 27, PG 36, 397 lub SCh 358, 260, por. tłum. *Mowy wybrane*, s. 451.

⁶⁶ Gregorius Nazianzenus, *Carmina historica* II 1, 78, PG 37, 1425-1426, por. tłum. T. Sinko, w: Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 552.

⁶⁷ Tamże II 1, 67, PG 37, 1408, por. tłum. T. Sinko, w: *Grzegorz Teolog*, s. 548.

XVI. ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY

[I]*

Drodzy Bracia i Siostry!

Podczas ostatnich katechez mówiłem o dwóch wielkich doktorach Kościoła z IV w. – o Bazylim i o Grzegorzu z Nazjanzu, biskupie w Kapadocji, w dzisiejszej Turcji. Dzisiaj dojdzie do nich trzeci, brat Bazylego, św. Grzegorz z Nyssy. Był on człowiekiem o naturze kontemplacyjnej, o wielkiej skłonności do refleksji, a jego żywa inteligencja była otwarta na kulturę epoki. Dzięki temu w dziejach chrześcijaństwa dał się poznać jako oryginalny i głęboki myśliciel.

Urodził się ok. 335 roku. O jego chrześcijańską formację zadbali w sposób szczególny brat Bazyli – nazywany przez niego „ojcem i mistrzem”⁶⁸, oraz siostra Makryna. Wykształcił się, wykazując szczególne zamiłowanie do filozofii i retoryki. Początkowo zajął się nauczaniem i się ożenił. Potem, podobnie jak jego brat i siostra, poświęcił się całkowicie życiu ascetycznemu. Po jakimś czasie został wybrany na biskupa Nyssy i okazał się gorliwym pasterzem, zaskarbiając sobie szacunek wspólnoty. Oskarżony przez wrogo nastawionych heretyków o malwersacje ekonomiczne, musiał na krótki czas opuścić stolicę biskupią, ale potem powrócił do niej triumfalnie⁶⁹ i nadal gorliwie bronił prawdziwej wiary.

Zwłaszcza po śmierci Bazylego, przejmując niejako jego spuściznę duchową, walczył o zwycięstwo prawowierności. Brał udział w różnych synodach. Starał się rozstrzygać spory między Kościołami. Czynnikiem uczestniczył w reorganizacji Kościoła, a jako „filar prawowierności” odegrał ważną rolę na Soborze Konstantynopolitańskim, który odbył się w 381 r. i sformułował twierdzenie o Bóstwie Ducha Świętego. Sprawował różne oficjalne urzędy, które mu powierzył cesarz Teodozjusz, wygłaszał ważne homilie i mowy pogrzebowe, napisał wiele dzieł teologicznych. W 394 r. uczestniczył jeszcze w synodzie, który odbywał się w Konstantynopolu. Nie znamy daty jego śmierci.

Grzegorz wypowiada się jasno na temat celu swoich badań, najwyższego celu, który ma na względzie w swej pracy jako teolog: nie marnować życia na próżne sprawy, lecz znajdować światło pozwalające rozeznaczyć to, co jest naprawdę pożyteczne⁷⁰. To najwyższe dobro znalazł w chrześcijaństwie, dzięki któremu możliwe jest „naśladowanie Boskiej natury”⁷¹. Wykorzystując swoją przenikliwą inteligencję oraz wielką wiedzę filozoficzną i teologiczną, bronił wiary chrześcijańskiej, przeciwstawiając się heretykom, zaprzeczającym boskości Syna i Ducha Świętego (jak Eunomiusz i macedonianie) lub kwestio-

* Św. Grzegorz z Nyssy [I] (29 VIII 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 171-174, przekład-przedruk z: *OsRomPol* 28 (2007) nr 10-11, 44-45.

⁶⁸ Por. Gregorius Nyssenus, *Epistula* 13, 4, SCh 363, 198.

⁶⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *Epistula* 6, SCh 363, 164-170.

⁷⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten hom.* 1, SCh 416, 106-146.

⁷¹ Por. Gregorius Nyssenus, *De professione christiana* 19, PG 46, 244C, tłum. J. Naumowicz, BOK 15, 49.

nującym doskonale człowieczeństwo Chrystusa (jak Apolinary). Komentował Pismo Święte, skupiając uwagę na stworzeniu człowieka. Stworzenie było dla niego głównym tematem. Dostrzegał w stworzeniu odzwierciedlenie Stwórcy i odnajdywał w tym drogę do Boga. Ale napisał również ważną książkę o życiu Mojżesza, ukazując go jako człowieka w drodze do Boga: wejście na górę Synaj staje się dla niego obrazem naszego wznoszenia się w ludzkim życiu do prawdziwego życia, wychodzenia na spotkanie z Bogiem. Wyjaśniał również modlitwę Pańską Ojczy nasz oraz Błogosławieństwa. W swojej *Wielkiej mowie katechetycznej*⁷² wyłożył podstawowe zasady teologiczne – nie dla teologii akademickiej zasklepionej w sobie, lecz aby dać katechistom pewien system odniesienia, który powinni mieć na względzie w swoim nauczaniu, jakby ramy, w których odbywa się pedagogiczny wykład wiary.

Ponadto Grzegorz znany jest ze swych nauk duchowych. Cała jego teologia nie była refleksją akademicką, lecz wyrazem życia duchowego, życia żywą wiarą. Jako wielki „ojciec mistyki” w różnych traktatach – jak *De professione christiana* oraz *De perfectione christiana* – ukazywał drogę, jaką chrześcijanie powinni iść, by osiągnąć prawdziwe życie, doskonałość. Pochwalał konsekrowane dziewictwo⁷³, a jako znakomity wzór ukazywał życie swej siostry Makryny, która zawsze była dla niego przewodnikiem i przykładem⁷⁴. Głosił wiele kazań i homilii, napisał też sporo listów. Mówiąc o stworzeniu człowieka, Grzegorz zwraca uwagę na to, że Bóg, „najwybitniejszy artysta, rzeźbi naszą naturę w taki sposób, by przystosować ją do sprawowania królewskiej władzy. Dzięki wyższości, jaką daje dusza, i poprzez samo ukształtowanie ciała sprawia On, że człowiek rzeczywiście staje się zdolny do sprawowania władzy królewskiej”⁷⁵. Widzimy jednak, że człowiek, zaplątany w sieć grzechu, często wykorzystuje stworzenie, nie wypełnia naprawdę władzy królewskiej. Dlatego też, by rzeczywiście stał się odpowiedzialny za stworzenia, musi być przeniknięty Bogiem i żyć w Jego świetle. Człowiek bowiem jest odzwierciedleniem pierwotnego piękna, którym jest Bóg: „Wszystko, co Bóg stworzył, było bardzo dobre” – pisze święty biskup. I dodaje: „Świadczy o tym opis stworzenia (por. Rdz 1, 31). Pośród wspaniałych dzieł był również człowiek, ozdobiony pięknem przewyższającym wszystkie piękne rzeczy. Cóż innego bowiem mogło być piękne, dorównujące temu, który był podobny do czystego i niezniszczalnego

⁷² Por. Gregorius Nyssenens, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 11-105 lub ed. R. Winling, SCh 453, Paris 2000, tłum. T. Sinko: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 57-136.

⁷³ Por. Gregorius Nyssenens, *De virginitate*, PG 46, 317-416 lub wyd. M. Aubineau, SCh 119, Paris 1966.

⁷⁴ Por. Gregorius Nyssenens, *Vita Macrinae*, PG 46, 960-1000 lub wyd. P. Maraval, SCh 178, Paris 1971, tłum. W. Kania, AnCra 3 (1971) 387-404 (Życie św. Makryny).

⁷⁵ Gregorius Nyssenens, *De hominis opificio* 4, PG 44, 136B, por. tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 39, 58.

piękna? [...] Jako odzwierciedlenie i obraz życia wiecznego był on naprawdę piękny, niezwykle piękny, na jego twarzy widniał jaśniejący znak życia⁷⁶.

Człowiek został wyróżniony przez Boga i postawiony ponad wszelkim stworzeniem: „To nie niebo zostało uczynione na obraz Boży, nie księżyc, nie słońce, nie piękno gwiazd ani żadna z rzeczy pojawiających się w stworzeniu. Jedynie ty (duszo ludzka) zostałaś uczyniona na obraz natury przewyższającej wszelki rozum, na podobieństwo niezniszczalnego piękna, jako odbicie prawdziwej boskości, siedziba życia w szczęśliwości, wizerunek prawdziwego światła, na które spoglądając, stajesz się tym, czym On jest, ponieważ promień twojej czystości przypomina o Tym, który jaśnieje w tobie. Żadna z istniejących rzeczy nie jest tak wielka, by można ją było przyrównać do twojej wielkości⁷⁷”. Zastanówmy się nad tą pochwałą człowieka. Zobaczmy również, jak bardzo człowiek został zniszczony przez grzech. I starajmy się powrócić do pierwotnej wielkości: tylko wówczas, gdy Bóg jest obecny, człowiek osiąga swoją prawdziwą wielkość.

Tak więc człowiek rozpoznaje w sobie odblask boskiego światła: oczyszczając swe serce, staje się on na nowo, jak był na początku, czystym obrazem Boga, wzorem Piękna⁷⁸. W ten sposób człowiek, oczyszczając się, może oglądać Boga, tak jak ludzie czystego serca (por. Mt 5, 8): „Jeśli prowadząc życie sumienne i uważne zmyjesz brudy zalegające twoje serce, zajaśnieje w tobie boskie piękno. [...] Patrząc na samego siebie, dostrzeżesz w sobie Tego, który jest pragnieniem twego serca, i będziesz szczęśliwy⁷⁹”. Tak więc zmycie nagromadzonych w naszym sercu brudów pozwala nam odnaleźć w sobie Boże światło.

Celem człowieka zatem jest kontemplacja Boga. Tylko dzięki niej może zaspokoić swoje pragnienia. By w jakiejś mierze osiągnąć to już w tym życiu, powinien on nieustannie dążyć do życia duchowego, do życia w dialogu z Bogiem. Innymi słowy – i to jest najważniejsza lekcja, jakiej udziela nam św. Grzegorz z Nyssy – pełna realizacja człowieka polega na świętości, na przeżywaniu życia jako spotkania z Bogiem, dzięki czemu staje się ono światłem również dla innych, dla świata.

II*

Drodzy Bracia i Siostry!

Chciałbym wam przedstawić niektóre aspekty nauczania św. Grzegorza z Nyssy, o którym mówiliśmy już w ubiegłą środę. Grzegorz z Nyssy ma przede wszystkim bardzo wzniosłą wizję godności człowieka. Celem człowieka –

⁷⁶ Gregorius Nyssenus, *In canticum canticorum hom.* 12, PG 44, 1020C.

⁷⁷ Tamże 2, PG 44, 805D.

⁷⁸ Por. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 6, SCh 453, 174, por. tłum. T. Sinko, s. 71.

⁷⁹ Gregorius Nyssenus, *De beatitudinibus* 6, PG 44, 1272AB, por. tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 34, 82.

* Św. Grzegorz z Nyssy [III] (5 IX 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 210-214, przekład-przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 10-11, 45-46.

mówi święty biskup – jest upodobnić się do Boga, a cel ten osiąga się przede wszystkim przez miłość, poznanie i praktykowanie cnót – „łśniących promieni, biegnących od natury boskiej”⁸⁰, poprzez nieustanny wysiłek, by zbliżyć się do dobra, niby biegacz, wyprężony do przodu. Grzegorz posługuje się tu wymownym obrazem, występującym już w Pawłowym Liście do Filipian: *épekteinómenos* (3, 13), czyli „wytężając się” ku temu, co jest większe, ku prawdzie i miłości. To obrazowe wyrażenie wskazuje na głęboką prawdę: doskonałości, o którą zabiegamy, nie osiąga się raz na zawsze. Doskonałość to bycie w drodze; to ciągła gotowość, by iść naprzód, ponieważ nigdy nie dochodzi do pełnego upodobnienia się do Boga. Jesteśmy zawsze w drodze⁸¹. Historia każdej duszy jest historią miłości za każdym razem zaspokojonej i jednocześnie otwartej na nowe horyzonty, ponieważ Bóg stale powiększa możliwości duszy, by uczynić ją zdolną do czynienia coraz większego dobra. Bóg, który złożył w nas ziarna dobra i od którego pochodzą wszelkie inicjatywy świętości, „rzeźbi bryłę [...]”. Szlifując i oczyszczając naszego ducha, kształtuje w nas Chrystusa⁸².

Grzegorz stara się uściślić: „Nie jest bowiem naszym dziełem ani też rezultatem ludzkich sił upodobnienie się do Bóstwa, lecz jest to owoc hojności Boga, który od samego początku udzielił naszej naturze łaski podobieństwa do Niego”⁸³. Tak więc „nie chodzi o to, by dusza dowiedziała się czegoś o Bogu, ale by miała w sobie Boga”⁸⁴. Zresztą – jak trafnie zauważa Grzegorz – „Bóstwo jest czystością, wyzwoleniem od namiętności i usunięciem wszelkiego zła: jeśli to wszystko dzieje się w tobie, Bóg rzeczywiście jest w tobie”⁸⁵.

Kiedy mamy w sobie Boga, kiedy człowiek kocha Boga, przez właściwą prawu miłości wzajemność pragnie on tego, czego pragnie Bóg⁸⁶, a więc współpracuje z Bogiem w kształtowaniu w sobie Bożego obrazu, tak że „nasze duchowe narodziny są wynikiem wolnego wyboru, a my jesteśmy w pewnym sensie rodzicami samych siebie, czyniąc siebie takimi, jakimi pragniemy być i z własnej woli upodabniając się do wybranego przez nas wzorca”⁸⁷. By wznieść się do Boga, człowiek musi się oczyścić: „Droga prowadząca naturę ludzką do nieba to oddalenie się od wszelkiego zła tego świata. [...] Stać się podobnym do Boga oznacza stać się sprawiedliwym, świętym i dobrym. [...] Jeśli więc – zgodnie ze słowami Eklezjastesa (5, 1) – «Bóg jest w niebie» i jeśli – zgodnie z tym, co mówi prorok – wy „jesteście blisko Boga” (por. Ps 73

⁸⁰ Por. Gregorius Nyssenens, *De beatitudinibus* 6, PG 44, 1272C, por. tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 34, 78.

⁸¹ Por. Gregorius Nyssenens, *In canticum canticorum hom.* 12, PG 44, 1025D.

⁸² Gregorius Nyssenens, *In Psalmos* 2, 11, PG 44, 544B.

⁸³ Gregorius Nyssenens, *De virginitate* 12, 2, SCh 119, 408-410.

⁸⁴ Gregorius Nyssenens, *De beatitudinibus* 6, PG 44, 1269C, por. tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 34, 77.

⁸⁵ Tamże, PG 44, 1272C, por. tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 34, 78.

⁸⁶ Por. Gregorius Nyssenens, *In canticum canticorum hom.* 9, PG 44, 956AC.

⁸⁷ Gregorius Nyssenens, *Vita Moysis* 2, 3, SCh 1bis, 108.

[72], 28), to oczywiście w konsekwencji powinniście być tam, gdzie znajduje się Bóg, skoro jesteście z Nim zjednoczeni. Skoro wam polecił, byście modłąc się, nazywali Boga Ojcem, mówi wam, że powinniście stawać się podobni do waszego Ojca niebieskiego przez życie godne Boga, jak poleca nam to Pan w sposób jeszcze wyraźniejszy w innym miejscu, mówiąc: «Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski» (Mt 5, 48)⁸⁸.

Na tej drodze duchowej wspinaczki Chrystus jest wzorem i mistrzem, ukazującym nam piękny obraz Boga⁸⁹. Każdy z nas, patrząc na Niego, staje się „malarzem własnego życia”, przy czym wykonawcą pracy jest wola, a cnoty barwami, którymi się posługuje⁹⁰. Jak zatem powinien postępować człowiek, skoro uważany jest za godnego imienia Chrystusowego? Grzegorz odpowiada: „[Powinien] zawsze badać w swym sercu myśli, słowa i czyny, by widzieć, czy są zwrócone ku Chrystusowi, czy też oddalają się od Niego⁹¹”. Ten aspekt jest ważny ze względu na wartość, jaką przypisuje się słowu „chrześcijanin”. Chrześcijanin to człowiek noszący imię Chrystusa, a więc powinien upodobnić się do Niego także swoim życiem. My chrześcijanie, przyjmując chrzest, bierzemy na siebie poważną odpowiedzialność.

Ale Chrystus – przypomina Grzegorz – jest obecny również w ubogich, dlatego nie powinni nigdy być znieważani: „Nie pogardzaj tymi, którzy są opuszczeni, jak gdyby z tego powodu nic nie znaczyli. Pomyśl o tym, kim są, a odkryjesz ich godność: ukazują nam oni Osobę Zbawiciela. I tak jest: ponieważ Pan w swojej dobroci użył im swojej Osoby, by przez nią pobudzić do litości ludzi o twardym sercu i nieprzyjaciół ubogich⁹²”. Powiedzieliśmy już, że Grzegorz mówi o wznoszeniu się – wznoszeniu się do Boga przez modlitwę, dzięki czystości serca; ale także o wznoszeniu się do Boga przez miłość bliźniego. Miłość to stopnie prowadzące do Boga. Dlatego też Grzegorz z Nyssy napomina żywo wszystkich swoich słuchaczy: „Bądź hojny dla tych braci, ofiar niedoli. Daj głodnemu to, co odbierasz swojemu brzuchowi⁹³”.

W sposób bardzo jasny Grzegorz przypomina, że wszyscy jesteśmy zależni od Boga, i dlatego stwierdza: „Nie myślcie, że wszystko do was należy! Musi być również część przeznaczona dla ubogich, przyjaciół Boga. Prawdą bowiem jest, że wszystko pochodzi od Boga, Ojca wszystkich, a my jesteśmy braćmi i należymy do tego samego rodu⁹⁴”. A zatem nalega dalej Grzegorz – chrześcijanin musi zastanowić się nad sobą: „Na co ci post i wstrzemięźliwość

⁸⁸ Gregorius Nyssenus, *De oratione Dominica* II 4, PG 44, 1145AC, por. tłum. W. Kania, *VoxP* 6 (1986) z. 11, 686.

⁸⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *De perfectione christiana* 49, PG 46, 272A, por. tłum. J. Naumowicz, *BOK* 15, 75.

⁹⁰ Por. tamże 50, PG 46, 272B, *BOK* 15, 75.

⁹¹ Tamże 83, PG 46, 284C, *BOK* 15, 86.

⁹² Gregorius Nyssenus, *De pauperibus amandis* I, PG 46, 460BC, por. tłum. T. Sinko, s. 170.

⁹³ Tamże, PG 46, 457C, por. tłum. T. Sinko, s. 169.

⁹⁴ Tamże, PG 46, 465B, por. tłum. T. Sinko, s. 174.

od pokarmów mięsnych, jeśli potem przez swoją niegodziwość jedynie kąsasz swego brata? Jaką korzyść odniesiesz przed Bogiem z tego, że nie spożywasz swego pokarmu, jeśli później, postępując niesprawiedliwie, wyrywasz z rąk ubogiemu to, co do niego należy?”⁹⁵.

Zakończymy te katechezy na temat trzech wielkich Ojców kapadockich, przypominając jeszcze jeden ważny aspekt doktryny duchowej Grzegorza z Nyssy, jakim jest modlitwa. By czynić postępy na drodze prowadzącej do doskonałości i przyjąć w sobie Boga, nosić w sobie Ducha Bożego, miłość Boga, człowiek powinien zwrócić się do Niego z ufnością na modlitwie: „Dzięki modlitwie możemy być blisko Boga. A kto jest z Bogiem, trzyma się z dala od nieprzyjaciela. Modlitwa jest umocnieniem i obroną czystości, hamuje złość, jest wyciszeniem i przewyciężeniem pychy. Modlitwa jest ochroną dziewictwa, ochroną wierności w małżeństwie, nadzieją dla czuwających, przynosi obfitość pól rolnikom, daje bezpieczeństwo żeglarzom”⁹⁶. Chrześcijanin modli się, czerpiąc zawsze natchnienie z modlitwy Pańskiej: „Jeśli więc pragniemy się modlić, by przyszło do nas Królestwo Boże, prosimy o to mocą słowa: bym został zachowany od zepsucia, bym został wyzwolony od śmierci, bym został uwolniony z okowów błędu; niech nigdy nie panuje nade mną śmierć, niech nigdy tyrania zła nie ma nad nami władzy, niech nie panuje nade mną nieprzyjaciel i nie uczyni mnie więźniem przez grzech, lecz niech przyjdzie do mnie Twoje Królestwo, by oddaliły się ode mnie lub – jeszcze lepiej – by unicestwiły się namiętności, które obecnie zawładnęły mną i więżą mnie w swej władzy”⁹⁷.

I tak po zakończeniu swego ziemskiego życia chrześcijanin będzie mógł zwrócić się spokojnie do Boga. Mówiąc o tym, św. Grzegorz ma na myśli śmierć swej siostry Makryny i pisze, że w chwili śmierci w taki sposób modliła się ona do Boga: „Ty, który masz na ziemi władzę odpuszczania grzechów, przebacz mi, «niech doznam ulgi» (Ps 39 [38], 14), bym znalazła się przed Twoim obliczem bez skazy w momencie, kiedy zostaną wyzuta z mojego ciała (por. Kol 2, 11), tak by mój duch, święty i nieskalany (por. Ef 5, 27), przyjęty został przez Twoje ręce «jak kadzidło przed Tobą» (por. Ps 141 [140], 2)”⁹⁸. Ta nauka św. Grzegorza pozostaje wciąż aktualna: trzeba nie tylko mówić o Bogu, ale nosić Boga w sobie. Czynimy to, gdy oddajemy się modlitwie i żyjemy miłując wszystkich naszych braci.

⁹⁵ Tamże, PG 46, 456A, por. tłum. T. Sinko, s. 167.

⁹⁶ Gregorius Nyssenens, *De oratione Dominica* I 1, PG 44, 1124AB, por. tłum. W. Kania, *VoxP* 6 (1986) t. 11, 675-676.

⁹⁷ Tamże III 4, PG 44, 1156D-1157A, por. tłum. W. Kania, *VoxP* 6 (1986) t. 11, 690-691.

⁹⁸ Gregorius Nyssenens, *Vita Macrinae* 24, Sch 178, 224, por. tłum. W. Kania, *AnCra* 3 (1971) 397.

XVII. ŚW. JAN CHRYZOSTOM [I]*

Drodzy bracia i siostry!

W tym roku przypada 1600. rocznica śmierci św. Jana Chryzostoma (407-2007). Możemy powiedzieć, że Jan z Antiochii, zwany Chryzostomem, czyli «Złotoustym» – ze względu na jego elokwencję – dziś nadal żyje dzięki swoim dziełom. Pewien anonimowy kopista napisał, że „przenikają one całą kulę ziemską, niczym przeszywające niebo błyskawice”. My także, jak wierni tamtej epoki, których wielokrotnie musiał opuszczać, udając się na wygnanie, mimo jego nieobecności możemy obcować z jego pismami. On sam sugerował to w jednym ze swoich listów pisanych na wygnaniu⁹⁹.

Urodził się ok. 349 r. w Antiochii Syryjskiej (dzisiaj Antakya w południowej Turcji). Tam pełnił posługę kapłańską przez mniej więcej jednaście lat, aż do 397 r., kiedy został mianowany biskupem Konstantynopola; urząd biskupi sprawował w stolicy cesarstwa do momentu wygnania w 403 r., po którym wkrótce, w 407 r., nastąpiło drugie. Dzisiaj ograniczymy się do omówienia antiocheńskiego okresu życia Chryzostoma.

Osierocony w dzieciństwie przez ojca, mieszkał z matką Antuzą, od której nauczył się wielkiej wrażliwości ludzkiej oraz głębokiej wiary chrześcijańskiej. Naukę w szkołach średnich i wyższych ukoronował kursami filozofii i retoryki; za mistrza miał Libaniasza, poganina, najsławniejszego w tamtych czasach retora. W jego szkole Jan stał się największym oratorem późnego okresu starożytności greckiej. Przyjął chrzest w 368 r. i został przygotowany do życia kościelnego przez biskupa Melecjusza, który w 371 r. ustanowił go lektorem. Fakt ten oznaczał oficjalne włączenie się Chryzostoma w kościelny *cursus*. Od 367 do 372 r. uczęszczał do *Asceterium* – swego rodzaju seminarium w Antiochii – razem z grupą młodzieńców, z których później niektórzy zostali biskupami; tam uczył się pod kierunkiem słynnego egzegety Diodora z Tarsu, który wdrożył Jana do egzegezy historycznoliterackiej, charakterystycznej dla tradycji antiocheńskiej.

Później przez cztery lata mieszkał pośród eremitów na pobliskiej górze Silpium. Przez kolejne dwa lata żył w odosobnieniu w grocie pod kierunkiem pewnego „starca”. W tym okresie poświęcił się całkowicie rozważaniu „praw Chrystusowych”, Ewangelii, a zwłaszcza Listów Pawła. Zapadł na zdrowiu, a ponieważ nie mógł leczyć się sam, był zmuszony do powrotu do wspólnoty chrześcijańskiej w Antiochii¹⁰⁰. Jak pisze biograf, Pan dopuścił chorobę we właściwym momencie, by pozwolić Janowi realizować swe prawdziwe powołanie.

* Św. Jan Chryzostom [I] (19 IX 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 327-331, przekład-przedruk z: *OsRomPol* 28 (2007) nr 12, 29-30.

⁹⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula ad Olimpiadem* 8, 45, SCh 13bis, 210.

¹⁰⁰ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5.

Istotnie, jak sam napisze, postawiony wobec alternatywy i wyboru między trudnościami łączącymi się z rządami w Kościele a spokojem życia monastycznego, wolałby tysiąc razy posługę pasterską¹⁰¹: do tego właśnie Chryzostom czuł się powołany. I oto następuje decydujący zwrot w historii jego powołania: staje się pasterzem dusz w pełnym wymiarze czasu! Bliski kontakt ze słowem Bożym, umacniany w latach życia pustelniczego, zaowocował w nim nieodpartym pragnieniem głoszenia Ewangelii, przekazywania innym tego, co sam otrzymał w latach poświęconych medytacji. W ten sposób ideał misyjny spowodował, że z wielkim zapalem oddał się pracy duszpasterskiej.

Między 378 a 379 r. powrócił do miasta. Po przyjęciu święceń diakonatu w 381 r. oraz święceń prezbiteratu w 386 r. stał się w kościołach swego miasta znanym kaznodzieją. W homiliach występował przeciw arianom, wspominał męczenników antiocheńskich oraz mówił o głównych świętach liturgicznych: było to wielkie nauczanie wiary w Chrystusa, również na przykładzie Jego świętych. Dla Jana r. 387 był „rokiem heroicznym”, rokiem tak zwanego „buntu posągów”. Lud porozbijał posągi cesarskie na znak protestu przeciw podwyżce podatków. W tamtych dniach Wielkiego Postu i obaw przed dotkliwymi karami cesarza wygłosił on 22 żarliwe, nawołujące do pokuty i nawrócenia *Homilie o posągach*¹⁰². Potem nastął czas spokojnej pracy duszpasterskiej (387-397).

Chryzostom zaliczany jest do najbardziej płodnych pisarzy pośród Ojców Kościoła: pozostało po nim 17 traktatów, ponad 700 autentycznych homilii, komentarze do Mateusza i Pawła (Listy do Rzymian, do Koryntian, do Efezjan i do Hebrajczyków) oraz 241 listów. Nie był teologiem spekulatywnym. Przekazywał jednak tradycyjną i pewną naukę Kościoła w epoce teologicznych kontrowersji, wywołanych zwłaszcza przez arianizm, to znaczy przez negację bóstwa Chrystusa. Dlatego jest wiarygodnym świadkiem rozwoju dogmatów w Kościele IV-V wieku. Jego teologia jest wybitnie pastoralna; nieustannie przejawia się w niej troska o spójność myśli wyrażonej słowem z konkretnym życiem. To w szczególności stanowi wątek przewodni wspinających katechez, którymi przygotowywał katechumenów do przyjęcia chrztu. Gdy zbliżał się do śmierci, napisał, że wartość człowieka zależy od „dokładnej znajomości prawdziwej nauki oraz od prawości życia”¹⁰³. Obydwie rzeczy – znajomość prawdy i prawości życia idą w parze: poznanie musi znaleźć wyraz w życiu. Każde jego wystąpienie miało zawsze na celu rozwijanie w wiernych zdolności myślenia, poprawnego rozumowania, by mogli pojąć i wprowadzić w życie moralne i duchowe wymagania wiary.

¹⁰¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* VI 7, Sch 272, 326-330, zob. tłum. W. Kania, BOK 1, 135-136.

¹⁰² Por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum de statu*, PG 49, 15-222.

¹⁰³ Joannes Chrysostomus, *Epistula ab exsilio* [jeden z ostatnich listów, którego nie wskazuje również wydawnictwo watykańskie].

Jan Chryzostom przez swoje pisma stara się wspomagać integralny rozwój osoby – w wymiarze fizycznym, intelektualnym i religijnym. Poszczególne fazy wzrostu porównywane są do różnych mórz olbrzymiego oceanu: „Pierwszym z tych mórz jest dzieciństwo”¹⁰⁴. Istotnie, „właśnie w tym wczesnym wieku ujawniają się skłonności do błędu i do cnoty”¹⁰⁵. Dlatego też prawo Boże powinno zostać od samego początku wyryte w duszy „jak na woskowej tabliczce”¹⁰⁶ – ten wiek jest rzeczywiście najważniejszy. Musimy pamiętać, że zasadniczą sprawą jest to, by rzeczywiście człowiek w tej pierwszej fazie życia otrzymał główne wskazania, które nadają mu właściwą perspektywę. Dlatego Chryzostom zaleca: „Już od najwcześniejszych lat wyposażcie dzieci w duchowy oręż i nauczcie je czynić ręką na czole znak krzyża”¹⁰⁷. Później przychodzi wiek dojrzewania i młodości: „Po dzieciństwie nadchodzi morze wieku dojrzewania, kiedy to wieją gwałtowne wichry, [...] ponieważ rośnie w nas [...] pożądanie”¹⁰⁸. Potem jest kolej na narzeczeństwo i małżeństwo: „Po wieku młodzieńczym nastaje wiek dojrzały, w którym dochodzą obowiązki rodzinne; jest to czas szukania żony”¹⁰⁹. Uwypukla cele małżeństwa i wzbogaca je – przypominając o cnocie umiarkowania – o sieć międzyosobowych relacji. I tak, dobrze przygotowanym małżonkom nie zagraża rozwód: wszystko odbywa się w radości, i można dzieci wychowywać do cnoty. Kiedy zaś rodzi się pierwsze dziecko, staje się ono „jakby pomostem; trójka staje się jednym ciałem, ponieważ dziecko łączy obie strony”¹¹⁰, a troje stanowi „rodzinę, mały Kościół”¹¹¹.

Chryzostom zazwyczaj głosił słowo podczas liturgii, będącej „miejscem”, w którym dzięki słowu i Eucharystii powstaje wspólnota. Wtedy to zgromadzenie jest wyrazem jednego Kościoła¹¹², to samo słowo jest skierowane w każdym miejscu do wszystkich¹¹³, a komunია eucharystyczna staje się skutecznym znakiem jedności¹¹⁴. Jego plan duszpasterski był osadzony w życiu Kościoła, w którym wierni świeccy wraz z chrztem otrzymują urząd kapłański, królewski i prorocki. Wiernemu świeckiemu mówi on: „Również ciebie

¹⁰⁴ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 81, 5, PG 58, 737, por. tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 23, 452.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 3, 1, PG 59, 38.

¹⁰⁷ Joannes Chrysostomus, *In Epistulam I ad Corinthios hom.* 12, 7, PG 61, 106.

¹⁰⁸ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 81, 5, PG 58, 737, por. *ŻMT* 23, 452.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Joannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Colossenses hom.* 12, 5, PG 61, 388.

¹¹¹ Joannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143.

¹¹² Por. Joannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Romanos hom.* 8, 7, PG 60, 463-464, zob. tłum. T. Sinko: *Św. Jan Chryzostom, Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1995, 133-135.

¹¹³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Epistulam I ad Corinthios hom.* 24, 2, PG 61, 200-201.

¹¹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 32, 7, PG 57, 386, zob. tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 18, 384.

chrzest czyni królem, kapłanem i prorokiem”¹¹⁵. Wynika z tego podstawowe zadanie misyjne, ponieważ w jakiejś mierze każdy jest odpowiedzialny za zbawienie innych: „Stanowi to zasadę naszego życia społecznego [...] nie interesować się tylko sobą samym”¹¹⁶. Wszystko rozgrywa się między dwoma biegunami: wielkim Kościołem i „małym Kościołem”, rodziną, które są ze sobą wzajemnie powiązane.

Jak możecie zobaczyć, drodzy bracia i siostry, ta nauka Chryzostoma o autentycznie chrześcijańskiej obecności wiernych świeckich w rodzinie i społeczeństwie również dziś jest bardzo aktualna. Prośmy Pana, by uczynił nas otwartymi na nauczanie tego wielkiego mistrza wiary.

[II]*

Drodzy bracia i siostry!

Kontynuujemy dzisiaj nasze rozważania o św. Janie Chryzostomie. Po okresie antiocheńskim został mianowany w 397 r. biskupem Konstantynopola, stolicy cesarstwa wschodniorzymskiego. Od samego początku Jan zamierzał zreformować swój Kościół: surowość pałacu biskupiego powinna być przykładem dla wszystkich – dla duchowieństwa, wdów, mnichów, ludzi należących do dworu oraz bogatych. Niestety, wielu z nich, dotkniętych jego sądami, oddaliło się od niego. Ze względu na troskę o ubogich Jan został nazwany również „Jałmużnikiem”. Jako sumienny zarządca zdołał w istocie powołać do istnienia bardzo cenione instytucje charytatywne. Jego przedsiębiorczość w wielu dziedzinach sprawiła, że dla niektórych stał się niebezpiecznym rywalem. Jednakże on – jako prawdziwy pasterz – traktował wszystkich serdecznie i po ojcowsku. W szczególności zawsze z delikatnością odnosił się do kobiet; otaczał specjalną troską małżeństwa i rodziny. Zachęcał wiernych do uczestnictwa w życiu liturgicznym, które dzięki jego wyjątkowej kreatywności stało się wspaniałe i atrakcyjne.

Pomimo dobrego serca nie miał spokojnego życia. Jako pasterz stolicy imperium często był wciągany w sprawy oraz intrygi polityczne, w związku z tym, że utrzymywał stałe kontakty z władzami i instytucjami świeckimi. Gdy zaś chodzi o działalność kościelną, po złożeniu z urzędu w Azji w 401 r. sześciu niegodnie wybranych biskupów został oskarżony o przekroczenie granic własnej jurysdykcji, przez co stał się celem licznych zarzutów. Innym pretekstem do wystąpień przeciw niemu była obecność kilku mnichów egipskich, ekskomunikowanych przez patriarchę Teofila z Aleksandrii, którzy znaleźli schronienie w Konstantynopolu. Żywy spór wywołały również słowa krytyki skierowane

¹¹⁵ Joannes Chrysostomus, *In Epistulam II ad Corinthios hom.* 3, 5, PG 61, 412.

¹¹⁶ Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 9, 2, PG 53, 77.

* Św. Jan Chryzostom [II] (19 IX 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 366-370, przekład-przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 12, 30-32.

przez Chryzostoma pod adresem cesarzowej Eudoksji i jej dam dworu, które w odpowiedzi zarzuciły mu niewiarygodność i obrzuciły zniewagami. W ten sposób doszło do pozbawienia go urzędu podczas synodu zwołanego przez wspomnianego patriarchę Teofila w 403 r. i w konsekwencji skazania na pierwsze krótkie wygnanie. Gdy wrócił, wrogość w stosunku do niego, jaką wywołał protest przeciw uroczystościom na cześć cesarzowej – które biskup uważał za pogańskie, zbyt kowne święta – oraz wypędzenie prezbiterów, którzy udzielali chrztów podczas Wigilii paschalnej w 404 r., doprowadziły do rozpoczęcia prześladowań Chryzostoma oraz jego zwolenników, zwanych „joannitami”.

Wówczas Jan o tym, co się zdarzyło, doniósł w liście do biskupa Rzymu Innocentego I. Ale było już za późno. W 406 r. ponownie musiał udać się na wygnanie, tym razem do Kukuzy w Armenii. Papież był przekonany o jego niewinności, ale nie miał możliwości pospieszyć mu z pomocą. Nie mógł się odbyć Sobór, którego pragnął Rzym, aby pojednać obie części cesarstwa oraz ich Kościoły. Wiążące się z wielkimi trudami przeniesienie z Kukuzy do Pityontu, do którego nigdy nie dotarł, miało uniemożliwić wiernym składanie mu wizyt i złamać opór wyczerpanego wygnańca: skazanie na wygnanie równało się skazaniu na śmierć! Wzruszające są liczne listy z wygnania, które są wyrazem pasterskiej troski Jana, jak również współczucia i ubolewania z powodu prześladowań jego zwolenników. Marsz ku śmierci zatrzymał się w Comana Pontica. Tutaj umierający Jan został zanieiony do kaplicy św. Bazyliskusa męczennika, gdzie oddał ducha Bogu i został pogrzebany jako męczennik obok męczennika¹¹⁷. Było to 14 września 407 r., w święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Do jego rehabilitacji doszło w 438 r., za panowania Teodozjusza II. Relikwie świętego biskupa, złożone w kościele Apostołów w Konstantynopolu, zostały później w 1204 r. przeniesione do Rzymu, do pierwotnej bazyliki konstantyńskiej, a teraz znajdują się w kaplicy Chóru Kanoników w Bazylice św. Piotra. 24 sierpnia 2004 r. znaczna ich część została podarowana przez Papieża Jana Pawła II Patriarsze Konstantynopola Bartłomiejowi I¹¹⁸. Wspomnienie liturgiczne świętego obchodzone jest 13 września. Bł. Jan XXIII ogłosił go patronem Soboru Watykańskiego II.

O Janie Chryzostomie powiedziano, że gdy zasiadł na tronie Nowego Rzymu, czyli Konstantynopola, Bóg sprawił, że dostrzegano w nim drugiego Pawła, doktora wszechświata. W rzeczywistości Chryzostoma cechowała zasadnicza jedność myśli i działania, zarówno w Antiochii, jak i w Konstantynopolu. Zmieniały się jedynie funkcja i sytuacje. W komentarzu do Księgi Rodzaju, mówiąc o ośmiu dziełach dokonanych przez Boga w ciągu kolejnych sześciu dni, Chryzostom pragnie poprowadzić wiernych od stworzenia do Stwórcy: „Bardzo dobrze jest – mówi – poznać, czym jest stworzenie

¹¹⁷ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 11, 155, SCh 341, 230.

¹¹⁸ Por. S. Longosz, *Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 859-865.

i czym jest Stwórca”. Ukazuje nam piękno stworzenia oraz Boga przejawiającego się w Jego stworzeniu, które przez to staje się jakby „schodami” prowadzącymi do Boga, do Jego poznania. Ale do tego pierwszego obrazu dochodzi drugi: ten Bóg Stwórca jest również Bogiem zniżającym się ku człowiekowi (*synkatabasis*). My jesteśmy słabi we „wznoszeniu się”, nasze oczy są słabe. Dlatego Bóg staje się Bogiem łaskawym, posyła upadłemu i wyobcowanemu człowiekowi list, Pismo Święte, tak że stworzenie i Pismo Święte uzupełniają się. W świetle Pisma, listu przekazanego nam przez Boga, możemy odczytać stworzenie. Bóg nazwany jest „czułym ojcem” (*philostorgios*), lekarzem dusz¹¹⁹, matką¹²⁰ i serdecznym przyjacielem¹²¹. A do tego drugiego obrazu – najpierw stworzenie jako „schody” prowadzące ku Bogu, a potem zniżenie się Boga przez przekazany nam list, Pismo Święte – dochodzi trzeci. Bóg nie tylko przekazuje nam list: ostatecznie On sam zstępuje, wciela się, staje się naprawdę „Bogiem z nami”, naszym bratem aż po śmierć krzyżową. Do tych trzech obrazów – Bóg jest widzialny w stworzeniu, Bóg przekazuje nam swój list, Bóg zstępuje i staje się jednym z nas – dochodzi na koniec czwarty. W życiu i działaniu chrześcijanina zasadą witalną i dynamiczną jest Duch Święty (*Pneuma*), przemieniający rzeczywistość świata. Bóg wkracza w nasze życie przez Ducha Świętego i przemienia nas poczynając od głębi naszego serca.

Na tej podstawie, właśnie w Konstantynopolu, Jan w swoim dalszym komentarzu do Dziejów Apostolskich proponuje model pierwotnego Kościoła (Dz 4, 32-37) jako wzór dla społeczeństwa, tworząc tym samym „utopię” społeczną (niemal „idealne miasto”). Chodziło bowiem o to, by miastu dać duszę i chrześcijańskie oblicze. Innymi słowy, Chryzostom zrozumiał, że nie wystarczy dawać jałmużnę, pomagać biednym od czasu do czasu, ale trzeba stworzyć nową strukturę, nowy model społeczeństwa – model oparty na Nowym Testamencie. W rodzącym się Kościele widoczna jest nowa społeczność. Tak więc Jan Chryzostom staje się rzeczywiście jednym z wielkich ojców społecznej nauki Kościoła: dawną ideę greckiej *polis* należy zastąpić nową ideą miasta zbudowanego na wierze chrześcijańskiej. W myśl nauki Pawła (por. 1Kor 8, 11) Chryzostom wskazywał na prymat pojedynczego chrześcijanina, osoby jako takiej, również niewolnika i ubogiego. W ten sposób jego projekt koryguje tradycyjną grecką wizję *polis* – miasta, w którym szerokie kręgi ludności pozbawione były praw obywatelskich, podczas gdy w chrześcijańskim mieście wszyscy są braćmi i siostrami, posiadającymi równe prawa. Prymat osoby jest również konsekwencją faktu, że to właśnie ona jest rzeczywistym punktem wyjścia dla budowanego miasta, natomiast w greckiej *polis* ojczyznę stawiano ponad pojedynczym człowiekiem, który był całkowicie podporządkowany całemu miastu. Tak więc Chryzostom zapoczątkowuje wizję społec-

¹¹⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 40, 3, PG 53, 372.

¹²⁰ Por. tamże.

¹²¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De providentia Dei* 8, 11-12, Sch 79, 140.

czeństwa budowanego na fundamentach chrześcijańskiego sumienia. Mówi nam on, że nasza *polis* jest inna, „nasza bowiem ojczyzna jest w niebie” (Flp 3, 20), a ta nasza ojczyzna również tu na ziemi czyni nas wszystkich równymi, braćmi i siostrami, i zobowiązuje do solidarności.

Pod koniec swego życia, gdy przebywał na wygnaniu na rubieżach Armenii, w „najbardziej odizolowanym zakątku świata”, nawiązując do swojego pierwszego przepowiadania w r. 386, podjął na nowo drogi mu temat realizowanego przez Boga zamysłu względem ludzkości: jest to plan „niewysłowiony i niepojęty”, ale niewątpliwie realizowany przez Niego z miłością¹²². Tego jesteśmy pewni. Nawet jeżeli nie potrafimy zrozumieć do końca poszczególnych faktów historii osobistej i zbiorowej, wiemy, że Boży plan inspirowany jest zawsze Jego miłością. Tak więc, pomimo swoich cierpień, Chryzostom potwierdzał odkrytą prawdę, że Bóg kocha każdego z nas miłością nieskończoną i dlatego pragnie zbawienia wszystkich ludzi. Ze swojej strony święty biskup przez całe życie ofiarnie współpracował w tym dziele zbawienia, nie szczędząc sił. Za ostateczny cel swego życia uważał bowiem chwałę Bożą, którą – w chwili śmierci – pozostawił jako swój testament: „Chwała Bogu za wszystko!”¹²³.

XVIII. ŚW. CYRYL ALEKSANDRYJSKI*

Drodzy bracia i siostry!

Również dzisiaj w naszej wędrówce śladami Ojców Kościoła napotykamy wielką postać – św. Cyryla Aleksandryjskiego. Zaangażowany w kontrowersję chrystologiczną, która doprowadziła do zwołania Soboru Efeckiego w 431 r., ostatni wybitny przedstawiciel tradycji aleksandryjskiej, Cyryl został później na greckim Wschodzie nazywany „stróżem dokładności” – co należy rozumieć w sensie stróża prawdy wiary – a nawet „pieczęcią Ojców”. Te bardzo stare określenia trafnie ujmują to, co charakteryzowało Cyryla – stałe odnoszenie się biskupa aleksandryjskiego do pisarzy kościelnych, którzy go poprzedzili (pośród nich zwłaszcza do Atanazego), aby ukazać ciągłość swojej teologii z tradycją. Świadomie i otwarcie włącza się on w tradycję Kościoła, w której widzi gwarancję ciągłości z apostołami i samym Chrystusem. Cyrylowi, czczonemu jako święty zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, został nadany tytuł doktora Kościoła w 1882 r. przez papieża Leona XIII, który obdarzył tym samym tytułem również innego przedstawiciela patrystyki greckiej – św. Cyryla Jerozolimskiego. Fakt ten świadczy o zainteresowaniu wschodnimi tradycjami chrześcijańskimi i zamiłowaniu do nich tego papieża, który później nadał tytuł doktora Kościoła również

¹²² Por. tamże 2, 6, SCh 79, 62.

¹²³ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 11, 140, SCh 341, 226.

* Św. Cyryl Aleksandryjski (3 X 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 403-406, przekład-przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 12, 32-33.

św. Janowi Damasceńskiemu, potwierdzając w ten sposób, że zarówno tradycja wschodnia, jak i zachodnia wyraża naukę jedyne Kościoła Chrystusowego.

Skąpe są wiadomości o życiu Cyryla przed jego wyborem na ważną stolicę w Aleksandrii. Był bratankiem Teofila, który od 385 r. był zdecydowanym i cieszącym się prestiżem rządcą diecezji aleksandryjskiej. Urodził się prawdopodobnie w tej metropolii egipskiej między 370 a 380 r. Dosyć szybko skierowano go do posługi w Kościele, otrzymał staranne wykształcenie, zarówno ogólne, jak i teologiczne. W r. 403 był w Konstantynopolu razem ze swoim wpływowym stryjem i uczestniczył w tzw. synodzie „Pod Dębem”, który złożył z urzędu miejscowego biskupa Jana (nazwanego później Chryzostomem – Złotoustym), i tym samym przypieczętował tryumf stolicy aleksandryjskiej nad tradycyjnie rywalizującą z nią stolicą konstantynopolitańską, siedzibą cesarza. Po śmierci stryja Teofila młody jeszcze Cyryl został w 412 r. wybrany na biskupa wpływowego Kościoła aleksandryjskiego. Kierował nim z wielką energią przez trzydzieści dwa lata, zabiegając o utrzymanie jego prymatu na całym Wschodzie, również na mocy tradycyjnie głębokich więzi z Rzymem.

Po dwóch lub trzech latach, w 417 lub 418 r., biskup Aleksandrii wykazał się realizmem i przywrócił jedność z Konstantynopolem, zerwaną w 406 r. po zdjęciu z urzędu Chryzostoma. Jednakże dawne napięcie w stosunkach ze stolicą konstantynopolitańską odnowiło się dziesięć lat później, gdy w 428 r. został tam wybrany na biskupa Nestoriusz, wpływowy i surowy mnich o formacji antiocheńskiej. Nowy biskup Konstantynopola zaczął bowiem szybko wzbudzać sprzeciw, ponieważ w swoim przepowiadaniu nadawał Maryi tytuł „Matka Chrystusa” (*Christotókos*) zamiast – bardzo już rozpowszechnionego w ludowej pobożności – tytułu „Matka Boga” (*Theotókos*). Biskup Nestoriusz wybrał ten tytuł, ponieważ opowiadał się za chrystologią typu antiocheńskiego, która chcąc ocalić wagę człowieczeństwa Chrystusa, oddzielała je od bóstwa. W konsekwencji jedność Boga i człowieka w Chrystusie nie była już prawdziwa i naturalnie nie można już było mówić o „Matce Bożej”.

Reakcja Cyryla – wówczas najważniejszego przedstawiciela chrystologii aleksandryjskiej, która mocno podkreślała jedność osoby Chrystusa – była niemal natychmiastowa, i – począwszy od 429 r. – przejawiała się we wszystkich możliwych formach, również w postaci kilku listów do Nestoriusza. W drugim liście¹²⁴, z lutego 430 r., znajdujemy jasne stwierdzenie, że pasterze mają obowiązek chronić wiarę ludu Bożego. Takim właśnie kierował się kryterium, aktualnym zresztą również i dzisiaj: wiara ludu Bożego jest wyrazem tradycji, jest rękojmnią zdrowej nauki. Tak oto pisał do Nestoriusza: „Trzeba przedstawiać ludowi naukę i interpretację wiary w sposób najbardziej poprawny oraz pamiętać, że kto gorszy choć jednego z najmniejszych, którzy wierzą w Chrystusa, doczeka się dotkliwej kary”¹²⁵.

¹²⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula ad Nestorium*, PG 77, 44-49, tłum. A. Baron – T. Wnętrzak, *ŻMT* 24, 109-119.

¹²⁵ Tamże.

W tym samym liście do Nestoriusza – liście, którego treść została później, w 451 r., przyjęta przez Sobór Chalcedoński, czwarty powszechny – Cyryl przedstawia jasno swoją wiarę chrystologiczną: „Twierdzimy zatem, że odrębne są natury, które złączyły się w prawdziwej jedności, ale obie tworzyły jednego Chrystusa i Syna, nie dlatego, by jedność wyeliminowała odrębność natur, ale raczej dlatego, że bóstwo i człowieczeństwo, złączone w niewyraźnej i niewysłowionej jedności, dały nam jednego Pana i Chrystusa oraz Syna”¹²⁶. I to jest ważne: rzeczywiście prawdziwe człowieczeństwo i prawdziwe bóstwo łączą się w jednej Osobie, naszym Panu Jezusie Chrystusie. Dlatego – mówi dalej biskup Aleksandrii – „wyznawać będziemy jednego Chrystusa i Pana, ale nie w sensie, że adorujemy człowieka razem z Logosem, by słowem «razem» nie sugerować ich odrębności, lecz w sensie, że adorujemy jednego i tego samego, ponieważ w odniesieniu do Logosu ciało nie jest czymś obcym, On bowiem zasiada z nim również przy Ojcu, nie tak jakby siedziało dwóch synów, lecz jeden złączony ze swoim ciałem”¹²⁷.

W krótkim czasie, również dzięki przymierzom, które przezornie pozawierał, biskup Aleksandrii doprowadził do tego, że Nestoriusz został potępiony przez stolicę rzymską dwunastoma anatematyzmami, przez niego samego ułożonymi, i ostatecznie przez trzeci Sobór powszechny, który zebrał się w Efezie w 431 r. Zgromadzenie, którego przebieg był burzliwy i obfitował w zmienne wydarzenia, zakończyło się pierwszym wielkim zwycięstwem pobożności maryjnej oraz wygnaniem biskupa konstantynopolitańskiego, który nie chciał przyznać Dziewicy tytułu „Matka Boga” z powodu błędnej chrystologii, wprowadzającej podział w samym Chrystusie. Po zwycięstwie nad rywalem i jego doktryną Cyryl potrafił jednak – i to już w 433 r. – wypracować kompromisową i umożliwiającą pojednanie z antiocheńczykami formułę teologiczną. To również jest wymowne: z jednej strony zależało mu na jasności nauki wiary, z drugiej strony natomiast niestrudzenie dążył do jedności i pojednania. W kolejnych latach poświęcił się całkowicie obronie i wyjaśnianiu swojego stanowiska teologicznego, i tak było aż do śmierci 27 czerwca 444 roku.

Pisma Cyryla, bardzo liczne i szeroko rozpowszechnione również w przekładach na łacinę i języki orientalne już za jego życia – co świadczy o powodzeniu, jakim się cieszyły – odegrały w dziejach chrześcijaństwa pierwszorzędną rolę. Ważne są jego komentarze do licznych ksiąg starotestamentalnych i Nowego Testamentu, w tym do całego Pięcioksięgu, Izajasza, Psalmów oraz Ewangelii Jana i Łukasza. Istotne znaczenie mają również jego liczne dzieła doktrynalne, w których często broni wiary trynitarniej, sprzeciwiając się tezom ariańskim oraz tezom Nestoriusza. Nauczanie Cyryla oparte jest na tradycji kościelnej, a zwłaszcza – jak już wspomniałem – na pismach Atanazego, jego wielkiego poprzednika na stolicy aleksandryjskiej. Pośród pism Cyryla

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże.

trzeba na koniec wymienić księgi *Przeciw Julianowi*¹²⁸, stanowiące ostatnią wielką odpowiedź na polemiki antychrześcijańskie, podyktowaną przez biskupa Aleksandrii prawdopodobnie w ostatnich latach jego życia, a będącą reakcją na dzieło *Przeciwko Galilejczykom*¹²⁹, napisane wiele lat wcześniej, w 363 r., przez cesarza nazwanego Apostatą, ze względu na wyrzeczenie się chrześcijaństwa, w którym został wychowany.

Wiara chrześcijańska to nade wszystko spotkanie z Jezusem, „z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę”¹³⁰. Św. Cyryl Aleksandryjski był nieustrudzonym i niezłomnym świadkiem Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa Bożego. Podkreślał przede wszystkim Jego jedność, jak powtarza w 433 r. w pierwszym liście do biskupa Sukcensjusza: „Jeden jest Syn, jeden jest Pan Jezus Chrystus, zarówno przed wcieleniem, jak i po wcieleniu. Nie było bowiem jednego Syna, Logosa, zrodzonego z Ojca, oraz drugiego, zrodzonego z Najświętszej Dziewicy; wierzymy bowiem, że właśnie Ten, który jest przedwieczny, narodził się również według ciała z niewiasty”¹³¹. Stwierdzenie to poza swoim sensem doktrynalnym ukazuje, że wiara w Jezusa, Logosa zrodzonego z Ojca, jest mocno zakorzeniona w dziejach, ponieważ – jak twierdzi Cyryl – ten sam Jezus przyszedł w czasie, rodząc się z Maryi, *Theotókos*, i zgodnie ze swoją obietnicą pozostanie z nami na zawsze. I to jest ważne: Bóg jest odwieczny, narodził się z niewiasty i jest z nami na co dzień. Z tą ufnością żyjemy, z tą ufnością odnajdujemy drogę naszego życia.

XIX. ŚW. HILARY Z POITIERS*

Drodzy bracia i siostry!

Dzisiaj chciałbym mówić o wielkim Ojcu Kościoła zachodniego – o św. Hilarym z Poitiers, jednym z wielkich biskupów IV w. Przecistawiając się arianom, którzy uważali, że Syn Boży Jezus jest stworzeniem – choć wybitnym, ale tylko stworzeniem – Hilary poświęcił całe swoje życie obronie wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Boga jak Ojciec, który zrodził Go przed wiekami.

Nie dysponujemy pewnymi wiadomościami na temat większej części życia Hilarego. Starożytne źródła podają, że urodził się w Poitiers, prawdopodobnie ok. 310 r. Pochodził z zamożnej rodziny, otrzymał solidne wykształcenie humanistyczne, co przejawia się w jego pismach. Nie wydaje się, by wzrastał

¹²⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* (zachowane częściowo), PG 76, 509-1064.

¹²⁹ Por. Julianus Imperator, *Contra Galilaeos*, ed. C.J. Neumann: *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt fragmenta*, Leipzig 1880.

¹³⁰ Benedictus XVI, *Litterae encyclicae „Deus caritas est”* 1, *Insegnamenti* 1 (2005) 1051, tłum. wyd. „Znak”, Kraków 2006, 7.

¹³¹ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula (45) I ad episcopum Succensum*, PG 77, 229D.

* Św. Hilary z Poitiers (10 X 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 432-436, przekład-przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 12, 34-35.

w środowisku chrześcijańskim. On sam opowiada nam o drodze poszukiwania prawdy, która powoli doprowadziła go do uznania Boga Stwórcy oraz Boga wcielonego, który umarł, by dać nam życie wieczne. Został ochrzczony ok. 345 r., a ok. 353-354 r. wybrano go na biskupa rodzinnego miasta. W następnych latach Hilary napisał swoje pierwsze dzieło – *Komentarz do Ewangelii Mateusza*¹³². Jest to najstarszy komentarz do tej Ewangelii w języku łacińskim, jaki zachował się do naszych czasów. W 356 r. Hilary jako biskup uczestniczył w synodzie w Béziers, na południu Francji – w „synodzie fałszywych apostołów”, jak sam go nazwał, ponieważ zgromadzenie zostało zdominowane przez biskupów sprzyjających arianom, negujących bóstwo Jezusa Chrystusa. Owi „fałszywi apostołowie” domagali się od cesarza Konstancjusza, by skazał na wygnanie biskupa Poitiers. I tak Hilary został zmuszony do opuszczenia Galii latem 356 roku.

Przebywając na wygnaniu we Frygii, w obecnej Turcji, Hilary miał do czynienia ze środowiskiem religijnym całkowicie zdominowanym przez arianizm. Również tam pasterska troska skłoniła go do usilnej pracy nad przywróceniem jedności Kościoła w oparciu o prawdziwą wiarę określoną przez Sobór Nicejski. Z myślą o tym rozpoczął pisanie swego najważniejszego i najbardziej znanego dzieła dogmatycznego: *De Trinitate (O Trójcy Świętej)*¹³³. Przedstawia w nim własną drogę do poznania Boga i stara się wykazać, że Pismo Święte wyraźnie świadczy o bóstwie Syna i Jego równości z Ojcem, nie tylko Nowy Testament, ale również wiele kart Starego Testamentu, w którym już pojawia się tajemnica Chrystusa. W polemice z arianami kładzie nacisk na prawdziwość określeń Ojca i Syna i rozwija całą swoją teologię trynitarną, biorąc za punkt wyjścia daną nam przez samego Pana formułę chrztu: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”.

Ojciec i Syn mają tę samą naturę. Jeśli niektóre fragmenty Nowego Testamentu mogłyby skłaniać do myślenia, że Syn jest niższy od Ojca, Hilary wskazuje konkretne zasady, pozwalające uniknąć błędnych interpretacji: niektóre teksty Pisma Świętego mówią o Jezusie jako Bogu, inne natomiast podkreślają Jego człowieczeństwo. Jedne mówiąc o Nim nawiązują do Jego preegzystencji u Ojca, inne zwracają uwagę na uniżenie (*kenosis*), Jego znizenie się do śmierci; jeszcze inne kontemplują Go w chwale zmartwychwstania. W latach swego wygnania Hilary napisał również *Księgę Synodów*¹³⁴, w której dla swoich współbraci, biskupów Galii, przytacza i komentuje formuły wyznania wiary oraz inne dokumenty synodów, które zbierały się na Wschodzie około połowy IV wieku. Przecistawiając się zawsze stanowczo radykalnym arianom, św. Hilary przejawia pojednawczego ducha wobec tych, którzy godzili się wyznać,

¹³² Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Evangelium Matthaei*, PL 9, 917-1076 lub SCH 254 I 258, tłum. E. Stanula, PSP 63, Warszawa 2002, 41-200.

¹³³ Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, PL 10, 25-472 lub SCH 443, 448 I 462 lub CCL 62-62A, tłum. E. Stanula, PSP 64, Warszawa 2005.

¹³⁴ Por. Hilarius Pictaviensis, *De synodis*, PL 10, 479-546.

że Syn jest podobny do Ojca co do istoty, oczywiście starając się prowadzić ich do pełni wiary, zgodnie z którą jest to nie tylko podobieństwo, ale prawdziwa równość Ojca i Syna w bóstwie. Również i to wydaje mi się charakterystyczne: duch pojednawczy, starający się zrozumieć tych, którzy jeszcze nie pojęli, i z wielką mądrością teologiczną pomagać im dojść do pełni wiary w prawdziwe bóstwo Pana Jezusa Chrystusa.

W 360 lub 361 r. Hilary mógł wreszcie wrócić z wygnania do ojczyzny. Natychmiast podjął działalność pasterską w swoim Kościele, a wpływ jego nauczania faktycznie rozszerzył się znacznie poza jego granice. Synod, który odbył się w Paryżu w 360 lub 361 r., powrócił do tematyki Soboru Nicejskiego. Niektórzy autorzy starożytni uważają, że ten nawrót antyarianizmu w łonie episkopatu Galii był w znacznej mierze spowodowany zdecydowaniem i łagodnością biskupa Poitiers. Na tym właśnie polegał jego dar: łączenie niezłomnej wiary i łagodności w stosunkach z ludźmi. W ostatnich latach życia napisał jeszcze Traktaty o Psalmach¹³⁵ – komentarz do pięćdziesięciu ośmiu Psalmów, interpretowanych zgodnie z zasadą przedstawioną we wstępie do dzieła: „Nie ulega wątpliwości, że wszystko, co mówi się w Psalmach, trzeba rozumieć zgodnie z ewangelicznym orędziem; niezależnie od tego, jakim głosem przemawiał duch profetyczny, wszystko w każdym razie wiąże się z wiedzą o przyjściu Pana naszego Jezusa Chrystusa, wcieleniu, męce i królestwie oraz chwale i mocy naszego zmartwychwstania”¹³⁶. Według niego we wszystkich Psalmach jest dostrzegalna tajemnica Chrystusa oraz Jego Ciała, którym jest Kościół. Przy różnych okazjach Hilary spotykał się ze św. Marcinem; właśnie w pobliżu Poitiers przyszedł biskup Tours założył istniejący do dziś klasztor. Hilary zmarł w 367 roku. Jego wspomnienie liturgiczne jest obchodzone 13 stycznia. W r. 1851 bł. Pius IX ogłosił go doktorem Kościoła¹³⁷.

Przedstawiając w skrócie istotne elementy nauki Hilarego, chciałbym powiedzieć, że punktem wyjścia jego refleksji teologicznej jest wiara chrzcielna. W *De Trinitate* Hilary pisze: Jezus „polecił udzielać chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (por. Mt 28, 19), czyli wyznając Sprawcę, Jednorodzonego oraz Dar. Jeden jest Sprawca wszystkiego, ponieważ jeden tylko jest Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi. I tylko jeden Pan nasz Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało (1 Kor 8, 6), oraz jeden tylko Duch (Ef 4, 4), dar we wszystkich. [...] Nie można znaleźć żadnego braku w tak wielkiej pełni, w której w Ojcu, w Synu i w Duchu Świętym zbiegają się niezmierzoność

¹³⁵ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, PL 9, 231-907, lub CSEL 22 lub CCL 61 lub SCh 515, 344 I 347 (o Ps. 118).

¹³⁶ Hilarius Pictaviensis, *Instructio Psalmorum* 5, CSEL 22, 6.

¹³⁷ Na wniosek episkopatu francuskiego na synodzie prowincjonalnym w Bordeaux w 1850 r., por. P. Galtier, *St. Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine*, Paris 1960, spec. 170-171; por. dekret „Quod potissimum” Kongregacji Rytów (24 III 1851) i breve apostolskie Piusa IX (13 V 1851) „Si ab ipsis”.

Odwiecznego, objawienie Obrazu, radość Daru¹³⁸. Bóg Ojciec, będąc całą miłością, zdolny jest przekazać w pełni swoje bóstwo Synowi. Szczególnie piękna wydaje mi się następująca formuła św. Hilarego: „Bóg nie potrafi być niczym innym jak tylko miłością, nie potrafi być niczym innym jak Ojcem. Kto miłuje, nie jest zazdrosny, a kto jest Ojcem, jest nim w całej pełni. Słowo to wyklucza wszelki kompromis, w którym Bóg byłby ojcem tylko w niektórych aspektach, a w innych nie¹³⁹”.

Dlatego Syn jest w pełni Bogiem, niczego Mu nie brakuje i w niczym nie jest mniejszy: „Ten, który pochodzi od doskonałego, jest doskonały, ponieważ Ten, który ma wszystko, dał Mu wszystko¹⁴⁰”. Jedynie w Chrystusie, Synu Bożym i Synu człowieczym, ludzkość znajduje zbawienie. On, przyjmując ludzką naturę, zjednoczył z sobą każdego człowieka, „przyjął ciało nas wszystkich¹⁴¹”; „przyjął naturę każdego ciała i przez nie stał się prawdziwym krzewem winnym, w Nim jest korzeń każdej latorośli¹⁴²”. Właśnie dlatego droga do Chrystusa jest otwarta dla wszystkich, ponieważ On przyciągnął wszystkich do swojego człowieczeństwa, choć zawsze potrzebne jest osobiste nawrócenie: „Poprzez więź z Jego ciałem dostęp do Chrystusa jest otwarty dla wszystkich, pod warunkiem, że porzucą dawnego człowieka (por. Ef 4, 22) i przybiją go do krzyża (por. Kol 2, 14); pod warunkiem, że zaprzestaną poprzednich uczynków i się nawrócą, by być razem z Nim pogrzebani w Jego chrzcie, z nadzieją na życie (por. Kol 1, 12; Rz 6, 4)¹⁴³”.

Wierność Bogu jest darem Jego łaski. Dlatego pod koniec swego traktatu o Trójcy Świętej Hilary prosi, by mógł pozostać zawsze wierny wierze chrześcijańskiej. Stanowi to charakterystyczną cechę tego dzieła: refleksja przechodzi w modlitwę, a modlitwa staje się refleksją. Cała księga to dialog z Bogiem. Chciałbym zakończyć dzisiejszą katechezę jedną z tych modlitw, która w ten sposób staje się również naszą modlitwą: „Spraw, Panie – prosi natchniony Hilary – bym pozostał zawsze wierny temu, co wyznałem w symbolu mojego odrodzenia, gdy zostałem ochrzczony w Ojcu, w Synu i Duchu Świętym. Obym wielbił Ciebie, nasz Ojczy, a razem z Tobą Twego Syna; obym zasłużył na Twego Ducha Świętego, który pochodzi od Ciebie przez Twego Jednorodzonego. [...] Amen¹⁴⁴”.

¹³⁸ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 1, CCL 62, 38.

¹³⁹ Tamże IX 61, CCL 62A, 440.

¹⁴⁰ Tamże II 8, CCL 62, 45.

¹⁴¹ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 54, 9, CSEL 22, 153.

¹⁴² Tamże 51, 16, CSEL 22, 108.

¹⁴³ Tamże 91, 9, CSEL 22, 352.

¹⁴⁴ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 57, CCL 62A, 627.

XX. ŚW. EUZEBIUSZ Z VERCELLI*

Drodzy bracia i siostry!

Dzisiejszego poranka zapraszam was do refleksji na temat św. Euzebiusza z Vercelli, pierwszego biskupa północnych Włoch, o którym mamy potwierdzone wiadomości. Urodzony na Sardynii na początku IV w., w dzieciństwie przeniósł się z rodziną do Rzymu. Później został lektorem i w ten sposób znalazł się w szeregach duchowieństwa Wiecznego Miasta w okresie trudnej dla Kościoła próby, jaką była herezja ariańska. Ze względu na wielki szacunek, jakim się cieszył, Euzebiusz został powołany na stolicę biskupią Vercelli. Nowy biskup natychmiast rozpoczął intensywne dzieło ewangelizacji na terytorium w znacznej części pogańskim, zwłaszcza na wsi. Zainspirowany przez św. Atanazego, który napisał *Żywot św. Antoniego*¹⁴⁵, pioniera monastycyzmu na Wschodzie, założył w Vercelli wspólnotę kapłańską, przypominającą wspólnotę monastyczną. Ten klasztor nadał duchowieństwu północnych Włoch wyraźne znamię świętości apostołskiej i wydał wybitnych biskupów, jak Limeniusz i Honorat – następcy Euzebiusza w Vercelli, Gaudenty w Novarze, Ezuperancjusz w Tortonie, Eustachy w Aoście, Eulogiusz w Ivrei i Maksym w Turynie. Kościół czci ich wszystkich jako świętych.

Solidnie uformowany w wierze nicejskiej, Euzebiusz ze wszystkich sił bronił pełnego bóstwa Jezusa Chrystusa, którego nicejskie *Credo* nazywa „współistotnym” Ojcu. W tym celu sprzymierzył się z wielkimi Ojcami z IV w. – zwłaszcza ze św. Atanazym, głównym obrońcą nicejskiej ortodoksji – przeciw sprzyjającej arianizmowi polityce cesarza. Cesarzowi wydawało się, że najprostsza z politycznego punktu widzenia wiara ariańska była bardziej użyteczna jako ideologia cesarstwa. Tym, co się dla niego liczyło, była nie prawda, lecz polityczna użyteczność: chciał wykorzystywać religię jako spoiwo jedności cesarstwa. Ale wielcy Ojcowie stawili mu opór, broniąc prawdy przed polityczną dominacją. Euzebiusz zatem został skazany na wygnanie, podobnie jak wielu innych biskupów na Wschodzie i Zachodzie, takich jak Atanazy czy Hilary z Poitiers, o którym mówiliśmy w ubiegłym tygodniu, bądź Hozjusz z Kordoby. Okres między r. 355 a 360, kiedy Euzebiusz przebywał na wygnaniu w Scytopolis w Palestynie, stanowi wspaniałą kartę jego życia. Również tam założył klasztor z niewielką grupą uczniów i stamtąd prowadził korespondencję ze swoimi wiernymi w Piemoncie, o czym świadczy zwłaszcza drugi z trzech listów Euzebiusza, uznanych za autentyczne. Następnie, po 360 r., został skazany na wygnanie do Kapadocji i Tebaidy, gdzie doznał wielkich cierpień fizycznych. Po śmierci cesarza Konstancjusza II, w 361 r., jego

* Św. Euzebiusz z Vercelli (17 X 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 459-462, przekład-przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 12, 35-37.

¹⁴⁵ Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii*, PG 26, 837-976 lub SCh 400, tłum. Z. Brzostowska: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, Warszawa 1987, 31-110.

następcą został Julian, zwany Apostatą, który nie był zainteresowany chrześcijaństwem jako religią cesarstwa – chciał po prostu przywrócić pogaństwo. Położył kres wygnaniu biskupów, dzięki czemu również Euzebiusz mógł powrócić do diecezji. W 362 r. Euzebiusz został zaproszony przez Atanazego na Synod w Aleksandrii, na którym postanowiono przebaczyć biskupom ariańskim, pod warunkiem, że powrócą do stanu świeckiego. Euzebiusz jeszcze przez dziesięć lat – aż do śmierci – pełnił posługę biskupią, a jego przykładowe relacje ze swoim miastem zainspirowały duszpasterską posługę innych biskupów północnych Włoch, o których będziemy mówić podczas najbliższych katechez, takich jak św. Ambroży z Mediolanu czy św. Maksym z Turynu.

Więź między biskupem Vercelli i jego miastem obrazują zwłaszcza dwa świadectwa zawarte w listach. Pierwsze spotykamy w cytowanym już liście, napisanym przez Euzebiusza z wygnania w Scytopolis „do umiłowanych braci i bardzo upragnionych prezbiterów, jak również do świętych ludów trwających w wierze w Vercelli, Novarze, Ivrei i Tortonie”¹⁴⁶. Te pierwsze słowa, wyrażające wzruszenie dobrego pasterza, gdy zwraca się do swojej owczarni, znajdują szerokie potwierdzenie na końcu listu w bardzo gorących pozdrowieniach, kierowanych przez ojca do wszystkich i do każdego z dzieci w Vercelli, wyrażonych słowami pełnymi uczucia i miłości. Trzeba zwrócić uwagę zwłaszcza na bezpośrednią więź łączącą biskupa z *sanctae plebes* nie tylko *Vercellae/Vercelli* – pierwszej i przez pewien okres jedynej diecezji Piemontu – ale również *Novaria/Novary*, *Eporedia/Ivrei* oraz *Dertona/Tortony*, czyli tych wspólnot chrześcijańskich, które w obrębie tej samej diecezji miały pewien odrębny charakter i autonomię. Innym interesującym elementem jest pożegnanie kończące list: Euzebiusz prosi swoich synów i córki, by pozdrowili „również tych, którzy są poza Kościołem i darzą nas miłością” (*etiam hos, qui foris sunt et nos dignantur diligere*)¹⁴⁷. Jest to ewidentny znak, że stosunki biskupa z jego miastem nie ograniczały się do ludności chrześcijańskiej, ale obejmowały także tych, którzy – pozostając poza Kościołem – w jakiejś mierze uznawali jego autorytet moralny i tego przykładowego człowieka kochali.

Drugie świadectwo o szczególnej więzi biskupa z miastem pochodzi z listu, który św. Ambroży z Mediolanu napisał do mieszkańców Vercelli ok. 394 r., ponad dwadzieścia lat po śmierci Euzebiusza¹⁴⁸. Kościół w Vercelli przeżywał trudne chwile: był podzielony i nie miał pasterza. Z wielką szczerością Ambroży mówi, że trudno mu rozpoznać w mieszkańcach Vercelli „potomstwo świętych ojców, którzy zaakceptowali Euzebiusza, gdy go zobaczyli, choć go nigdy wcześniej nie znali, zapominając nawet o własnych rodakach”¹⁴⁹. W tym samym liście biskup Mediolanu jeszcze jaśniej wyraża

¹⁴⁶ Eusebius Vercellensis, *Epistula* 2, CCL 9, 104.

¹⁴⁷ Tamże 11, 1, CCL 9, 109.

¹⁴⁸ Por. Ambrosius, *Epistula extra collectionem* 14 (Maur. 63), ed. M. Zelzer, CSEL 82/3, 235-296.

¹⁴⁹ Tamże 2, CSEL 82/3, 235-236.

swoj szacunek do Euzebiusza: „Tak wielki człowiek – pisze w sposób zdecydowany – zasłużył sobie na to, by wybrał go cały Kościół”¹⁵⁰. Podziw, jakim Ambroży darzył Euzebiusza, brał się przede wszystkim z faktu, że biskup Vercelli rządził diecezją, dając świadectwo swoim życiem: „Surowością postu rządził Kościołem”¹⁵¹. W rzeczywistości, również Ambroży był zafascynowany – jak sam przyznaje – monastycznym ideałem kontemplacji Boga, którym żył Euzebiusz na wzór proroka Eliasza. Najpierw – zauważa Ambroży – biskup Vercelli zgromadził swoje duchowieństwo *in vita communis* i wychował je tak, by przestrzegało „reguł monastycznych, chociaż żyło w mieście”¹⁵². Biskup oraz jego duchowieństwo mieli dzielić problemy mieszkańców miasta i czynili to w sposób wiarygodny, choć jednocześnie należeli do innego miasta – do miasta niebieskiego (por. Hbr 13, 14). W ten sposób zbudowali prawdziwą społeczność obywatelską, prawdziwą solidarność obywateli Vercelli.

A zatem Euzebiusz, traktując jako własne sprawy *sanctae plebis* Vercelli, żył w mieście jak mnich, otwierając miasto na Boga. Niczego to nie ujmoowało jego wzorowemu dynamizmowi pasterskiemu. Wydaje się zresztą, że ustanowił on w Vercelli parafie, aby zapewnić uporządkowaną i stałą posługę kościelną, a także budował sanktuaria maryjne, aby nawracać pogańską ludność wiejską. Ów „rys monastyczny” nadawał dość szczególnie charakter stosunkom biskupa z jego miastem. Podobnie jak apostołowie, za których Jezus modlił się podczas Ostatniej Wieczerzy, pasterze oraz wierni Kościoła „są na świecie” (por. J 17, 11), ale nie są „ze świata”. Dlatego też pasterze – przypominał Euzebiusz – powinni wzywać wiernych, by nie uważali miast tego świata za swoje mieszkanie, ale szukali przyszłego Miasta, ostatecznego Jeruzalem niebieskiego. Ten „eschatologiczny dystans” pozwala pasterzom i wiernym zachować słuszną skalę wartości i nie ulegać nigdy nakazom aktualnej mody oraz niesprawiedliwym żądaniom panującej władzy politycznej. Prawdziwej skali wartości – zdaje się o tym mówić całe życie Euzebiusza – nie ustanowili dawni i dzisiejsi cesarze, ale Jezus Chrystus, doskonały Człowiek, równy Ojcu w bóstwie, a jednak Człowiek tak jak my. Nawiązując do tej skali wartości, Euzebiusz niezmordowanie „zaleca gorąco” swoim wiernym, by „pieczołowicie strzegli wiary, żyli w zgodzie i byli wytrwali w modlitwie”¹⁵³.

Drodzy przyjaciele, również i ja kładę wam na sercu te nieprzemijające wartości, gorąco was pozdrawiając i błogosławiąc takimi samymi słowami, jakimi święty biskup Euzebiusz kończył swój drugi list: „Zwracam się do was wszystkich, moi bracia i święte siostry, synowie i córki, wierni obojga płci

¹⁵⁰ Tamże, CSEL 82/3, 236.

¹⁵¹ Tamże 66, CSEL 82/3, 270.

¹⁵² Tamże 71, CSEL 82/3, 273.

¹⁵³ Eusebius Vercellensis, *Epistula* 2, 10, 2, CCL 9, 109.

i w każdym wieku, abyście zechcieli [...] przekazać nasze pozdrowienie również tym, którzy są poza Kościołem i darzą nas miłością”¹⁵⁴.

XXI. ŚW. AMBROŻY Z MEDIOLANU*

Drodzy bracia i siostry!

Św. biskup Ambroży – o którym będę dzisiaj mówić – zmarł w Mediolanie w nocy z 3 na 4 kwietnia 397 roku. Świtał poranek Wielkiej Soboty. Poprzedniego dnia około piątej po południu zaczął się modlić, leżąc w łóżku z rozkrzyżowanymi ramionami i tak uczestniczył w uroczystym *Triduum* paschalnym, w śmierci i zmartwychwstaniu Pana. „Widzieliśmy, jak poruszały się jego wargi – potwierdza wierny diakon Paulin, który na prośbę Augustyna napisał jego żywot (*Vita Ambrosii*) – ale nie słyszeliśmy jego głosu”¹⁵⁵. W pewnym momencie wydało się, że jego stan gwałtownie się pogorszył. Honorata, biskupa Vercelli, który opiekował się wówczas Ambrożym i spał piętro wyżej, obudził głos, który powtarzał: „Wstawaj szybko! Ambroży umiera...” Honorat zszedł pospiesznie – pisze dalej Paulin – „i podał świętemu Ciało Pańskie. Zaledwie Ambroży je przyjął i spożył, oddał ducha, zabierając ze sobą dobry wiatyk. I tak jego dusza, pokrzepiona mocą tego pokarmu, przebywa teraz wśród aniołów”¹⁵⁶. W ów Wielki Piątek 397 r. rozwarłe ramiona umierającego Ambrożego wyrażały jego mistyczne uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Pana. Taka była jego ostatnia katecheza: gdy zamilkł, przemawiało jeszcze świadectwo jego życia.

Ambroży nie był stary, kiedy umierał. Nie miał nawet sześćdziesięciu lat, bo urodził się ok. 340 r., w Trewirze, gdzie jego ojciec był prefektem Galii. Była to rodzina chrześcijańska. Po śmierci ojca, gdy był jeszcze małym chłopcem, mama zawiozła go do Rzymu i skierowała na drogę kariery urzędniczej, zapewniając mu gruntowne wykształcenie w zakresie retoryki i prawa. Ok. 370 r. został wysłany do Mediolanu, skąd zarządzał prowincjami Emilii oraz Ligurii. Trwała tam walka między wyznawcami prawdziwej wiary a arianami, która przybrała na sile po śmierci ariańskiego biskupa Auksencjusza. Ambroży starał się pogodzić rozpalone umysły obu walczących stron. Autorytet jego urósł tak dalece, że chociaż był zwykłym katechumenem, został okrzyknięty przez lud biskupem Mediolanu.

Do tego momentu Ambroży był najwyższym rangą urzędnikiem cesarstwa w północnych Włoszech. Nowy biskup, bardzo wykształcony, ale nie znający Pisma Świętego, zaczął je gorliwie studiować. Poznawać i komentować Biblię nauczył się na podstawie dzieł Orygenesusa, niekwestionowanego

¹⁵⁴ Tamże 11, 1, CCL 9, 109.

* Św. Ambroży z Mediolanu (24 X 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 493-497, przekład-przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 12, 37-38.

¹⁵⁵ Paulinus Mediolanensis, *Vita Ambrosii* 47, PL 14, 46, por. tłum. J. Wojtczak, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *O wierze*, tłum. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970, 247.

¹⁵⁶ Tamże 47, PL 14, 46, Wojtczak, s. 247-248.

mistrza „szkoły aleksandryjskiej”. Ambroży rozpowszechnił w środowisku łacińskim medytację Pisma Świętego na wzór Orygenesusa, wprowadzając na Zachodzie praktykę *lectio divina*. Metodę *lectio* stosował Ambroży w całym swym przepowiadaniu i we wszystkich pismach, które zrodziło właśnie modlitewne słuchanie słowa Bożego. Słynny wstęp jednej z ambrozjańskich katechez dobrze ukazuje, w jaki sposób święty biskup odnosił Stary Testament do życia chrześcijańskiego: „Kiedy czytaliśmy historie patriarchów oraz maksymy z Księgi Przysłów, zajmowaliśmy się codziennie moralnością – mówi biskup Mediolanu do swoich katechumenów i neofitów – abyście uformowani przez nie i czerpiąc z nich naukę, przyzwyczajali się iść drogą Ojców i posłuszeństwa Bożym przykazaniom”¹⁵⁷. Innymi słowy, zdaniem biskupa, neofici i katechumeni, nauczeni żyć dobrze, mogą uważać się za przygotowanych do wielkich tajemnic Chrystusa. Nauczanie Ambrożego – stanowiące zasadniczą część jego ogromnej spuścizny literackiej – zaczyna się od lektury świętych Ksiąg („Patriarchów”, czyli ksiąg historycznych, oraz „Przysłów”, to znaczy ksiąg mądrościowych), by ukazać, jak żyć zgodnie z Bożym Objawieniem.

Jest rzeczą oczywistą, że osobiste świadectwo kaznodziei oraz stopień przykładności życia wspólnoty chrześcijańskiej decydują o skuteczności przepowiadania. W sposób wymowny świadczy o tym pewien fragment z *Wyznań* św. Augustyna. Przybył on do Mediolanu jako profesor retoryki. Był sceptykiem, niechrześcijaninem. Szukał prawdy chrześcijańskiej, ale w rzeczywistości nie mógł jej znaleźć. Tym, co poruszyło serce młodego afrykańskiego retora, nastawionego sceptycznie i zrozpaczonego, i w końcu skłoniło go do nawrócenia, nie były piękne (choć przez niego cenione) homilie Ambrożego. Dokonało tego świadectwo biskupa i Kościoła mediolańskiego, modlącego się i śpiewającego, zjednoczonego jak jedno ciało. Był to Kościół zdolny oprzeć się apodyktycznemu cesarzowi i jego matce, którzy w pierwszych dniach 386 r. na nowo próbowali zarekwirować dla potrzeb ceremonii ariańskich budynek sakralny. W budynku, który miał być zajęty – opowiada Augustyn – czuwał pobożny lud, „gotowy umrzeć razem ze swoim biskupem”. To świadectwo pochodzące z *Wyznań* jest cenne, ponieważ sygnalizuje, że coś się poruszyło w sercu Augustyna, który mówi dalej: „Chociaż mnie jeszcze wtedy nie rozgrzewał żar Ducha Twego, udzielał się niepokój i podniecenie miasta”¹⁵⁸.

Życie i przykład biskupa Ambrożego nauczyły Augustyna wierzyć i przepowiadać słowo Boże. Możemy przypomnieć słynne kazanie Afrykańczyka, które zasłużyło na to, aby je przytoczono wiele wieków później w soborowej Konstytucji *Dei verbum*: „Jest przeto rzeczą konieczną – zachęca *Dei verbum* – aby wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi i inni, którzy

¹⁵⁷ Ambrosius, *De mysteriis* 1, 1, PL 16, 405 lub SCh 25bis, 156, por. tłum. L. Gładyszewski, POK 26, 35 lub ŻMT 31, 51.

¹⁵⁸ Augustinus, *Confessiones* IX 7, 15, CCL 27, 142, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2000, 241.

jako diakoni lub katechiści zgodnie z otrzymaną misją zajmują się posługą słowa, pozostawali w zażyłości z Pismem Świętym przez pilne czytanie duchowe oraz staranne studium, aby nikt z nich nie stał się – i tu cytowane są słowa Augustyna – «bezużytecznym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, wewnątrz nie będąc jego słuchaczem»¹⁵⁹. Właśnie od Ambrożego nauczył się tego „bycia słuchaczem wewnątrz”, pilnego czytania Pisma Świętego z nastawieniem modlitewnym, by rzeczywiście przyjąć w swoim sercu i przyswoić sobie słowo Boże.

Droży bracia i siostry, chciałbym wam jeszcze zaproponować swoistą „ikonę patrystyczną”, która – interpretowana w świetle tego, co powiedzieliśmy – dobrze ukazuje „sedno” doktryny ambrożyjskiej. W szóstej księdze *Wyznań* Augustyn opowiada o swoim spotkaniu z Ambrozym, spotkaniu niewątpliwie istotnym dla dziejów Kościoła. Pisze on, że gdy udawał się do biskupa Mediolanu, zawsze był on dosłownie otoczony ciżbą ludzi, którzy do niego przychodzili ze swoimi sprawami i którym służył pomocą. Zawsze stała tam długa kolejka pragnących porozmawiać z Ambrozym, by doznać pociechy i nabrać nadziei. Kiedy Ambrożego nie było z nimi, z ludźmi (a trwało to krótko), albo krzepił ciało niezbędnym pokarmem, albo umysł lekturą. W tym miejscu Augustyn wyraża zdziwienie, Ambroży bowiem czytał Pismo Święte z zamkniętymi ustami, jedynie oczami¹⁶⁰. W pierwszych bowiem wiekach chrześcijaństwa lektura była ściśle związana z głoszeniem słowa, a czytanie na głos ułatwiało zrozumienie również temu, kto czytał. Fakt, że Ambroży przebiegał całe strony jedynie wzrokiem, jest dla podziwiającego go Augustyna znakiem szczególnej umiejętności czytania i głębokiej znajomości Pisma Świętego. Otóż, w tym „cichym czytaniu”, w którym serce stara się zrozumieć słowo Boże – to właśnie jest „ikoną”, o której mówimy – możemy dostrzec metodę katechezy ambrożyjskiej: samo Pismo Święte, głęboko przyjęte, podsuwa treści do przepowiadania, aby doprowadzić do nawrócenia serc.

Tak więc, zgodnie z nauczaniem Ambrożego i Augustyna, katecheza jest nieodłączna od świadectwa życia. Do katechety może odnosić się również to, co napisałem we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*¹⁶¹ na temat teologa. Kto wychowuje do wiary, nie może wystawiać się na ryzyko, że będzie przypominał swego rodzaju kłowna, który z racji wykonywanego zawodu odgrywa swoją rolę. Powinien raczej – by posłużyć się jednym z ulubionych obrazów Orygenes, pisarza szczególnie cenionego przez Ambrożego – być niczym umiłowany uczeń, który położył głowę na sercu Mistrza i w ten sposób nauczył się myśleć, mówić i działać. Ostatecznie prawdziwym uczniem jest ten, kto głosi Ewangelię najbardziej wiarygodnie i skutecznie.

¹⁵⁹ Concilium Vaticanum II, *Constitutio dogmatica „Dei verbum”* 25, nowy przekład, Poznań 2002, 361.

¹⁶⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* VI 3.

¹⁶¹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1970.

Podobnie jak apostoł Jan, biskup Ambroży – który zawsze powtarzał: *Omnia Christus est nobis!*, „Chrystus jest dla nas wszystkim!” – pozostaje autentycznym świadkiem Pana. Jego też słowami, pełnymi miłości do Jezusa, kończymy naszą katechezę: „*Omnia Christus est nobis!* Jeśli chcesz uleczyć ranę, On jest lekarzem; jeśli cię trawi gorączka, On jest chłodną wodą; jeśli jesteś przygnieciony nieprawością, On jest sprawiedliwością; jeśli potrzebujesz pomocy, On jest mocą; jeśli lękasz się śmierci, On jest życiem; jeśli pragniesz nieba, On jest drogą; jeśli otaczają cię ciemności, On jest światłem. [...] Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan: szczęśliwy człowiek, który pokłada w Nim nadzieję!”¹⁶². Również my pokładajmy nadzieję w Chrystusie. A będziemy żyć w szczęściu i pokoju.

XXII. ŚW. MAKSYM Z TURYNNU*

Drodzy bracia i siostry!

Po św. Ambrożym, pod koniec IV i na początku V w. jeszcze jeden z Ojców Kościoła przyczynił się znacząco do rozszerzenia i umocnienia chrześcijaństwa w północnych Włoszech. Mam tu na myśli św. Maksyma, który w 398 r., rok po śmierci Ambrożego, został biskupem Turynu. Nie mamy o nim wielu wiadomości. Zachował się za to do naszych czasów zbiór jego *Sermones*, liczący ok. dziewięćdziesięciu kazań. Świadczą one o głębokiej i żywej więzi biskupa ze swoim miastem; potwierdzają zarazem niewątpliwy związek między posługą biskupią Ambrożego i Maksyma.

W tamtych czasach poważne napięcia zakłócały spokój życia społecznego. Maksymowi, jako pasterzowi i nauczycielowi, udało się w tej sytuacji zjednoczyć wokół siebie lud chrześcijański. Miastu zagrażały rozproszone grupy barbarzyńców, napływające przez wschodnie przełęcze, które docierały aż do zachodnich Alp. Dlatego też Turynu nieustannie strzegły wojskowe garnizony, a w chwilach krytycznych miasto stawało się schronieniem dla ludności uciekającej z wiosek oraz z miast pozbawionych obrony. Wystąpienia Maksyma w tej sytuacji świadczą o pragnieniu przeciwdziałania rozkładowi życia społecznego i podziałom. Chociaż nie jest rzeczą łatwą określić pochodzenie społeczne odbiorców kazań (*Sermones*), wydaje się, że przepowiadanie Maksyma, który chciał uniknąć zbyt ogólności, skierowane było w sposób szczególny do wybranej warstwy wspólnoty chrześcijańskiej Turynu, którą stanowili bogaci właściciele ziemscy, posiadający swoje dobra wokół Turynu, a mieszkający w mieście. Był to świadomy wybór duszpasterski biskupa, który w tego typu przepowiadaniu widział najbardziej skuteczny środek utrzymywania i pogłębiania swoich więzi z ludem.

¹⁶² Ambrosius, *De virginitate* 16, 99, PL 16, 305, por. tłum. A. Bober, AP 167.

* Św. Maksym z Turynu (31 X 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 528-531, przekład-przedruk z: OsRomPol 28 (2007) nr 12, 38-40.

Pragnąc w tej perspektywie przedstawić posługę Maksyma w jego mieście, dla przykładu sięgnę do kazań 17. i 18., poświęconych tematowi, który zawsze jest aktualny, a mianowicie bogactwu i ubóstwu we wspólnotach chrześcijańskich. Również na tym tle w mieście powstawały poważne napięcia. Gromadzono i ukrywano bogactwa. „Jeden nie myśli o potrzebach drugiego” – stwierdza gorzko biskup w swoim 17. kazaniu. „Wielu bowiem chrześcijan nie tylko nie rozdaje własnych dóbr, ale jeszcze zagrabia dobra innych. Mówię, że gromadząc pieniądze, nie tylko nie składają ich u stóp apostołów, ale przepędzają swych braci, którzy u stóp kapłanów szukają pomocy”. I konkluduje: „W naszym mieście przebywa wielu gości lub pielgrzymów. Czyńcie to, co obiecałście”, przyjmując wiarę, „by i wam nie powiedziano tego, co usłyszał Ananiasz: «Nie ludziom skłamałeś, lecz Bogu»”¹⁶³.

W następnym, 18. kazaniu Maksym piętnuje najbardziej rozpowszechnione formy wykorzystywania nieszczęścia drugiego człowieka. „Powiedz mi, chrześcijaninie – tak oto biskup napomina swoich wiernych – powiedz mi, dlaczego zagarnąłeś łup pozostawiony przez rabusiów? Dlaczego wniosłeś do swego domu «zdobycz», która, jak sam dobrze wiesz, została zagrabiona i splamiona?” „Ale być może powiesz – mówi dalej – że to kupiłeś, i myślisz, że unikniesz oskarżenia o zachłanność. Jednak w ten sposób nie można pojmować kupna i sprzedaży. Jest rzeczą dobrą kupować, ale w czasie pokoju, to co się sprzedaje dobrowolnie, a nie podczas grabieży, to co zostało ukradzione. [...] Postępuje jak chrześcijanin i jak obywatel ten, kto kupuje, by zwrócić”¹⁶⁴. I tak niemal niepostrzeżenie Maksym dochodzi do kwestii ścisłej więzi, istniejącej między obowiązkami chrześcijanina a obowiązkami obywatela. Według niego, wieść życie chrześcijańskie oznacza również wypełniać obowiązki społeczne. I na odwrót, chrześcijanin, który „choć może żyć z pracy swoich rąk, zagrabia jak dzikie zwierzę łup innego człowieka, nastaje na swego sąsiada, codziennie próbuje rozszerzyć swoje granice, przywłaszczyć sobie jego dobra, nie wydaje się już nawet podobny do lisa zabijającego kury, ale do wilka rzucającego się na świnie”¹⁶⁵.

Mając w pamięci roztropną postawę obronną, jaką przyjął Ambroży, by usprawnić swą słynną inicjatywę wykupu jeńców wojennych, można dostrzec wyraźne zmiany historyczne w stosunkach między biskupem a instytucjami publicznymi. Znajdując oparcie w prawodawstwie, zachęcającym chrześcijan do wykupywania więźniów, wobec upadku świeckiej władzy w cesarstwie rzymskim, Maksym uważał, że jest w pełni upoważniony do sprawowania w tym sensie prawdziwej władzy nadzoru w mieście. Ta władza, coraz bardziej rozległa i silna, zastąpiła później zanikające urzędy i instytucje cywilne. W tym kontekście Maksym stara się nie tylko umacniać w wiernych

¹⁶³ Maximus Taurinensis, *Sermo* 17, 2-3, CCL 23, 65.

¹⁶⁴ Maximus Taurinensis, *Sermo* 18, 3, CCL 23, 68-69.

¹⁶⁵ Maximus Taurinensis, *Sermo* 41, 4, CCL 23, 166.

tradycyjną miłość do rodzimego miasta, ale przypomina również o konkretnym obowiązku płacenia podatków, nawet jeśli mogą wydawać się nadmierne i uciążliwe¹⁶⁶. Tak więc ton i treść kazań świadczą o wzrastającej świadomości odpowiedzialności politycznej biskupa w szczególnych okolicznościach historycznych. Jest on „wartownikiem” stojącym w mieście. Kto jest tymi wartownikami, pyta Maksym w kazaniu 92., „jeśli nie świątobliwi biskupi, którzy – jeśli tak można rzec – postawieni na wysokiej skale mądrości dla obrony ludów, widzą z dala nadciągające zło?”¹⁶⁷. A w kazaniu 89. biskup Turynu wyjaśnia wiernym swoje zadania, posługując się osobliwym porównaniem biskupa do pszczoł. „Podobnie jak pszczoły” – powiada Maksym – biskupi „żyją w czystości ciała, przekazują pokarm życia niebieskiego, posługują się żądłem prawa. Są czyści, by uświęcać; słodcy, by pokrzepiać; surowi, by karać”¹⁶⁸. W takich słowach św. Maksym przedstawia zadania biskupa swoich czasów.

Reasumując, analiza historyczna i literacka ukazuje wzrastającą świadomość politycznej odpowiedzialności władzy kościelnej w sytuacji, w której faktycznie zaczęła ona zastępować władzę cywilną. Taki jest kierunek rozwoju posługi biskupa w północno-zachodnich Włoszech, poczynając od Euzebiusza, który „jak mnich” żył w Vercelli, aż do Maksyma z Turynu, postawionego „jak wartownik” na najwyższej skale swego miasta. Jest rzeczą oczywistą, że dzisiaj żyjemy w całkiem innym kontekście historycznym, kulturowym i społecznym. Odpowiada on raczej temu, co napisał mój czcigodny poprzednik, Papież Jan Paweł II w Adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Europa*, w której przedstawia szczegółową analizę wyzwań oraz znaków nadziei dla Kościoła we współczesnej Europie¹⁶⁹. Zawsze, niezależnie od zmieniających się okoliczności, obowiązują człowieka wierzącego powinności wobec swojego miasta i ojczyzny. Tak jak wówczas bowiem obowiązki „uczciwego obywatela” wiążą się ściśle z obowiązkami „dobrego chrześcijanina”.

Na koniec chciałbym przypomnieć to, co mówi Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, by wyjaśnić jeden z najważniejszych aspektów jedności życia chrześcijanina: zgodność między wiarą i postępowaniem, między Ewangelią i kulturą. Sobór wzywa wiernych, aby „kierowani duchem Ewangelii starali się wiernie wypełniać swoje doczesne powinności. Dalecy od prawdy są ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego miasta, ale szukamy przyszłego, uważają, że mogą z tego powodu zaniedbywać swoje obowiązki doczesne, nie zdając sobie sprawy, że właśnie przez wiarę są jeszcze bardziej zobowiązani do ich wypełniania, zgodnie z powołaniem, które każdemu zostało udzielone”¹⁷⁰. W duchu nauczania św. Maksyma i wielu innych Ojców wraz z Soborem wy-

¹⁶⁶ Por. Maximus Taurinensis, *Sermo* 26, 2, CCL 23, 101-102.

¹⁶⁷ Maximus Taurinensis, *Sermo* 92, 2, CCL 23, 372.

¹⁶⁸ Maximus Taurinensis, *Sermo* 89, CCL 23, 364.

¹⁶⁹ Joannes Paulus II, *Adhortatio Apostolica „Ecclesia in Europa”* 6-22, w: *Adhortacje Apostolskie Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, „Znak”, 632-648.

¹⁷⁰ Concilium Vaticanum II, *Constitutio pastoralis „Gaudium et spes”* 43, nowy przekład, s. 558.

rażamy nadzieję, że wierni będą coraz bardziej pragnęli „wykonywać swoje doczesne zajęcia, łącząc wysiłki ludzkie, domowe, zawodowe, naukowe albo techniczne w jedną żywotną syntezę z wartościami religijnymi; kierując się ich autorytetem, wszystko przyporządkujemy chwale Boga” (tamże) i w ten sposób również dobru ludzkości.

XXIII. ŚW. HIERONIM

[I]*

Drodzy bracia i siostry!

Skupimy dziś naszą uwagę na św. Hieronimie, Ojcu Kościoła, w którego życiu Biblia zajmowała centralne miejsce: przetłumaczył ją na język łaciński, komentował w swoich dziełach, a zwłaszcza starał się konkretnie żyć według jej wskazań przez długie lata swojej ziemskiej egzystencji, pomimo trudnego i porywczego charakteru, jakim, jak wiadomo, obdarzyła go natura.

Hieronim urodził się w Strydonie ok. 347 r., w rodzinie chrześcijańskiej, która zatroszczyła się o jego staranne wykształcenie, wysyłając go również do Rzymu, by tam dopełnić studiów. W młodości pociągało go życie światowe¹⁷¹, przeważało jednak zainteresowanie religią chrześcijańską i pragnienie jej przyjęcia. Po przyjęciu chrztu ok. 366 r. postanowił wieść życie ascetyczne i udał się do Akwilei, gdzie dołączył do grupy gorliwych chrześcijan, skupionych wokół biskupa Waleriana, których określił jako niemal „anielski chór”¹⁷². Następnie udał się na Wschód i tam prowadził życie pustelnicze na Pustyni Chalcydyckiej, na południe od Halebu¹⁷³, gorliwie oddając się studiom. Doskonalił znajomość języka greckiego, zaczął uczyć się hebrajskiego¹⁷⁴, przepisywał kodeksy i dzieła patrystyczne¹⁷⁵. Dzięki medytacji, samotności i kontaktowi ze słowem Bożym wzrastała jego wrażliwość chrześcijańska. Dotkliwie odczuł ciężar błędów młodości¹⁷⁶ i wyraźnie dostrzegał sprzeczność między mentalnością pogańską a życiem chrześcijańskim: ta sprzeczność stała się znana dzięki jego opowiadaniu o dramatycznej i żywej „wizji”, której opis nam pozostawił. Widział w niej siebie biczowanego przed obliczem Boga za to, że jest zwolennikiem „Cycerona, a nie chrześcijaninem”¹⁷⁷.

* Św. Hieronim [I] (7 XI 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 553-556, przekład-przedruk z: *OsRomPol* 29 (2008) nr 1, 50-51.

¹⁷¹ Por. Hieronymus, *Epistula* 22, 7, CSEL 54, 152-153, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I-III, Warszawa 1952-1954, tutaj: I 117.

¹⁷² Por. Eusebius-Hieronimus, *Chronicon ad annum* 374, PL 27, 697 lub GCS 47, 247: „Aquilaense clerici quasi chorus beatorum habentur”.

¹⁷³ Por. Hieronymus, *Epistula* 14, 10, CSEL 5, 60, Czuj I 44.

¹⁷⁴ Por. Hieronymus, *Epistula* 125, 12, CSEL 56, 131, zob. Czuj III 263.

¹⁷⁵ Por. Hieronymus, *Epistula* 5, 2, CSEL 54, 22, zob. Czuj I 17

¹⁷⁶ Por. Hieronymus, *Epistula* 22, 7, CSEL 54, 153, zob. Czuj I 117.

¹⁷⁷ Por. Hieronymus, *Epistula* 22, 30, CSEL 54, 190, zob. Czuj I 147.

W r. 382 przeniósł się do Rzymu. Papież Damazy, znając jego reputację ascety i uczonego, uczynił go swoim sekretarzem i doradcą. Zachęcił go do dokonania nowego przekładu łacińskiego tekstów biblijnych z racji duszpasterskich i kulturalnych. Niektóre osoby z kręgu arystokracji rzymskiej, zwłaszcza patrycjuszki Paola, Marcella, Asella, Lea i inne, pragnąc iść drogą doskonałości chrześcijańskiej i pogłębiać znajomość słowa Bożego, wybrały go sobie na przewodnika duchowego i nauczyciela w metodycznym poznawaniu świętych tekstów. Wspomniane patrycjuszki nauczyły się również greki i hebrajskiego.

Po śmierci papieża Damazego Hieronim opuścił Rzym w 385 r. i udał się w pielgrzymkę najpierw do Ziemi Świętej, będącej niemyim świadkiem ziemskiego życia Chrystusa, a potem do Egiptu, ziemi wybranej przez wielu mnichów¹⁷⁸. W 386 r. zatrzymał się w Betlejem, gdzie dzięki hojności patrycjuszki Paoli wzniesiono klasztor męski i żeński oraz hospicjum dla pielgrzymów udających się do Ziemi Świętej, „pamiętano bowiem, że Maryja i Józef nie znaleźli miejsca, gdzie mogliby się zatrzymać”¹⁷⁹. W Betlejem pozostał aż do śmierci, prowadząc niezwykle intensywną działalność: komentował słowo Boże, bronił wiary, występując zdecydowanie przeciw różnym herezjom, napominał mnichów, by żyli w doskonałości, wpajał młodym adeptom kulturę klasyczną i chrześcijańską, w duchu pasterskim przyjmował pielgrzymów nawiedzających Ziemię Świętą. Zmarł w swojej celi w pobliżu grotty Narodzenia 30 września 419/420 roku.

Humanistyczne przygotowanie oraz wielka erudycja pozwoliły Hieronimowi dokonać korekty oraz tłumaczenia wielu tekstów biblijnych. Była to cenna praca na rzecz łacińskiego Kościoła i zachodniej kultury. Bazując na oryginalnych tekstach greckich i hebrajskich i porównując je z poprzednimi wersjami, dokonał korekty czterech Ewangelii w języku łacińskim, a następnie Psalterza i znacznej części Starego Testamentu. Biorąc pod uwagę oryginalny tekst hebrajski oraz grecki, Septuaginty – klasycznej greckiej wersji Starego Testamentu, sięgającej czasów przedchrześcijańskich, oraz poprzednich wersji łacińskich, Hieronim – przy współpracy innych osób – mógł sporządzić lepsze tłumaczenie. Jest to tak zwana „Wulgata”, „oficjalny” tekst Kościoła łacińskiego, który za taki został uznany przez Sobór Trydencki i który po ostatniej rewizji pozostaje „oficjalnym” łacińskim tekstem Kościoła. Warto zwrócić uwagę na kryteria, jakimi kierował się wielki biblista w swej pracy tłumacza. On sam je ujawnia, gdy stwierdza, że zachował nawet kolejność słów Pisma Świętego, ponieważ w nim – jak mówi – „również kolejność słów jest tajemnicą”¹⁸⁰, czyli Objawieniem. Ponadto podkreśla konieczność sięgania do tekstów oryginalnych: „Gdyby po-

¹⁷⁸ Por. Hieronymus, *Contra Rufinum* III 22, CCL 79, 94, tłum. S. Ryznar, PSP 51, 120; *Epistula* 108, 6-14, CSEL 55, 310-325.

¹⁷⁹ Hieronymus, *Epistula* 108, 14, CSEL 55, 325, por. Czuj II 430.

¹⁸⁰ Hieronymus, *Epistula* 57, 5, CSEL 54, 508, por. Czuj I 401.

śród latynistów powstała dyskusja nad Nowym Testamentem z powodu różnic w odczytaniu manuskryptów, sięgnijmy po oryginał, to znaczy po tekst w języku greckim, w którym zostało zapisane Nowe Przymierze. Podobnie w przypadku Starego Testamentu – jeśli występują różnice między tekstami greckimi i łacińskimi, odwołajmy się do oryginalnego tekstu hebrajskiego. W ten sposób wszystko, co wypływa ze źródła, możemy odnaleźć w strumieniach¹⁸¹. Ponadto Hieronim opatrzył komentarzem wiele tekstów biblijnych. Jego zdaniem, komentarze powinny przedstawiać różne opinie, „tak aby roztropny czytelnik, po przeczytaniu różnych wyjaśnień i zapoznaniu się z wielorakimi opiniami – które należy przyjąć lub odrzucić – osądził, która jest najbardziej wiarygodna, i – niczym doświadczony bankier – odrzucił fałszywą monetę¹⁸²”.

Energicznie i żywo zbijał argumenty heretyków, kontestujących tradycję i wiarę Kościoła. Wykazywał również znaczenie i wartość literatury chrześcijańskiej, będącej prawdziwą kulturą zasługującą na to, by ją porównać z literaturą klasyczną: Hieronim uczynił to w dziele *De viris illustribus*¹⁸³ – w którym prezentuje biografie ponad stu autorów chrześcijańskich. Pisał również biografie mnichów, ukazując także ideał monastyczny obok innych duchowych dróg. Ponadto przetłumaczył rozmaite dzieła autorów greckich. W końcu w pokaznym zbiorze Listów, stanowiących wybitne dzieło literatury łacińskiej, poznajemy Hieronima jako człowieka wykształconego, ascetę i kierownika duchowego.

Czego możemy się nauczyć od św. Hieronima? Wydaje mi się, że przede wszystkim możemy nauczyć się umiłowania słowa Bożego w Piśmie Świętym. Św. Hieronim mówi: „Nieznajomość Pisma Świętego to nieznajomość Chrystusa”. Dlatego jest ważne, by każdy chrześcijanin żył w kontakcie i osobistym dialogu ze słowem Bożym, przekazanym nam w Piśmie Świętym. Ten nasz dialog ze słowem Bożym powinien mieć zawsze dwa wymiary: z jednej strony, powinien być dialogiem rzeczywiście osobistym, ponieważ Bóg przemawia do każdego z nas przez Pismo Święte i dla każdego ma jakieś przesłanie. Powinniśmy czytać Pismo Święte nie jako słowo z przeszłości, ale jako słowo Boga, który zwraca się również do nas, i powinniśmy starać się zrozumieć, co Pan chce nam powiedzieć. Żeby jednak nie popaść w indywidualizm, musimy pamiętać, że słowo Boże jest nam dane, abyśmy tworzyli komunie, byśmy zjednoczyli się w prawdzie na naszej drodze do Boga. Tak więc to słowo, choć zawsze pozostaje słowem osobistym, jest również słowem budującym wspólnotę, budującym Kościół. Dlatego powinniśmy je czytać w jedności z żywym Kościołem. Miejscem sprzyjającym czytaniu i słuchaniu słowa Bożego jest liturgia, w której celebrując słowo i uobecniając w Sakramencie Ciało Chrystusowe, aktualizujemy słowo w naszym życiu i sprawiamy, że jest

¹⁸¹ Hieronymus, *Epistula* 106, 2, CSEL 55, 249, por. Czuj II 365.

¹⁸² Hieronymus, *Contra Rufinum* I 16, CCL 79, 15, PSP 51, 36.

¹⁸³ Por. Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23, 601-702, tłum. W. Szoldrski, PSP 6, 9-142.

obecne pośród nas. Nie powinniśmy nigdy zapominać, że słowo Boże jest ponadczasowe. Opinie ludzkie pojawiają się i przemijają. To co dzisiaj jest bardzo nowoczesne, jutro będzie przestarzałe. Natomiast słowo Boże jest słowem życia wiecznego, zawiera w sobie wieczność, to co ma zawsze wartość. A zatem nosząc w sobie słowo Boże, nosimy wieczność, życie wieczne.

Zakończę słowem skierowanym przez św. Hieronima do św. Paulina z Noli. Wielki egzegeta wyraża w nim właśnie tę prawdę, że w słowie Bożym otrzymujemy wieczność, życie wieczne. Św. Hieronim mówi: „Starajmy się na ziemi nauczyć tych prawd, których wartość przetrwa również w niebie”¹⁸⁴.

[II]*

Drodzy bracia i siostry!

Dzisiaj w dalszym ciągu prezentujemy postać św. Hieronima. Jak zaznaczyliśmy w ubiegłą środę, swoje życie poświęcił on badaniu Biblii, tak że mój poprzednik papież Benedykt XV uznał go za „wybitnego doktora w dziedzinie interpretacji Pisma Świętego”. Hieronim zwracał uwagę na radość i znaczenie zaznajamiania się z biblijnymi tekstami: „Czyż nie wydaje ci się, że mieszkasz – już tutaj na ziemi – w królestwie niebieskim, gdy żyjesz pośród tych tekstów, medytujesz nad nimi, gdy nie znasz i nie szukasz niczego innego?”¹⁸⁵. W rzeczywistości rozmowa z Bogiem, z Jego słowem, jest w pewnym sensie obecnością niebios, czyli obecnością Boga. Zapoznawanie się z tekstami biblijnymi, zwłaszcza Nowego Testamentu, jest istotne dla wierzącego, ponieważ „nieznajomość Pisma jest nieznajomością Chrystusa”¹⁸⁶. To jego znane zdanie jest cytowane również przez Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei verbum*¹⁸⁷.

Prawdziwie „zakochany” w słowie Bożym, zapytywał się on: „Czyż można żyć bez znajomości Pisma Świętego, za którego pośrednictwem uczymy się poznawać samego Chrystusa, będącego życiem ludzi wierzących?”¹⁸⁸. W ten sposób Biblia, będąca narzędziem, „przez które Bóg codziennie przemawia do wiernych”¹⁸⁹, staje się bodźcem i źródłem życia chrześcijańskiego w każdej sytuacji i dla każdej osoby. Czytać Pismo Święte to rozmawiać z Bogiem: „Jeśli się modlisz – pisze on do młodej patrycjuszki w Rzymie – rozmawiasz z Oblubieńcem; jeśli czytasz, to On do ciebie przemawia”¹⁹⁰. Przez

¹⁸⁴ Hieronymus, *Epistula* 53, 10, CSEL 54, 464, por. Czuj I 364.

* Św. Hieronim [II] (14 XI 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 586-591, przekład-przedruk z: OsRomPol 29 (2008) nr 1, 51-53.

¹⁸⁵ Hieronymus, *Epistula* 53, 10, CSEL 54, 463, por. Czuj I 364.

¹⁸⁶ Hieronymus, *Commentarius in Isaiam*. Prologus, PL 24, 17 lub CCL 73, 1.

¹⁸⁷ Por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio dogmatica „Dei verbum”* 25, nowy przekład, s. 361.

¹⁸⁸ Hieronymus, *Epistula* 30, 7, CSEL 54, 246, por. Czuj I 188.

¹⁸⁹ Hieronymus, *Epistula* 133, 13, CSEL 56, 260, por. Czuj III 386.

¹⁹⁰ Hieronymus, *Epistula* 22, 25, CSEL 54, 178, por. Czuj I 138.

badanie i rozważanie Pisma Świętego człowiek staje się mądry i pogodny¹⁹¹. Oczywiście, zagłębianie się w słowo Boże wymaga stałego i systematycznego wysiłku. Oto co zalecał Hieronim kapłanowi Nepocjanowi: „Czytaj często boskie Pisma; co więcej, nie wypuszczaj nigdy Świętej Księgi z twoich rąk. Naucz się tutaj tego, czego powinieneś nauczać”¹⁹². Rzymskiej matronie Lecie dawał następujące rady co do chrześcijańskiego wychowania córki: „Upewnij się, czy codziennie studiuje jakiś fragment Pisma Świętego. [...] Po modlitwie niech oddaje się czytaniu, a po czytaniu modlitwie. [...] Niech zamiast klejnotów i szat jedwabnych umiłuje Boże Księgi”¹⁹³. Dzięki rozważaniu i znajomości Pisma Świętego „zachowuje równowagę duszy”¹⁹⁴. Jedyne głęboki duch modlitwy oraz pomoc Ducha Świętego mogą umożliwić nam zrozumienie Biblii: „W interpretowaniu Pisma Świętego zawsze potrzebujemy wsparcia Ducha Świętego”¹⁹⁵.

Tak więc żarliwe umiłowanie Pisma Świętego wypełniało całe życie Hieronima. Tę miłość starał się on zawsze budzić także pośród wiernych. Jednej ze swoich córek duchowych zalecał: „Kochaj Pismo Święte, a mądrość cię ukocha; kochaj je serdecznie, a ono będzie cię strzec; szanuj je, a zaznasz od niego czułości. Niech będzie dla ciebie niczym twoje naszyjniki i kolczyki”¹⁹⁶. A dalej: „Umiłuj mądrość Pisma Świętego, a nie będziesz miłowała występków cielesnych”¹⁹⁷.

Dla Hieronima fundamentalnym kryterium metody interpretacji Pisma Świętego była zgodność z Magisterium Kościoła. Nie możemy nigdy sami czytać Pisma Świętego. Spotykamy zbyt wiele zamkniętych drzwi i łatwo błądzimy. Biblia została napisana przez lud Boży i dla ludu Bożego, pod natchnieniem Ducha Świętego. Jedyne w tej komunii z ludem Bożym możemy rzeczywiście dotrzeć z naszym „my” do istoty prawdy, którą Bóg chce nam przekazać. Hieronim uważał, że autentyczna interpretacja Biblii powinna zawsze być zgodna z wiarą Kościoła katolickiego. Nie chodzi o wymóg narzucony tej Księdze z zewnątrz. Ta Księga jest właśnie głosem pielgrzymującego ludu Bożego, i jedynie gdy trwamy w wierze tego ludu, jesteśmy – jeśli można się tak wyrazić – właściwie nastrojeni, by pojąć Pismo Święte. Dlatego Hieronim napominał: „Bądź mocno przywiązany do tradycyjnej nauki, która została ci przekazana, byś mógł nauczać zgodnie ze zdrową nauką i odierać argumenty tych, którzy jej się przeciwstawiają”¹⁹⁸. W szczególności, biorąc pod uwagę fakt, że Jezus Chrystus zbudował swój Kościół na Piotrze,

¹⁹¹ Por. Hieronymus, *Commentarius in epistolam ad Ephesios*. Prologus, PL 26, 439.

¹⁹² Hieronymus, *Epistula* 52, 7, CSEL 54, 426, por. Czuj I 338.

¹⁹³ Hieronymus, *Epistula* 107, 9, CSEL 55, 300, por. Czuj II 410.

¹⁹⁴ Por. Hieronymus, *Commentarius in epistolam ad Ephesios*. Prologus, PL 26, 439.

¹⁹⁵ Hieronymus, *In Michaeam* I 10, 15, CCL 76, 430.

¹⁹⁶ Hieronymus, *Epistula* 130, 20, CSEL 56, 201, por. Czuj III 330.

¹⁹⁷ Hieronymus, *Epistula* 125, 11, CSEL 56, 130, por. Czuj III 261.

¹⁹⁸ Hieronymus, *Epistula* 52, 7, CSEL 54, 426, por. Czuj I 338.

każdy chrześcijanin – taki wyprowadzał wniosek – powinien trwać w komunii „z Katedrą św. Piotra. Wiem, że na tej opoce jest zbudowany Kościół”¹⁹⁹. Konsekwentnie i w sposób bezpośredni oświadczał: „Jestem z każdym, kto jest złączony z Katedrą św. Piotra”²⁰⁰.

Oczywiście Hieronim nie zaniedbywał aspektu etycznego. Co więcej, często przypominał o powinności dostosowania życia do słowa Bożego, i że tylko żyjąc nim, stajemy się zdolni je pojąć. Ta konsekwencja jest niezbędna w wypadku każdego chrześcijanina, a zwłaszcza kaznodziei, aby jego czyny nie wprawiały go w zakłopotanie jako niezgodne z wypowiedzianymi słowami. Oto jak napomina kapłana Nepocjana: „Twoje czyny niech nie zadają kłamu twym słowom, aby nie zdarzyło się tak, że kiedy głosisz nauki w kościele, ktoś skomentuje w duchu: «Dlaczego więc ty sam tak nie postępujesz»? Doprawdy ładny to nauczyciel, który mając pełny żołądek, rozprawia o poście. Również złodziej może krytykować chciwość. Jednakże w wypadku kapłana Chrystusowego umysł i słowo muszą się zgadzać”²⁰¹. W innym liście Hieronim stwierdza: „Nawet jeśli dana osoba posiada wspaiałą naukę, jest zawstydzona, gdy czuje, że potępia ją własne sumienie”²⁰². Dalej na temat konsekwentnego postępowania zauważa on: Ewangelia musi wyrażać się w postawie prawdziwej miłości, ponieważ w każdej istocie ludzkiej jest obecna Osoba samego Chrystusa. Zwracając się, na przykład, do prezbitera Paulina (który potem został biskupem Noli i świętym), Hieronim udziela mu takiej oto rady: „Prawdziwą świątynią Chrystusa jest dusza wiernego: ozdób to sanktuarium, uczynj je pięknym, złóż w nim swoje ofiary i przyjmij Chrystusa. Po co ozdabiać ściany drogocennymi kamieniami, jeśli Chrystus umiera z głodu w osobie ubogiego?”²⁰³. Hieronim przechodzi do konkretnych: trzeba „odziać Chrystusa w ubogich, nawiedzić Go w cierpiących, nakarmić Go w głodnych, przyjąć Go pod dach w bezdomnych”²⁰⁴. Miłość do Chrystusa, pogłębianą przez studium i medytację, pomoże nam przezwyciężyć wszelkie trudności: „Również my kochajmy Jezusa Chrystusa, dążmy zawsze do zjednoczenia z Nim: wtedy wydawać się nam będzie łatwe to, co jest trudne”²⁰⁵.

Hieronim, nazwany przez Prospera z Akwitanii „wzorem postępowania i nauczycielem rodzaju ludzkiego”²⁰⁶, pozostawił nam również bogate i zróżnicowane nauczanie na temat ascetyzmu chrześcijańskiego. Przypomina on, że odważne dążenie do doskonałości wymaga stałego czuwania, częstych umarwień, choć podejmowanych z umiarem i roztropnością, wytrwałej pracy inte-

¹⁹⁹ Hieronymus, *Epistula* 15, 2, CSEL 54, 64, por. Czuj I 47.

²⁰⁰ Hieronymus, *Epistula* 16, 2, CSEL 54, 69, por. Czuj I 52.

²⁰¹ *Epistula* 52, 7, CSEL 54, 426-427, por. Czuj I 338-339.

²⁰² *Epistula* 127, 4, CSEL 56, 148, por. Czuj III 277.

²⁰³ Hieronymus, *Epistula* 58, 7, CSEL 54, 536, por. Czuj I 422.

²⁰⁴ Hieronymus, *Epistula* 130, 14, CSEL 56, 195, por. Czuj III 323.

²⁰⁵ Hieronymus, *Epistula* 22, 40, CSEL 54, 207, por. Czuj I 159.

²⁰⁶ Prosper Aquitanus, *Carmen de ingratia* 57, PL 51, 98.

laktualnej lub fizycznej, by uniknąć próżnowania²⁰⁷, a zwłaszcza wymaga posłuszeństwa Bogu: „Nic tak [...] nie podoba się Bogu jak posłuszeństwo [...], które jest najwybitniejszą i jedyną cnotą”²⁰⁸. Do ascetycznych praktyk można zaliczyć również odbywanie pielgrzymek. W szczególności Hieronim przyczynił się do rozwoju pielgrzymek do Ziemi Świętej, gdzie pielgrzymi byli przyjmowani i goszczeni w budynkach wzniesionych obok klasztoru betlejemskiego dzięki ofiarności patrycjuszki Paoli, duchowej córki Hieronima²⁰⁹.

Wreszcie nie można pominąć milczeniem wkładu, jaki wniósł Hieronim w zakresie pedagogiki chrześcijańskiej²¹⁰. Chciał on ukształtować „duszę, która powinna stać się świątynią Pana”²¹¹, „drogocennym kamieniem” w oczach Boga²¹². Z głębokim wyczuciem doradza, jak ustrzec ją od złego i okazji do grzechu, unikać dwuznacznych lub próżnych przyjaźni²¹³. Zachęca zwłaszcza rodziców, aby dzieciom stwarzali pogodne i optymistyczne środowisko rodzinne, by je zachęcali do nauki i do pracy, również przez pochwały i współzawodnictwo²¹⁴, dodawali im odwagi do przezwyciężania trudności, sprzyjali kształtowaniu się w nich dobrych nawyków i strzegli je przed wyrabianiem złych, ponieważ – i tu przytacza zdanie Publiliusza Syriusza, które usłyszał w szkole – „z trudem uda ci się poprawić to, do czego się spokojnie przyzwyczajasz”²¹⁵. Rodzice są głównymi wychowawcami dzieci, pierwszymi nauczycielami życia. Zwracając się do matki jednej z dziewcząt, a następnie wspominając o ojcu, Hieronim bardzo jasno napomina, wyrażając niemal fundamentalną potrzebę każdej istoty ludzkiej rozpoczynającej życie: „Niech znajdzie w tobie swoją nauczycielkę i niech patrzy na ciebie z podziwem ta niedoświadczona dziewczyna. Niechaj ani w tobie, ani w swoim ojcu nie widzi nigdy postaw, które by ją prowadziły do grzechu, gdyby je naśladowała. Pamiętajcie, że [...] bardziej możecie ją wychować przykładem niż słowem”²¹⁶. Pośród zasadniczych myśli Hieronima jako pedagoga należy zwrócić uwagę na znaczenie, jakie przypisywał zdrowemu i integralnemu wychowaniu od najwcześniejszego dzieciństwa, uznanie szczególnej roli rodziców, potrzebę solidnej formacji moralnej i religijnej, konieczność nauki dla pełniejszego rozwoju. Ponadto dość nieoczekiwa-

²⁰⁷ Por. Hieronymus, *Epistulae* 125, 11 i 130, 15, CSEL 56, 129-131 i 195-196, por. Czuj III 261-262 i 323-324.

²⁰⁸ Hieronymus, *Homilia de oboedientia*, CCL 78, 552.

²⁰⁹ Por. Hieronymus, *Epistula* 108, 14, CSEL 55, 325, por. Czuj II 430.

²¹⁰ Por. Hieronymus, *Epistulae* 107 i 128, CSEL 55, 290-305 (ad Laetam) i 56, 156-162 (ad Pacatulam), por. Czuj II 400-414 i III 286-293.

²¹¹ Hieronymus, *Epistula* 107, 4, CSEL 55, 293, por. Czuj I 400.

²¹² Hieronymus, *Epistula* 107, 13, CSEL 55, 303, por. Czuj I 414.

²¹³ Por. Hieronymus, *Epistula* 107, 4 i 8-9, CSEL 55, 293-296 i 299-300, zob. Czuj I 400 i 406-410.

²¹⁴ Por. Hieronymus, *Epistulae* 107, 4 i 128, 1, CSEL 55, 293-296 i 56, 156-157, por. Czuj II 403-405 i III 286-287.

²¹⁵ Hieronymus, *Epistula* 107, 8, CSEL 55, 299, por. Czuj II 408.

²¹⁶ Hieronymus, *Epistula* 107, 9, CSEL 55, 300, por. Czuj II 409.

nym aspektem w starożytnych czasach, ale uważanym przez naszego autora za istotny w życiu, jest promocja kobiety, której przyznaje prawo do pełnego rozwoju osobowości, wykształcenia, formacji religijnej i zawodowej. Dziś właśnie widzimy, że kształtowanie osobowości potraktowanej integralnie, wychowanie do odpowiedzialności wobec Boga i człowieka jest prawdziwym warunkiem wszelkiego postępu, pokoju, pojednania i wykluczenia przemocy. Wychowanie do odpowiedzialności wobec Boga i człowieka: to Pismo Święte staje się dla nas przewodnikiem wychowania i tym samym autentycznego humanizmu.

Nie możemy zakończyć tych krótkich uwag na temat wielkiego Ojca Kościoła nie wspominając o jego wydatnym przyczynieniu się do ocalenia pozytywnych i wartościowych elementów starożytnych kultur żydowskiej, greckiej i rzymskiej w rodzącej się cywilizacji chrześcijańskiej. Hieronim uznał i przyswoił artystyczne wartości, bogactwo uczuć oraz harmonię obrazów obecnych u klasyków, które formują serce i wyobraźnię do szlachetnych uczuć. Przede wszystkim postawił on w centrum swojego życia i działalności słowo Boże, które wskazuje człowiekowi drogi życia i objawia mu tajemnice świętości. Za to wszystko właśnie w naszych czasach powinniśmy mu być głęboko wdzięczni.

XXIV. ŚW. AFRAHAT*

Drodzy bracia i siostry!

W naszej wędrówce po świecie Ojców Kościoła chciałbym was dzisiaj zaprowadzić do mało znanej części tego „obszaru wiary”, a więc na terytorium, gdzie bujnie rozwijały się Kościoły posługujące się językiem semickim, na które nie oddziaływała jeszcze myśl grecka. Kościoły te powstały w IV w. na Bliskim Wschodzie, na obszarze od Ziemi Świętej do Libanu i Mezopotamii. W tamtym wieku, stanowiącym okres formowania się życia kościelnego i literackiego, w owych wspólnotach pojawiły się różne formy ascetyzmu i monastycyzmu o swoistym charakterze, na które nie miał wpływu monastycyzm egipski. Syryjskie wspólnoty z IV w. reprezentują więc świat semicki, w którym powstała Biblia, i stanowią wyraz chrześcijaństwa, którego formuły teologiczne nie zetknęły się jeszcze z różnymi prądami kulturowymi, lecz żyły własnym dorobkiem myśli. Są to Kościoły, w których różnorodne pustelnicze formy ascetyzmu (eremici na pustyni, w grotach, rekluzi, stylici) oraz monastycyzm w formie życia wspólnotowego odegrały rolę o zasadniczym znaczeniu w rozwoju myśli teologicznej i duchowej.

Chciałbym przedstawić ten świat za pośrednictwem wielkiej postaci Afrahata, noszącego również przydomek „Mędrca”, który jest jedną z najważniejszych i jednocześnie najbardziej tajemniczych osobowości chrześcijaństwa syryjskiego w IV wieku.

* Św. Afrahat (21 XI 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 617-620, przekład-przedruk z: *OsRomPol* 29 (2008) nr 1, 53-54.

Pochodził on z regionu Niniwy-Mosulu, położonego w dzisiejszym Iraku, i żył w pierwszej połowie IV w. Nasze wiadomości o jego życiu są skąpe. Wiadomo, że utrzymywał ściśle kontakty ze środowiskami ascetyczno-monastrycznymi Kościoła syryjskiego, o których przekazał w swoim dziele różne informacje i którym poświęca część swoich refleksji. Niektóre źródła podają, że był nawet przełożonym klasztoru i został wyświęcony na biskupa. Napisał 23 mowy, znane jako *Rozprawy (Demonstrationes)*²¹⁷, w których porusza różne tematy życia chrześcijańskiego, takie jak wiara, miłość, post, pokora, modlitwa, życie ascetyczne, a także związki między judaizmem i chrześcijaństwem, między Starym i Nowym Testamentem. Jego styl był prosty, zdania krótkie, używał porównań, niekiedy przeciwstawnych. Jednakże jego tok rozumowania jest spokojny, a różne tematy wyłożone jasno.

Afrahat wywodził się ze wspólnoty kościelnej, żyjącej na pograniczu wpływów judaizmu i chrześcijaństwa. Wspólnota ta była silnie związana z jerozolimskim Kościołem-matką, a jego biskupów wybierano tradycyjnie spośród tak zwanych „krewnych” Jakuba, „brata Pańskiego” (por. Mk 6, 3), to znaczy – były to osoby związane ze względu na pokrewieństwo i wiarę z Kościołem jerozolimskim. Afrahat posługiwał się językiem syryjskim, należącym do języków semickich, tak jak hebrajski, który jest językiem Starego Testamentu, albo aramejski, którym posługiwał się sam Jezus. Wspólnota kościelna, w której żył Afrahat, starała się pozostać wierna tradycji judeochrześcijańskiej, za której „córkę” się uważała. Utrzymywała zatem ściśle kontakty ze światem żydowskim i jego świętymi Księgami. Znaczące jest, że Afrahat nazywa siebie „ucniem Pisma Świętego” Starego i Nowego Testamentu²¹⁸, uważa je za swoje jedyne źródło natchnienia i nawiązuje do niego tak często, że stanowi ono centrum jego refleksji.

Afrahat porusza w swoich *Rozprawach* wiele tematów. W duchu tradycji syryjskiej często przedstawia dokonane przez Chrystusa zbawienie jako uzdrowienie, a Chrystusa jako lekarza. Natomiast grzech uważa za ranę, którą może zaleczyć jedynie pokuta: „Człowiek, który został ranny podczas bitwy – mówi Afrahat – nie wstydzi się oddać w ręce mądrego lekarza [...]; podobnie ten, kto został zraniony przez szatana, nie powinien się wstydzić uznać winę i zerwać z nią, prosząc o lekarstwo pokuty”²¹⁹. Innym ważnym wątkiem dzieła Afrahata jest jego nauczanie o modlitwie, a w sposób szczególnie o Chrystusie jako nauczycielu modlitwy. Chrześcijanin modli się zgodnie z nauczaniem Jezusa i bierze Go za wzór modlącego się: „Nasz Zbawiciel uczył modlić się w ten sposób: «Módl się w ukryciu do Tego, który jest w ukryciu, ale który widzi wszystko»; a także: «Wejźdź do swej izdebki, i módl się w ukryciu do

²¹⁷ Por. Aphraates, *Demonstrationes*, ed. I. Parisot, PSyr 1-2, Paris 1894, 1907, lub ed. M.J. Pierre, SCh 349, 359, Paris 1988-1989.

²¹⁸ Por. Aphraates, *Demonstrationes* 22, 26, PSyr 1, 1046.

²¹⁹ Aphraates, *Demonstrationes* 7, 3, PSyr 1, 318.

Ojca twego, a Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie» (Mt 6, 6). [...] Nasz Zbawiciel pragnie pokazać, że Bóg zna pragnienia i myśli serca²²⁰.

Dla Afrahata życie chrześcijańskie skupia się na naśladowaniu Chrystusa, chrześcijanin bierze Jego jarzmo i idzie za Nim drogą Ewangelii. Jedną z najbardziej potrzebnych cnót ucznia Chrystusowego jest pokora. Nie jest ona drugorzędym aspektem życia duchowego chrześcijanina: natura człowieka jest pokorna, a Bóg ją wywyższa do swej chwały. Pokora – mówi Afrahat – nie jest wartością negatywną: „Jeśli korzeń człowieka jest w ziemi, jego owoce wznoszą się do Pana wielkości²²¹. Kiedy jest pokorny, także w rzeczywistości ziemskiej, która go otacza, chrześcijanin może zacieśnić więź z Panem: „Pokorny pozostaje pokorny, ale jego serce wznosi się do niezmierzonych wyżyn”. Jego oczy patrzą na ziemię, a oczy jego umysłu na niedosięgte wyżyny²²².

Afrahat ma bardzo pozytywną wizję człowieka i jego rzeczywistości cielesnej: ciało ludzkie, na wzór pokornego Chrystusa, powołane jest do piękna, do radości, do światła: „Bóg zbliża się do człowieka, którego miłuje, i jest rzeczą słuszną miłować pokorę i pozostać pokornym. Pokorni są prości, cierpliwi, kochani, konsekwentni, prawi, potrafią czynić dobro, są roztropni, pogodni, mądrzy, spokojni, czynią pokój, są gotowi się nawrócić, życzliwi, głębcy, rozważni, piękni i upragnieni²²³. U Afrahata życie chrześcijańskie często ujmowane jest w jasnej perspektywie ascetycznej i duchowej: wiara jest jego podstawą, fundamentem; dzięki niej człowiek staje się świątynią, w której mieszka sam Chrystus. Tak więc dzięki wierze możliwa jest szczerza miłość, wyrażająca się w miłości Boga i bliźniego. Innym ważnym dla Afrahata aspektem jest post, pojmowany przez niego w bardzo rozległym sensie. Mówi on o poście w odniesieniu do pokarmów jako praktyce koniecznej, by zachować miłość bliźniego i dziewictwo, o poście, jakim jest wstrzemięźliwość, potrzebna w dążeniu do świętości, o poście, jakim jest unikanie pustych i nienawistnych słów, o poście, jakim jest wyrzekanie się gniewu czy majątności, by służyć, o poście tego, kto nie śpi, by się modlić.

Drodzy bracia i siostry, na zakończenie powrócmy jeszcze raz do nauczania Afrahata o modlitwie. Ten starożytny „Mędrzec” twierdzi, że modlitwa nabiera sensu, gdy Chrystus mieszka w sercu chrześcijanina, i dlatego wzywa go do miłości bliźniego. Píše w istocie:

„Ulżyj strapionym,
nawiedz chorych,
bądź troskliwy wobec ubogich:
oto modlitwa.

²²⁰ Aphraates, *Demonstrationes* 4, 10, PSyr 1, 158, por. tłum. W. Kania : Afrahat, *O modlitwie*, GT 18, Tarnów 1989, 13-14.

²²¹ Aphraates, *Demonstrationes* 9, 14, PSyr 1, 442.

²²² Aphraates, *Demonstrationes* 9, 2, PSyr 1, 411.

²²³ Aphraates, *Demonstrationes* 9, 14, PSyr 1, 442.

Modlitwa jest dobra,
a jej dzieła są piękne,
Modlitwa jest miła,
gdy przynosi ulgę bliźniemu.
Modlitwa zostaje wysłuchana,
jest w niej także
przebaczenie zniewag.
Modlitwa jest silna,
gdy jest pełna mocy Bożej²²⁴.

Tymi słowami Afrahat zachęca nas do modlitwy, która zamienia się w życie chrześcijańskie, życie spełnione, życie przeniknięte wiarą, otwarte na Boga, a więc otwarte na bliźniego.

XXV. ŚW. EFREM SYRYJCZYK*

Drodzy Bracia i Siostry!

Zgodnie z powszechnie panującą dziś opinią, chrześcijaństwo to religia europejska, która później rozpowszechniła kulturę tego kontynentu w innych krajach. Rzeczywistość jest jednak o wiele bardziej złożona, ponieważ korzenie religii chrześcijańskiej tkwią w Starym Testamencie, a więc w Jerozolimie i świecie semickim. J ten korzeń, jakim jest Stary Testament, wciąż jest pożywką dla chrześcijaństwa. A kierunkiem jego ekspansji w pierwszych wiekach był zarówno zachód – świat grecko-łaciński, gdzie potem zainspirowało kulturę europejską, jak i wschód, aż do Persji i Indii, gdzie przyczyniło się do powstania specyficznej kultury – na gruncie języków semickich – o własnej tożsamości. Pragnąc ukazać tę kulturową różnorodność jedynej wiary chrześcijańskiej w pierwszych wiekach, w ubiegłą środę poświęciłem katechezę jednemu z przedstawicieli tego typu chrześcijaństwa – perskiemu mędrcom Afrahatowi – u nas niemal nieznanemu. Z tego samego powodu chcę dziś mówić o św. Efreście Syryjczyku, który urodził się ok. 306 r. w Nisibis, w rodzinie chrześcijańskiej. Był najważniejszym przedstawicielem chrześcijaństwa na obszarze języka syryjskiego i w niepowtarzalny sposób zdołał pogodzić powołanie teologa z powołaniem poety. Formował się i wzrastał u boku Jakuba, biskupa Nisibis (303-338), i razem z nim założył szkołę teologiczną w tym mieście. Po przyjęciu święceń diakonatu brał aktywny udział w życiu miejscowej wspólnoty chrześcijańskiej aż do 363 r. w którym Nisibis dostało się w ręce Persów. Efreśc przeniósł się wówczas do Edessy, gdzie nadal prowadził działalność jako kaznodzieja. Zmarł w tym mieście w 373 r., zaraziwszy się od chorych, którym posługiwał w czasie epidemii. Nie wiadomo z całą

²²⁴ Aphraates, *Demonstrationes* 4, 14 i 16, Psyr 1, 170 i 174, por. tłum. W. Kania, GT 18, 20.

* Św. Efreśc Syryjczyk (28 XI 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 654-659, przekład-przedruk z: OsRomPol 29 (2008) nr 1, 55-56.

pewnością, czy był mnichem, ale pewne jest, że przez całe życie był diakonem oraz że wybrał dziewictwo i ubóstwo. W specyficznym kontekście jego kultury uwidacznia się zatem wspólna i zasadnicza tożsamość chrześcijańska: wiara, nadzieja – ta nadzieja, która pozwala żyć w ubóstwie i dziewictwie na tym świecie, pokładając całą nadzieję w Panu – i wreszcie miłość aż po dar z siebie, którą wyraził opiekując się chorymi na zarazę.

Św. Efreem pozostawił nam wielką spuściznę teologiczną, a jego znaczny dorobek można podzielić na cztery kategorie: dzieła napisane zwykłą prozą (pisma polemiczne lub komentarze biblijne), dzieła pisane prozą poetycką, homilie wierszowane i na koniec hymny, zajmujące najwięcej miejsca w twórczości Efrema. Jest on autorem płodnym i interesującym z wielu względów, ale zwłaszcza z punktu widzenia teologicznego. W jego twórczości spotyka się teologia i poezja. Jeśli chcemy poznać jego nauczanie, musimy od początku kłaść nacisk na fakt, że uprawia on teologię w formie poetyckiej. Poezja pozwala mu pogłębić refleksję teologiczną przez zastosowanie paradoksu i metafory. Jednocześnie jego teologia przechodzi w liturgię, muzykę, był on bowiem wielkim kompozytorem i muzykiem. Teologia, refleksja nad wiarą, poezja, śpiew i wielbienie Boga łączą się z sobą; właśnie w tym aspekcie liturgicznym Boża prawda odsłania się w teologii Efrema z całą jasnością. Szukając Boga, uprawiając teologię, idzie on drogą paradoksu i symbolu. Najchętniej wybiera obrazy pełne kontrastów, ponieważ pomagają mu one uwydatnić misterium Boga.

Nie mogę teraz przedstawić zbyt obszernie jego dzieła, również dlatego, że niełatwo jest tłumaczyć poezję; żeby jednak przynajmniej przybliżyć jego poetycką teologię, chciałbym przytoczyć częściowo dwie pieśni. Przede wszystkim, z uwagi na zbliżający się Adwent, zacerpnałem kilka wspaniałych obrazów z pieśni *O narodzeniu Chrystusa (De nativitate)*. Patrząc na Dziewicę, Efreem natchnionym stylem wyraża swoje zdumienie:

„Pan przyszedł,
aby w Niej stać się sługą.
Słowo przyszło do Niej,
by milczeć w Jej łonie.
Błyskawica doszła do Niej,
by nie czynić zgiełku.
Pasterz przyszedł do Niej,
i oto narodzony Baranek cicho płacze.
Łono Maryi odmieniło bowiem rolę:
Ten, co wszystko stworzył,
wziął wszystko w posiadanie,
ale jako ubogi.
Najwyższy przyszedł do Niej (Maryi),
ale zagościł w Niej pokorny.
Blask przyszedł do Niej,

ale w skromnej szacie.
Ten, co rozdziela wszystkie dobra,
zaznał głodu.
Ten, co poi wszystkich,
zaznał pragnienia.
Opuścił Ją nagi i bez odzienia
Ten, co wszystko przyodziewa w piękno²²⁵.

By wyrazić misterium Chrystusa, Efrem posługuje się wielorakimi tematami, wyrażeniami i obrazami. W jednej ze swoich pieśni w trafny sposób łączy Adama (w raju) z Chrystusem (w Eucharystii):

„Miecz cherubina
stanął na drodze
drzewa życia.
Lecz dla ludów
Pan tego drzewa
dał się jako pokarm
w ofierze (eucharystycznej).
Drzewa Edenu
miały być pokarmem
pierwszego Adama.
Dla nas Ogrodnik Ogrodu
sam stał się pokarmem
naszych dusz.
W istocie wszyscy wyszliśmy
z raju wraz z Adamem,
który odwrócił się do niego plecami.
Teraz, gdy tu (na krzyżu)
miecz usunęła włócznia,
możemy tam powrócić²²⁶.”

Gdy mówi o Eucharystii, Efrem posługuje się dwoma obrazami: rozżarzonego węgla i perły. Temat rozżarzonego węgla zaczerpnięty jest z proroka Izajasza (por. 6, 6). Jest to obraz serafina, który bierze szczypcami rozżarzony węgiel i tylko dotyka nim ust proroka, by je oczyścić. Chrześcijanin natomiast dotyka Rozżarzonego Węgla, którym jest sam Chrystus, i Go spożywa.

„W Twym chlebie żyje ukryty Duch,
który nie może być spożyty;
w Twym winie płonie ogień,
który nie może być wypity.
Duch w Twym chlebie,
ogień w Twym winie

²²⁵ Ephraem Syrus, *Hymni de Nativitate* 11, 6-8, CSCO 186, 70.

²²⁶ Ephraem Syrus, *Hymnus* 49, 9-11 (nie ustalono jego lokalizacji).

są wielkimi cudami,
jakie przyjmują nasze usta.
Serafin nie mógł zbliżyć
swoich palców
do rozżarzonego węgla,
do którego jedynie przybliżyły się
usta Izajasza;
nie tknęły go palce
ani usta go nie chłonęły;
a Pan pozwolił nam
zrobić jedno i drugie.
Ogień zstąpił gniewny,
by zniszczyć grzeszników,
lecz ogień łaski zstępuje na chleb
i w nim trwa.
Zamiast ognia, co zniszczył człowieka,
spożyliśmy ogień w chlebie i zostaliśmy ożywieni²²⁷.

I jeszcze jeden przykład z hymnu św. Efrema, w którym mówi o perle jako symbolu bogactwa i piękna wiary:

„Położyłem (perłę), bracia moi,
na dłoni,
żeby się jej przyjrzeć.
Oglądałem ją ze wszystkich stron –
z każdej strony
była taka sama.
Takie jest poszukiwanie Syna,
niezłębione,
bo ono jest światłością.
W przejrzystej perle zobaczyłem Tego,
który jest czysty;
w jej czystości
ujrzałem wielki symbol ciała
naszego Pana,
bez skazy.
W jej niepodzielności ujrzałem prawdę,
która jest niewidzialna²²⁸.

²²⁷ Ephraem Syrus, *Hymni de Fide* 10, 8-10, CSCO 154, 50.

²²⁸ Ephraem Syrus, *Hymni de Fide* 81, 2-3 (De margaritha 1, 2-3), CSCO 154, 248-249, por. tłum. W. Kania, *Pieśni o perle*, GT 13, 5.

Efrem pozostaje postacią wciąż aktualną w życiu różnych Kościołów chrześcijańskich. Odkrywamy w nim w pierwszym rzędzie teologa, który biorąc za punkt wyjścia Pismo Święte, snuje poetycką refleksję nad tajemnicą odkupienia człowieka, dokonanego przez Chrystusa, wcielone Słowo Boże. Jego refleksja teologiczna wyraża się w obrazach i symbolach zaczerpniętych z przyrody, z życia codziennego oraz z Biblii. Poezji i pieśniom liturgicznym nadaje charakter dydaktyczny i katechetyczny. Są to pieśni teologiczne i jednocześnie nadają się do recytacji lub śpiewu liturgicznego. Efrem tymi pieśniami przy okazji świąt liturgicznych szerzy naukę Kościoła. Z upływem czasu okazały się one nadzwyczajnym materiałem katechetycznym dla wspólnoty chrześcijańskiej.

Ważne są refleksje Efrema o Bogu Stworzycielu: w stworzeniu nic nie istnieje w izolacji, a świat – obok Pisma Świętego – stanowi Bożą Biblię. Człowiek, czyniąc niewłaściwy użytek ze swojej wolności, odwraca porządek panujący we wszechświecie. Ważną rolę – według Efrema – odgrywa kobieta. Mówi o niej zawsze z delikatnością i szacunkiem: zamieszkanie Jezusa w łonie Maryi ogromnie wywyższyło godność kobiety. Tak jak nie ma odkupienia bez Jezusa – twierdzi Efrem – tak również nie ma wcielenia bez Maryi. Boski i ludzki wymiar misterium kobiety pojawia się już w tekstach Efrema. W sposób poetycki i za pomocą obrazów zasadniczo biblijnych antycypuje on treść teologiczną i w pewnej mierze język wielkich definicji chryzologicznych Soborów V wieku.

Efrem, któremu tradycja chrześcijańska nadała tytuł «cytry Ducha Świętego», pozostał przez całe życie diakonem swojego Kościoła. Był to wybór decydujący i wymowny: był diakonem, czyli sługą, zarówno w posłudze liturgicznej, jak i – w sposób bardziej radykalny – w miłości do Chrystusa, opiewanego przez niego w sposób niezrównany, jak wreszcie w miłości do braci, dla których był po mistrzowsku przewodnikiem w poznaniu Objawienia Bożego.

XXVI. ŚW. CHROMACJUSZ Z AKWILEI*

Droży bracia i siostry!

Podczas ostatnich dwóch katechez mówiliśmy o Kościołach Wschodu na obszarze języka semickiego, analizując postaci Afrahata Persa oraz Efrema Syryjczyka. Dziś powracamy do świata łacińskiego, prezentując postać św. Chromacjusza z Akwilei, żyjącego na północy cesarstwa rzymskiego. Biskup ten pełnił posługę w starożytnym Kościele Akwilei, stanowiącej gorliwy ośrodek życia chrześcijańskiego, położony w X prowincji cesarstwa rzymskiego – *Venetia et Histria*. W 388 r., gdy Chromacjusz zasiadł na katedrze biskupiej tego miasta, wspólnota chrześcijańska mogła się już poszczycić chwalebnyymi dzieja-

* Św. Chromacjusz z Akwilei (5 XII 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 775-779, przekład-przedruk z: OsRomPol 29 (2008) nr 2, 47-48.

mi wierności Ewangelii. W drugiej połowie III w. i w pierwszych latach IV w. prześladowania ze strony Decjusza, Waleriana i Dioklecjana przyniosły wielką liczbę męczenników. Ponadto Kościół w Akwilei, podobnie jak wiele innych Kościołów w tamtej epoce, musiał przeciwstawić się herezji ariańskiej.

Sam Atanazy – główny przedstawiciel prawowiernej nauki nicejskiej – skazany na wygnanie przez arian, na pewien czas schronił się właśnie w Akwilei. Wspólnota chrześcijańska pod przewodnictwem swoich biskupów oparła się herezji i umocniła swoje przywiązanie do wiary katolickiej.

We wrześniu 381 r. w Akwilei odbył się synod, w którym uczestniczyło około 35 biskupów z wybrzeży Afryki, z doliny Rodanu i całej X prowincji. Celem synodu było rozprawienie się z pozostałościami arianizmu na Zachodzie. W obradach synodu wziął udział również prezbiter Chromacjusz jako ekspert biskupa Akwilei Waleriana (370/1-387/8). Lata poprzedzające synod z r. 381 i następne stanowią „złoty wiek” wspólnoty akwilejskiej. Św. Hieronim, który pochodził z Dalmacji, oraz Rufin z Concordii wspominają z nostalgią swój pobyt w Akwilei (370-373), swoistym „wieczniku” teologicznym, którego św. Hieronim nie wahał się nazwać *tamquam chorus beatorum* – „chórem błogosławionych”²²⁹. W tym wieczniku – z pewnych względów przywołującym na pamięć wspólnotowe doświadczenia Euzebiusza z Vercelli i Augustyna – uformowały się najwybitniejsze postaci Kościołów północnego Adriatyku.

Chromacjusz nauczył się poznawać i miłować Chrystusa już w swojej rodzinie. Z podziwem opowiada o tym Hieronim, który porównuje matkę Chromacjusza do prorokini Anny, jego dwie siostry do roztropnych pańien z ewangelicznej przypowieści, a Chromacjusza i jego brata Euzebiusza do młodego Samuela²³⁰. O Chromacjuszu i Euzebiuszu Hieronim napisał: „Błogosławiony Chromacjusz i święty Euzebiusz byli braćmi ze względu na więzy krwi, ale równie silnie łączyły ich wspólne ideały”²³¹.

Chromacjusz urodził się w Akwilei ok. 345 roku. Przyjął święcenia diakonatu, potem kapłańskie, a w końcu został wybrany na pasterza tego Kościoła w 388 roku. Po przyjęciu święceń biskupich z rąk bpa Ambrożego odważnie i z energią zaczął realizować swoje zadanie, które ze względu na wielkość terytorium powierzonego jego trosce pasterskiej było ogromne: kościelna jurysdykcja Akwilei obejmowała bowiem aktualne terytoria Szwajcarii, Bawarii, Austrii i Słowenii aż po Węgry. Jak bardzo Chromacjusz był znany i szanowany w Kościele swych czasów, możemy przekonać się na podstawie pewnego epizodu z życia św. Jana Chryzostoma. Gdy biskup Konstantynopola został skazany na wygnanie ze swojej stolicy, napisał trzy listy do biskupów Zachodu, których uważał za najważniejszych, by zyskać ich poparcie u cesarza: jeden

²²⁹ Por. Eusebius-Hieronimus, *Chronicon ad annum 374*, PL 27, 697, GCS 47, 247, zob. wyżej nota 171.

²³⁰ Por. Hieronimus, *Epistula 7*, 6, PL 22, 341 lub CSEL 4=54, 30, Czuj I 23-24.

²³¹ Hieronimus, *Epistula 8*, PL 22, 342 lub CSEL 54, 32, Czuj I 25.

list napisał do biskupa Rzymu, drugi do biskupa Mediolanu, a trzeci do biskupa Akwilei, czyli Chromacjusza²³². Również dla niego owe czasy były bardzo trudne ze względu na niepewną sytuację polityczną. Chromacjusz zmarł na wygnaniu, najprawdopodobniej w Grado, gdzie schronił się przed najazdem barbarzyńców w 407 r., w tym samym, w którym zmarł Chryzostom.

Pod względem prestiżu i ważności Akwileja zajmowała czwarte miejsce pośród miast Półwyspu Apenińskiego i dziewiąte w cesarstwie rzymskim. Również z tego powodu była celem ataków Gotów i Hunów. Inwazje tych ludów spowodowały wiele ofiar i wielkie zniszczenia, a także w poważnym stopniu utrudniły przekaz dzieł Ojców Kościoła, przechowywanych w bibliotece biskupiej, która posiadała liczne kodeksy. Uległy rozproszeniu także pisma św. Chromacjusza, które trafiły do różnych miejsc i niejednokrotnie zostały przypisane innym autorom: Janowi Chryzostomowi (również z powodu identycznych pierwszych liter ich imion: Chromacjusz i Chryzostom) albo Ambrożemu i Augustynowi, a także Hieronimowi, któremu Chromacjusz bardzo pomógł w rewizji tekstu i w sporządzeniu łacińskiego przekładu Biblii. Odkrycie znacznej części dorobku Chromacjusza zawdzięczamy szczęśliwym okolicznościom i przypadkom, które dopiero w ostatnich latach pozwoliły na odtworzenie dosyć obszernego *corpusu* jego pism: ponad czterdziestu mów, z których blisko dziesięć we fragmentach, oraz ponad sześćdziesięciu traktatów, zawierających komentarz do Ewangelii św. Mateusza.

Chromacjusz był mądrym mistrzem i gorliwym pasterzem. Przed wszystkim z największym zaangażowaniem wsłuchiwał się w słowo, by móc je głosić: swoje nauczanie zawsze rozpoczyna od słowa Bożego i do niego zawsze powraca. Niektóre tematy są mu szczególnie bliskie: przede wszystkim rozważa tajemnicę trynitarną i jej objawianie się na przestrzeni całych dziejów zbawienia. Następnie temat Ducha Świętego: Chromacjusz nieustannie przypomina wiernym o obecności i działaniu trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej w życiu Kościoła. Jednakże szczególną uwagę poświęca święty biskup tajemnicy Chrystusa. Wcielone Słowo jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem: w pełni przyjął ludzką naturę, aby ją obdarować własną naturą boską. Te prawdy, potwierdzane z naciskiem również jako argumenty antyariańskie, pięćdziesiąt lat później znajdują odbicie w definicji Soboru Chalcedońskiego. Mocne uwypuklenie ludzkiej natury Chrystusa prowadzi Chromacjusza do postaci Dziewicy Maryi. Jego doktryna mariologiczna jest przejrzysta i precyzyjna. Jemu zawdzięczamy pewne działające na wyobraźnię opisy Najświętszej Dziewicy: Maryja jest „ewangeliczną dziewicą zdolną do przyjęcia Boga”; jest Ona „niepokalaną i dziewiczą owieczką”, która zrodziła „odzianego w purpurę baranka”²³³. Biskup Akwilei często porównuje Dziewicę do Kościoła: i Ona, i on są bowiem „dziewicami” i „matkami”. Chromacjusz wyraził swą eklezjo-

²³² Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 155, PG 52, 702.

²³³ Por. Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 23, 3, CCL 9A, 106, zob. tłum. S. Ryznar, PSP 49, 74.

logię zwłaszcza w komentarzu do Ewangelii Mateusza. Oto kilka z powtarzających się tam twierdzeń: Kościół jest jedyny, zrodzony z krwi Chrystusa; jest drogocenną szatą utkaną przez Ducha Świętego; Kościół jest tam, gdzie się głosi, że Chrystus narodził się z Dziewicy, gdzie kwitnie braterstwo i zgoda. Chromacjusz szczególnie upodobał sobie obraz okrętu podczas burzy na morzu, a czasy, w których żył, były, jak słyszeliśmy, burzliwe. „Nie ma wątpliwości – twierdzi święty biskup, że ten okręt przedstawia Kościół”²³⁴.

Chromacjusz, gorliwy pasterz, umie mówić do swoich ludzi językiem naturalnym, barwnym i przekonującym. Chociaż zna doskonale klasyczną łacinę, woli posługiwać się językiem ludowym, bogatym w łatwo zrozumiałe przenośnie. I tak na przykład, biorąc za punkt wyjścia obraz morza, zestawia on połów ryb, które w naturze po wyciągnięciu na brzeg umierają, z przepowiedaniem ewangelicznym, które wydobywa ludzi z odętów śmierci i wprowadza w prawdziwe życie²³⁵. Inspirując się zawsze wzorem dobrego pasterza – a przypadło mu żyć w burzliwym okresie najazdów barbarzyńców i grabieży, staje u boku swoich wiernych, by dodawać im otuchy i budzić w sercach ufność do Boga, który nie opuści nigdy swoich dzieci.

Kończąc te refleksje, posłuchajmy aktualnej również dziś zachęty Chromacjusza: „Módlmy się do Pana całym sercem i z całą wiarą – zaleca biskup Akwilei w jednym ze swoich *Sermo* – prośmy Go, by uchronił nas od wszelkich najazdów nieprzyjaciół, od wszelkiego lęku przed wrogami. Niech nie patrzy na nasze zasługi, ale na swoje miłosierdzie Ten, który w przeszłości raczył wyzwolić synów Izraela nie z powodu ich zasług, lecz przez wzgląd na swe miłosierdzie. Niechaj nas chroni tą samą miłością miłosierną, i niech również dla nas urzeczywistnią się słowa wypowiedziane przez świętego Mojżesza do synów Izraela: «Pan będzie walczył za was, a wy pozostaniecie spokojni». To On walczy, On odnosi zwycięstwo. [...] Żeby raczył to czynić, musimy modlić się jak najusilniej. On sam bowiem mówi ustami proroka: «Wzywaj Mnie w dniu utrapienia, Ja cię uwolnię, a ty Mnie uwielbisz»”²³⁶.

Tak więc właśnie na początku Adwentu św. Chromacjusz przypomina nam, że jest to czas modlitwy, kiedy należy wejść w kontakt z Bogiem. Bóg nas zna. Zna mnie. Zna każdego z nas. Kocha mnie. Nie pozostawi mnie samego. Z tą ufnością przeżywajmy rozpoczęty kilka dni temu okres liturgiczny.

²³⁴ Por. Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Evangelium Matthaei* 42, 5, CCL 9A, 402.

²³⁵ Por. tamże 16, 3, CCL 9A, 265.

²³⁶ Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 16, 4, CCL 9A, 74, por. PSP 49, 57-58.

XXVII. ŚW. PAULIN Z NOLI*

Drodzy bracia i siostry!

Ojcem Kościoła, któremu dziś poświęcimy uwagę, jest św. Paulin z Noli. Był współczesnym św. Augustyna, z którym łączyła go serdeczna przyjaźń, a swoją posługę pełnił w Noli w Kampanii jako mnich, a następnie kapłan i biskup. Pochodził z położonej na południu Francji Akwitanii, a dokładnie z Bordeaux, gdzie urodził się w bardzo zamożnej rodzinie. Otrzymał tam staranne wykształcenie literackie, jego nauczycielem był bowiem poeta Auzoniusz. Po raz pierwszy opuścił swoją ziemię w młodym wieku, by bardzo wcześnie rozpocząć karierę polityczną jako zarządca Kampanii. W sprawowaniu tego publicznego urzędu wyróżnił się mądrością i łagodnością. W tym też okresie za sprawą łaski ziarno nawrócenia zaczęło wydawać owoce w jego sercu. Bódcem okazała się prosta i głęboka wiara, z jaką lud czcił grób świętego męczennika Feliksa w sanktuarium w dzisiejszym Cimitile. Będąc odpowiedzialny za sprawy publiczne, Paulin zainteresował się tym sanktuarium i zbudował hospicjum dla ubogich oraz drogę, by pielgrzymi mogli tam łatwiej docierać.

Budując miasto ziemskie, odkrywał drogę prowadzącą do miasta niebieskiego. Spotkanie z Chrystusem było uwieńczeniem trudnej drogi, pełnej prób. Bolesne doświadczenia, których początkiem była utrata przychylności władz politycznych, sprawiły, że doświadczył na własnej skórze nietrwałości rzeczy. Gdy doszedł do wiary, napisał: „Człowiek bez Chrystusa jest prochem i cieniem”²³⁷. Pragnąc znaleźć sens istnienia, udał się do Mediolanu, by wstąpić do szkoły Ambrożego. Następnie uzupełnił formację chrześcijańską w swoich rodzinnych stronach i tam przyjął chrzest z rąk Delfina, biskupa Bordeaux. Na jego drodze wiary było również miejsce na małżeństwo. Poślubił pobożną szlachciankę z Barcelony Teresę, która urodziła mu syna. I dalej prowadziłyby życie pobożnego świeckiego chrześcijanina, gdyby nie doznał wstrząsu, jakim była śmierć dziecka po kilku dniach od urodzenia – i zrozumiał, że Bóg miał w stosunku do niego inne plany. Poczul się powołany, by poświęcić się Chrystusowi w surowym życiu ascetycznym.

W porozumieniu z żoną Teresą rozdał swój majątek ubogim; razem z nią opuścił Akwitanie i udał się do Noli, gdzie małżonkowie zamieszkali obok bazyliki opiekuna miasta św. Feliksa, żyli w czystości jak brat i siostra, a ich styl życia zaczęli naśladować również inni. Wspólnota żyła rytmem typowo monastycznym, jednakże Paulin, który w Barcelonie przyjął święcenia kapłańskie, sprawował również posługę kapłańską dla pielgrzymów. Zjednało mu to sympatię i zaufanie wspólnoty chrześcijańskiej, która po śmierci biskupa,

* Św. Paulin z Noli (12 XII 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 809-813, przekład-przedruk z: *OsRomPol* 29 (2008) nr 2, 48-50.

²³⁷ Paulinus Nolanus, *Carmina* 10, 289, CSEL 30, 37.

ok. 409 r., wybrała go na następcę na katedrze w Noli. Zwiększył się zakres jego posługi duszpasterskiej, a charakteryzowała ją szczególna wrażliwość na ubogich. Zapisał się w pamięci potomnych jako prawdziwy pasterz miłości, jak go nazwał św. Grzegorz Wielki w III księdze swoich *Dialogów*²³⁸, gdzie opisał heroiczny gest Paulina, który ofiarował się jako więzień w miejsce syna pewnej wdowy. Z historycznego punktu widzenia epizod ten jest dyskusyjny, ale ukazuje on postać biskupa o wielkim sercu, który potrafił być ze swoim ludem w smutnym okresie najazdów barbarzyńców.

Nawrócenie Paulina wywarło wielkie wrażenie na współczesnych. Jego nauczyciel Auzoniusz, pogański poeta, poczuł się „zdradzony” i w ostrych słowach zarzucił mu z jednej strony „pogardę” dla dóbr materialnych, którą określił jako lekkomyślność, a z drugiej – zmarnowanie powołania literackiego. Paulin odpowiedział, że obdarowanie ubogich nie jest równoznaczne z pogardą dla dóbr ziemskich, a oznacza raczej ich dowartościowanie przez przeznaczenie na najwyższy cel, jakim jest miłość. Co zaś się tyczy działalności literackiej, Paulin nie zmarnował talentu poetyckiego, który zamierzał nadal rozwijać, lecz odszedł od wzorców poetyckich inspirowanych przez mitologię i ideały pogańskie. Odtąd jego wrażliwość była podporządkowana nowej estetyce: było nią piękno Boga wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, którego stawał się wówczas piewcą. W rzeczywistości nie odszedł od poezji, lecz czerpał natchnienie z Ewangelii, jak sam mówi w jednym z wierszy: „Dla mnie jedyną sztuką jest wiara, a poezją Chrystus (*At nobis ars una fides, et musica Christus*)”²³⁹.

Jego poezje są pieśniami wiary i miłości, w których codzienna historia małych i wielkich wydarzeń traktowana jest jako historia zbawienia, jako historia Boga z nami. Wiele z tych utworów – tak zwane *Pieśni bożonarodzeniowe* – związanych jest z dorocznym świętem Feliksa męczennika, którego obrał sobie za niebieskiego patrona. Wspominając Feliksa, chciał wielbić samego Chrystusa, był bowiem przekonany, że wstawiennictwu świętego zawdzięczał łaskę nawrócenia: „W Twoim świetle, radosny, umiłowałem Chrystusa”²⁴⁰. Tę samą myśl wyraził, dobudowując do sanktuarium nową bazylikę, którą polecił ozdobić w taki sposób, by malowidła z odpowiednimi objaśnieniami były dla pielgrzymów żywą katechezą. Oto jak opisał swój projekt w jednej z Pieśni, dedykowanej innemu wielkiemu katechecie, św. Nicetasowi z Remezjany, którego oprowadzał po swoich bazylikach: „Pragnę teraz, byś przyjrzał się obrazom tworzącym długą serię na ścianach ozdobionych malowidłami kruzganków. [...] Wydawało się nam rzeczą pożyteczną przedstawić na obrazach tematy religijne w całym domu Feliksa w nadziei, że namalowane postaci

²³⁸ Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* III 1-8, SCh 260, 256-265, tłum. A. Świderkówna, ŻM 23, 196-199; błędny przekład – nie chodzi o trzeci rozdział, ale trzecią księgę *Dialogów*, co poprawiono.

²³⁹ Paulinus Nolanus, *Carmina* 20, 32, CSEL 30, 144.

²⁴⁰ Paulinus Nolanus, *Carmina* 21, 373, CSEL 30, 170

wzbudzą w umysłach urzeczonych tym widokiem wieśniaków pragnienie ich poznania²⁴¹. Jeszcze dzisiaj można podziwiać pozostałości tych dzieł, dzięki którym święty z Noli słusznie uważany jest przez archeologię chrześcijańską za ważną postać.

Życie w asceterium w Cimitile upływało w ubóstwie i wypełnione było modlitwą i *lectio divina*. Pismo Święte, które czytał, nad którym medytował i które przyswajał, było dla świętego z Noli światłem, w którego promieniach przyglądał się swojej duszy, dążąc do doskonałości. Tym, którzy podziwiali powziętą przez niego decyzję wyrzeczenia się dóbr materialnych, przypominał, że ów gest nie oznacza jeszcze pełnego nawrócenia: „Wyrzeczenie się lub sprzedaż dóbr doczesnych, posiadanych na tym świecie, nie jest końcem, ale jedynie początkiem biegu w zawodach; nie jest, by tak powiedzieć, metą, lecz tylko startem. Bowiem atleta nie wygrywa, gdy się rozdziewa, lecz zdejmuje swe szaty, ażeby stanąć do walki; a zasługuje na koronę zwycięzcy dopiero wtedy, gdy walczył jak się godzi²⁴²”.

Asceza, słowo Boże, a także miłość: we wspólnocie monastycznej częstymi gośćmi byli ubodzy. Paulin nie tylko dawał im jałmużnę, ale przyjmował ich, jak samego Chrystusa. Przeznaczył na ten cel część klasztoru i uważał, że więcej niż dawał, zyskiwał na wymianie daru gościnności za wdzięczną modlitwę podopiecznych. Ubogich nazywał swoimi „patronami²⁴³”, a zważywszy, że mieszkali na dolnym piętrze, zwykł mawiać, że ich modlitwa jest fundamentem jego domu²⁴⁴.

Św. Paulin nie pisał traktatów teologicznych, ale jego pieśni i obfita korespondencja są bogate w teologię życia przenikniętego słowem Bożym, w którym nieustannie szukał światła dla życia. Z jego pism wyłania się w szczególności pojmowanie Kościoła jako tajemnicy jedności. Żył w komunii przede wszystkim praktykując w niezwykły sposób przyjaźń duchową. W tym Paulin był prawdziwym mistrzem, żyjąc w kontakcie z wybitnymi umysłami: od Marcina z Tours do Hieronima, od Ambrożego do Augustyna, od Delfina z Bordeaux do Nicetasa z Remezjany, od Wiktrycjusza z Rouen do Rufina z Akwilei, od Pammachiusza do Sulpicjusza Sewera i wielu innych, mniej lub bardziej znanych. W tej atmosferze zrodziły się głębokie listy do Augustyna. Pomijając treść każdego z nich, zdumiewa żar, z jakim święty z Noli opiewa samą przyjaźń jako objawienie jedynego ciała Chrystusa ożywianego Duchem Świętym. Oto wymowny fragment listu napisanego w początkowym okresie korespondencji obu przyjaciół: „Nic dziwnego, że my, choć z dala, jesteśmy dla siebie obecni i znamy się, choć nie poznaliśmy się, gdyż jesteśmy członkami jednego ciała, mamy jedną głowę, napełnia nas jedyna łaska, żywimy

²⁴¹ Paulinus Nolanus, *Carmina* 27, 511-512 i 580-583, CSEL 30, 285 i 288.

²⁴² Paulinus Nolanus, *Epistulae* 24, 7, CSEL 29, 206-207.

²⁴³ Por. Paulinus Nolanus, *Epistulae* 13, 11, CSEL 29, 92.

²⁴⁴ Por. Paulinus Nolanus, *Carmina* 21, 393-394, CSEL 30, 171.

się tym samym chlebem, idziemy tą samą, jedyną drogą, mieszkamy w tym samym domu”²⁴⁵. Jak widzimy, jest to wspaniały opis tego, co znaczy być chrześcijanami, być Ciałem Chrystusa, żyć w komunii Kościoła. Teologia naszych czasów uznała, że właśnie komunია jest kluczowym pojęciem tajemnicy Kościoła. Świadełstwo św. Paulina z Noli daje nam poczucie tajemnicy Kościoła, którą Sobór Watykański II przedstawia jako sakrament wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności nas wszystkich, jak i całego rodzaju ludzkiego²⁴⁶. W tym duchu życzę wam wszystkim owocnego Adwentu.

III. ŚW. MARCIN – WZÓR MIŁOŚCI BRATERSKIEJ*

Drodzy bracia i siostry!

Dziś, 11 listopada, Kościół wspomina św. Marcina, biskupa Tours, jednego z najbardziej znanych i czczonych świętych europejskich. Urodził się w Panonii, na obszarze dzisiejszych Węgier, w rodzinie pogańskiej ok. r. 316. Ojciec wybrał dla niego karierę wojskową. Już we wczesnej młodości Marcin zetknął się z chrześcijaństwem i po pokonaniu wielu trudności znalazł się w gronie katechumenów przygotowujących się do chrztu. Otrzymał ten sakrament w wieku około 20 lat, lecz musiał jeszcze przez wiele lat pozostać w wojsku, gdzie postępował zgodnie ze swoim nowym wyborem życiowym: odnosił się do wszystkich z szacunkiem i zrozumieniem, swojego posługacza traktował jak brata i unikał wulgarnych rozrywek. Po zakończeniu służby wojskowej udał się do Poitiers we Francji, do świętego biskupa Hilarego. Został przez niego wyświęcony na diakona i kapłana, wybrał życie monastyczne i razem z kilkoma uczniami założył w Liguge najstarszy znany w Europie klasztor. Ok. 10 lat później chrześcijanie z Tours, którzy zostali bez pasterza, obwołali go swym biskupem. Od tamtej pory Marcin z wielkim zapałem poświęcił się ewangelizacji wsi i formacji kleru. Choć przypisuje się mu różne cuda, św. Marcin znany jest przede wszystkim z uczynku miłości braterskiej. Kiedy był jeszcze młodym żołnierzem, spotkał na drodze ubogiego człowieka skostniałego i kulącego się z zimna. Wziął więc swój płaszcz, przeciął go mieczem na pół i jedną z części oddał owemu człowiekowi. W nocy ukazał mu się we śnie Jezus, okryty tym właśnie płaszczem.

Drodzy bracia i siostry, miłosierny gest św. Marcina wynika z tej samej logiki, która skłoniła Jezusa do rozmnożenia chlebów dla zgłodniałych rzesz, a przede wszystkim do dania samego siebie jako pokarmu dla ludzkości w Eucharystii, będącej najwyższym znakiem miłości Boga, *Sacramentum ca-*

²⁴⁵ Paulinus Nolanus, *Epistulae* 6, 2, CSEL 29, 41.

²⁴⁶ Por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium”* 1, nowy przekład, s. 104.

* Katecheza na Anioł Pański (11 XI 2007), *Insegnamenti* 3/2 (2007) 578-579, przekład-przedruk z: OsRomPol 29 (2008) nr 1, 58-59.

ritatis. Jest to logika dzielenia się z innymi, która w autentyczny sposób wyraża miłość bliźniego. Niech św. Marcin pomoże nam zrozumieć, że tylko wtedy, gdy wszyscy będziemy starali się dzielić z innymi, będzie można stawić czoło wielkiemu wyzwaniu naszego czasu, jakim jest konieczność budowania pokojowego i sprawiedliwego świata, w którym każdy będzie mógł żyć godnie. Może to nastąpić jeśli przeważą w światowej skali model autentycznej solidarności, co pozwoli zapewnić wszystkim mieszkańcom planety żywność, wodę, niezbędną opiekę lekarską, a także pracę i zasoby energetyczne, jak również dostęp do dóbr kultury, wiedzy naukowej i technicznej.

Zwracamy się teraz do Najświętszej Maryi Panny prosząc, aby pomagała wszystkim chrześcijanom stawać się na wzór św. Marcina wielkodusznymi świadkami Ewangelii miłości i nieustraszenie budować kulturę solidarnego dzielenia się z innymi.

Ks. Antoni ŻUREK
(Tarnów, WT UPJPII)

ZAŚLUBINY ZIEMSKIE I ZAŚLUBINY DUCHOWE W TAJEMNICY CHRZTU WEDŁUG ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Temat małżeństwa powracał często w nauczaniu Jana Chryzostoma. Mówił na ten temat w homiliach i kazaniach, pisał o tym w swoich traktatach. Prezbitera z Antiochii, a następnie patriarchę Konstantynopola, interesowała nade wszystko chrześcijańska wizja małżeństwa, teologiczne podstawy tej instytucji, zasady etyczne, na jakich ma się ona opierać, i tym zagadnieniom poświęcał najwięcej uwagi¹. Dużo mniej uwagi poświęcał natomiast sprawom czysto praktycznym, związanym z zawarciem i funkcjonowaniem małżeństwa, co jednak nie oznacza, że tych kwestii w ogóle nie zauważał. Wzmiankował zatem o procedurze zawarcia małżeństwa, poruszał niektóre kwestie prawne, odwoływał się do zwyczajów panujących w małżeństwach, a zwłaszcza krytykował zwyczaje i praktyki sprzeczne z duchem chrześcijańskim². Tym samym dowodził znajomości rzeczy, z którymi w praktyce jako duszpasterz miał małą styczność, i na które miał mały wpływ. Zdarzało się jednak, że wiedzę tę wykorzystywał wtedy, gdy w instytucji małżeństwa zyskiwał użyteczną ilustrację do przedstawienia swoich koncepcji teologicznych. Jedną z takich idei były zaślubiny mistyczne, które Chryzostom objaśniał, odwołując się do zwyczajów oraz procedur związanych z zawieraniem małżeństwa. Temat ten został przez niego szczególnie wyeksponowany w kontekście chrztu, który jego zdaniem można uważać za moment zawarcia tych mistycznych zaślubin. To właśnie zagadnienie postaramy się głębiej przeanalizować.

1. Małżeństwo ziemskie. Kwestie związane z zawarciem małżeństwa w czasach Jana Chryzostoma są nam w miarę dobrze znane. Składały się na nie

¹ Por. J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 17-43; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 293-360.

² Por. M. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności Jana Chryzostoma*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 263-292.

procedury o charakterze prawnym, decydujące o ważności tego aktu, oraz obrzędy i zwyczaje towarzyszące temu aktowi, w mniejszym stopniu wpływające na jego ważność, ale za to przyczyniające się do jego uświetnienia i głębszego przeżycia. Ponieważ Chryzostom w interesującej nas kwestii odwoływał się tylko do niektórych z tych elementów, więc tylko na nie zwrócimy tu uwagę.

Samo małżeństwo było traktowane jako forma kontraktu zawieranego między zainteresowanymi stronami. Przy jego konstruowaniu więcej uwagi poświęcano kwestiom materialnym i czysto zewnętrznym, mniej uwagi zwracając np. na kwestię uczuć. Liczył się zatem majątek, pochodzenie społeczne, a w przypadku kobiety także jej uroda i w niektórych przypadkach przymioty moralne. Zanim małżeństwo zostało zawarte, mężczyzna starający się o rękę kobiety układał się – osobiście lub przez pośrednika – z ojcem lub opiekunem wybranki. Składał mu przy tej okazji dary, a w zamian przyszły teść wyznaczał posag dla przyszłej żony³. Procedurę tę znał również Chryzostom, bo mówił:

„W małżeństwach cielesnych ustala się wiano, oddaje dary, oblubieniec przynosi podarunki, a oblubienica posag”⁴.

Jeśli wierzyć Chryzostomowi:

„W małżeństwie cielesnym nie pojmuje mężczyzna żony bez zacerpnienia informacji o jej dobroci, piękności, a także jej majątku”⁵.

Mężczyzna był w tym procesie stroną aktywniejszą w stopniu o wiele większym niż kobieta, co było czymś naturalnym zważywszy na realia społeczne IV wieku. On też w większym stopniu traktował małżeństwo jako intratny dla siebie akt⁶.

Aktem wstępnym do zawarcia małżeństwa były zaręczyny z widocznymi już znakami. Za najważniejszy i najbardziej znaczący uchodził pierścień ofiarowany oblubienicy przez oblubieńca, którego wartość zależała od zamożności ofiarodawcy⁷. Zaręczyny, jako już obietnica małżeństwa, miały też pewne

³ Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, cz. 1, Warszawa 1983, 207.

⁴ Joannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* I 16, ed. A. Wenger, SCh 50bis, 116, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* I (U źródeł katechumenatu 1), Lublin 1993, 28.

⁵ Tamże I 14, SCh 50bis, 116, *Katechezy chrzcielne* I, s. 27.

⁶ Jakkolwiek mogło się zdarzyć, że bogaty mężczyzna poślubił biedną kobietę, por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses* XI 1, Ed. A. Piédagnel, SCh 366, 212, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* II (U źródeł katechumenatu 2), Lublin 1994, 39: „Nie nakazał Chrystus naturze ludzkiej przychodzić do Niego, lecz sam przyszedł, aby złączyć się z nami. W małżeństwie prawo chce, aby narzeczony przyszedł do narzeczonej, aby był bogaty, a ona bez majątku i pogardzana. U ludzi nie ma w tym nic dziwnego, bo choćby była między nimi wielka różnica stanu, to w naturze nie ma u nich różnicy: choćby narzeczony był bogaty, a narzeczona uboga i niskiego pochodzenia, to przynajmniej mają jedną i tę samą naturę”.

⁷ Szerzej por. J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie*, tłum. M. Pąckińska, Warszawa 1966, 88-89.

konsekwencje prawne⁸, choć tymi sprawami w sposób szczegółowy w swoich katechezach Chryzostom się nie zajmował. Znał natomiast sam zwyczaj ofiarowania pierścienia i do niego czynił aluzję w jednej ze swych homilii, gdy nawiązywał do mistycznych zaślubin⁹. Z zaręczynami również mogły być związane dary, które przede wszystkim wręczać mógł swej wybrance przyszły oblubieniec. Nie potrzeba dodawać, że bardzo często przy tej okazji przyszli małżonkowie widzieli się po raz pierwszy bezpośrednio¹⁰.

Najważniejszym elementem zaślubin był właściwy i prawny akt zawarcia małżeństwa, z obrzędami złożenia przysięgi oraz podpisaniem umowy w domu oblubienicy. Kończyło się to przeprowadzeniem kobiety do domu poślubionego jej męża. Temu wydarzeniu towarzyszyły zazwyczaj uroczystości weselne, z przeróżnymi zwyczajami. Te ceremonie były dobrze znane Chryzostomowi, i jak wiadomo, większość z nich nie budziła jego entuzjazmu. Generalnie uważał je za sprzeczne z duchem chrześcijańskim i mocno je piętnował¹¹. Swoje krytyczne zdanie na ten temat wyrażał przy różnych okazjach, ale akurat wtedy, gdy mówił o duchowym małżeństwie, to w te sprawy nie wchodził. Ukazując natomiast duchowe zaślubiny chętnie nawiązywał do atmosfery radości towarzyszącej uroczystościom zawarcia małżeństwa. Wesele to mogło trwać kilka dni. Zaczynało się od chwili przyścia narzeczonego do domu narzeczonej, gdyż „w małżeństwie prawo chce, aby naręczony przyszedł do narzeczonej”¹². Ceremonię kończyło przeprowadzenie nowo poślubionej żony do domu męża i wprowadzenia jej do sypialni¹³. Do tych obrzędów Chryzostom nawiązywał wprost i je wykorzystywał w ukazaniu „zaślubin duchowych”.

W obyczaje znane i spotykane w ceremoniach zawarcia małżeństwa Chryzostom wplótł chrześcijański akcent, dość szeroko rozwodząc się nad tym, że z chwilą zawarcia małżeństwa mężczyzna opuszcza rodzinny dom i bliskich, zapomina o swoich rodzicach, „aby złączyć się z tą, którą pojął owego wieczoru”¹⁴. Podobnie rzecz ma się z kobietą, bo: „W małżeństwie cielesnym nie może młoda dziewczyna wyjść za mąż, jeśli nie zapomni o rodzicach i wychowawcach, a swego uczucia nie przeniesie bez zastrzeżeń na

⁸ Por. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984, 143; H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, 31-53 (Zaręczyny).

⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Homilia de capto Eutropio* 14, PG 502, 409A, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 255.

¹⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses* I 12, SCh 50bis, 114, *Katechezy chrzcielne* I, s. 26.

¹¹ Por. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan*, s. 268; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 307-315. Warto zwrócić uwagę na to, że sam nastrój radosny tych obrzędów Chryzostom akceptował, krytykował natomiast formę wyrażania tej radości.

¹² Por. tamże XI 1, SCh 366, 212, *Katechezy chrzcielne* II, s. 39.

¹³ Por. tamże I 3, SCh 50bis, 110, *Katechezy chrzcielne* I, s. 23.

¹⁴ Tamże I 13, SCh 50bis, 115, *Katechezy chrzcielne* I, s. 27.

przyszłego męża”¹⁵. Dla dziewczyny to przeżycie miało zazwyczaj bardzo dramatyczny charakter, trudny do wytłumaczenia w czysto ludzki sposób. Według Chryzostoma:

„Jakież ludzki umysł zdoła pojąć naturę tego, co się tutaj dzieje, gdy młoda dziewczyna, macierzyńskim mlekiem wykarmiona, zamknięta w domu, troskliwie wychowana przez rodziców, musi w chwili ślubu zapomnieć o bólach tej, od której otrzymała życie, o usługach, rodzinie i węzłach miłości”¹⁶.

Nietrudno w tych zdaniach dostrzec echo biblijnych wypowiedzi na temat małżeństwa o opuszczeniu domu rodzinnego i połączeniu się z małżonkiem i stawaniu się jednym ciałem (por. Mt 19, 6; Rdz 2, 24). Miało to jednocześnie odniesienie do sytuacji bliskiej autorowi katechez. W realiach znanych Chryzostomowi, gdzie młode dziewczęta żyły przede wszystkim pod opieką rodziców, zawarcie małżeństwa stawało się rzeczywiście wielką zmianą w życiu młodej kobiety, łączącą się z opuszczeniem dobrze znanego sobie środowiska rodzinnego i przejściem w całkiem zazwyczaj sobie nieznane.

Na temat samej natury małżeństwa w interesujących nas tekstach można znaleźć bardzo niewiele. Można co najwyżej dowiedzieć się o uprzywilejowanej pozycji, jaką w małżeństwie zajmował mężczyzna. To on stawał się dla żony „wszystkim, i ojcem, i matką, i czym by kto zechciał”¹⁷. Słowa te nie tylko nawiązują do sytuacji społecznej znanej w IV wieku, ale wskazują także na poparcie ze strony Jana Chryzostoma patriarchalnego modelu małżeństwa, co akurat nie dziwi w przypadku tego Ojca Kościoła¹⁸.

Jakkolwiek procedura i obrzęd zawarcia małżeństwa składały się z kilku kolejnych etapów, to w języku potocznym cały ten proces łączono w jedną całość. Mówiono ogólnie o zaślubinach, nawiązując co najwyżej do poszczególnych ich etapów. Tak było również w przypadku Jana Chryzostoma. Śledząc jego odniesienia w katechezach do „małżeństwa cielesnego” trudno byłoby poznać na tej podstawie, jak wyglądały poszczególne etapy tej ceremonii¹⁹. Trudność jest tym większa, że kaznodzieja wszystko określa mianem zaślubin. Właściwe zrozumienie Chryzostoma i jego aluzji jest możliwe pod warunkiem, że zna się przebieg ceremonii zawarcia małżeństwa, a także jego naturę i stosunki panujące między małżonkami.

2. Chrzest mistycznymi zaślubinami. Wszystkie te elementy zaślubin ziemskich, znalazły zastosowanie w przybliżeniu nauki o tajemnicy chrztu. Próbując naświetlić tę tajemnicę Jan Chryzostom przywoływał liczne obrazy:

¹⁵ Tamże I 11, SCh 50bis, 114, *Katechezy chrzcielne* I, s. 26.

¹⁶ Tamże I 12, SCh 50bis, 114, *Katechezy chrzcielne* I, s. 26.

¹⁷ Joannes Chrysostomus, *Catecheses* I 12, SCh 50bis, 114, *Katechezy chrzcielne* I, s. 26.

¹⁸ Por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 319.

¹⁹ Warto zauważyć, że w innych swoich wystąpieniach Jan Chryzostom wspomina też inne elementy obrzędu zaślubin, por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 310-312.

obraz zaślubin jest jednym z nich²⁰. W swej najdłuższej z zachowanych katechez, wygłoszonej na początku Wielkiego Postu, szeroko rozwijał pojęcie „zaślubin duchowych”. Zaraz na wstępie zwrócił się do stojących przed nim kandydatów:

„Radość i wesele ducha niesie chwila obecna! Bo oto nadeszły dla nas upragnione i z miłością oczekiwane dni duchowych zaślubin (πνευματικὸς γάμος)”²¹.

Wprawdzie w tych pierwszych zdaniach katechezy nie ma wprost mowy o chrzcie, ale to wynika z kontekstu i jest sprawą całkiem oczywistą, że prezbiter z Antiochii miał na myśli to właśnie wydarzenie. Łatwo to odgadnąć ze słów, które wypowiedział za chwilę. Mówiąc wciąż o mającym nastąpić wydarzeniu wskazał, że chodzi o wpisanie się do ovczarni Chrystusa²². Wszelkie wątpliwości rozstrzyga katecheza wygłoszona na dwa dni przed przystąpieniem do chrztu, gdy jest mowa o nadejściu Oblubieńca, na przyjęcie którego należy zgodnie z poleceniem ewangelicznym zapalić lampy²³.

Po tych słowach kaznodzieja przystąpił do uzasadnienia słuszności nazwania chrztu „duchowymi zaślubinami”. Podstawę do tego stanowią słowa św. Pawła, który w Liście do Koryntian napisał: „Zaślubiłem was jednemu mężowi, aby was przyprowadzić do Chrystusa jako nieskazitelną dziewicę” (2Kor 11, 2). Chryzostom nie ma wątpliwości, że Apostoł Narodów mówiąc o zaślubinach ma na myśli chrzest²⁴.

Zaślubiny w warunkach ziemskich miały charakter radosny, łączyły się z jakże radosnymi uroczystościami weselnymi. Tym samym dobrze oddają rzeczywistość chrztu, w radości którego biorą udział nie tylko ludzie, ale również zastępy niebiańskie²⁵. Katechumeni usłyszeli:

„wesele dziś mamy w niebie i na ziemi. Bo jeśli wielka jest radość z jednego pokutującego grzesznika, to o ileż bardziej cieszą się aniołowie i archaniołowie,

²⁰ Por. J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez chrzcielnych w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, 194-195.

²¹ Joannes Chrysostomus, *Catecheses* I 1, SCh 50bis, 108, *Katechezy chrzcielne* I, s. 23.

²² Por. tamże I 2, SCh 50bis, 109, *Katechezy chrzcielne* I, s. 23. Aluzja do „wpisu” na listę kandydatów do chrztu sugeruje początkowy etap przygotowania do chrztu, co miało miejsce na początku Wielkiego Postu. Szerzej zob. A. Żurek, *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, s. 208.

²³ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses* XI 1, SCh 366, 212-214, *Katechezy chrzcielne* II, s. 39.

²⁴ Por. tamże I 1, SCh 50bis, 108, *Katechezy chrzcielne* I, s. 23.

²⁵ Można w tym odczytać aluzję do orszaku towarzyszącego zaślubionym w przejściu do domu męża. Chryzostom zwraca uwagę na radosny charakter tego orszaku. Nie interesowało go w tym momencie, a przynajmniej tego nie akcentował, że było to jednocześnie publiczne zamanifestowanie zawarcia małżeństwa, co też było ważne z punktu widzenia procedury tego aktu, por. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano*, s. 152.

wszystkie Potęgi w niebie i wszyscy na ziemi, gdy tyłu ze wstrętem odrzuciło sidła szatańskie, aby się wpisać z gorliwością do owczarni Chrystusa²⁶.

Angażowanie się mocy niebiańskich w proces przygotowania do chrztu, a potem w jego udzielenie, było charakterystycznym sposobem przedstawiania przez Chryzostoma rzeczywistości sakramentalnej²⁷: uwydatniało jej nadprzyrodzoność i mistyczość. Niewątpliwie zatem: zaślubiny duchowe duszy z niebiańskim Oblubieńcem miały wymiar nadprzyrodzony. Stąd też radość z tego faktu miała charakter duchowy, daleki od trywialności i czysto zmysłowych przyjemności, właściwych dla ziemskich zaślubin.

Głównymi protagonistami duchowych zaślubin – podobnie jak to się ma w ziemskiej rzeczywistości – jest para oblubieńców. Oblubieńcem jest Chrystus, a oblubienicą dusza ludzka, lub bardziej generalnie natura ludzka²⁸. Termin „Oblubieniec” (nymfios) został użyty w interesujących nas tekstach wielokrotnie²⁹. Wprawdzie wprost Chrystus nie został tak nazwany, ale kontekst wyraźnie na Niego wskazuje i fakt ten nie podlega dyskusji. Ostrożność, z jaką Chryzostom unikał użycia jednoznacznych określeń, jest w pełni zrozumiała. Wynikała ona z obawy, by nie doszło do zbyt materialnych skojarzeń, bo jak sam przypominał, określenia: oblubieniec i oblubienica, mogą być rozumiane dosłownie i cieleśnie, co może prowadzić do nieuprawnionych skojarzeń³⁰. Łatwiej przychodziło Chryzostomowi nazwanie kandydatów do chrztu oblubienicą. Zwracał się do nich:

„Chcemy do was mówić jak do prowadzonej do świętej komnaty małżeńskiej oblubienicy o nieprzebranych bogactwach i niewypowiedzianej miłości oblubieńca³¹.”

Zasadnicza różnica między zaślubinami duchowymi a ziemskimi wynika z ogromnej dysproporcji, jaka istnieje między Oblubieńcem a oblubienicą. Różni ich przede wszystkim natura. Chryzostom przypominał:

„jest zdumiewające, że będąc Bogiem i mając szczęśliwą i czystą istotę – a wiecie jak wielka jest różnica między Bogiem a ludźmi – raczył przyjść do naszej natury³².”

²⁶ Joannes Chrysostomus, *Catecheses* I 2, SCh 50bis, 109, *Katechezy chrzcielne* I, s. 23.

²⁷ Por. A. Żurek, *Mysterium fidei – mysterium tremendum. Transcendentny wymiar ofiary eucharystycznej w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku* (Sympozja Kazimierskie VI), Lublin 2008, 158-160.

²⁸ Tak jest w *Mowie po pojmaniu Eutropiusza* 13, PG 52, 408, tłum. T. Sinko, s. 253-254; por. *Catecheses* XI 1, SCh 366, 212, *Katechezy chrzcielne* II, s. 39.

²⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses* I 16, SCh 50bis, 116; X 9, SCh 366, 204; XI 1 i 2, SCh 366, 212-214, *Katechezy chrzcielne* I, s. 28; II, s. 36 i 39-40.

³⁰ Por. tamże I 4, SCh 50bis, 111, *Katechezy chrzcielne* I, s. 23.

³¹ Tamże I 3, SCh 50bis, 110, *Katechezy chrzcielne* I, s. 23.

³² Tamże XI 1, SCh 366, 214, *Katechezy chrzcielne* II, s. 39-40.

W małżeństwie ziemskim różnica może dotyczyć co najwyżej majątku lub statusu społecznego, w tym przypadku jest ona przepastna.

Warto też zwrócić uwagę na przymioty oblubieńców. Oblubieniec nie potrzebuje specjalnej charakterystyki, wiadomo przecież, „że jest Bogiem i ma szczęśliwą i czystą istotę”³³. Natomiast oblubienica jest brzydka, zbrukana, leży w błocie grzechów³⁴. Obciąża ją również to, że:

„porzuciła swoje dostojne miejsce, zapomniała o szlachectwie z wysoka i ofiarowała swe usługi kamieniom, posągom, nierozumnym stworzeniom i innym gorszym rzeczom, szpecąc się jeszcze bardziej we krwi i dymach ofiarnych”³⁵.

Generalnie: „zeszła z właściwej drogi, oddając się nieczystym demonom”³⁶. Przez to stała się wręcz „córką demonów” i „córką ziemi, niegodną ziemi”³⁷. Efektem tej brzydoty są „różnego rodzaju rozkosze, hulanki, pijaństwa, rozwiązłość, wszelkie obrzydliwe występki”³⁸. Wyliczone występki nie oddają całej brzydoty oblubienicy, bo została ona przecież „pograżona w otchłani grzechu”³⁹. Można jej zatem przypisać jeszcze wiele innych złych czynów i skłonności, które będą charakteryzować jej stan.

Te przeróżne określenia Chryzostoma, w których chce on odmalować brzydotę oblubienicy, mają oczywiście wydźwięk moralny. W dodatku nie tyle odnoszą się one do poszczególnej duszy i nie mają charakteru indywidualnego, ile do zepsutej natury ludzkiej, właściwej wszystkim ludziom jeszcze nie ochrzczonym. Łatwo też zauważyć w tych określeniach odniesienia biblijne. Nie jest to zatem krytyka zachowań znanych katechezie z własnego doświadczenia, lecz charakterystyka zaczerpnięta z Objawienia.

Ta ogromna dysproporcja, jaka istnieje między Oblubieńcem a oblubienicą ma posłużyć przede wszystkim do podkreślenia niezwykłości tych zaślubin i wielkości dobrodziejstwa, jakiego doświadcza oblubienica. Wbrew ziemskim zwyczajom Oblubieniec nie zwraca uwagi na stan oblubienicy, nie stawia jej żadnych wymagań. To „nie wdzięk ani piękność, i nie świeżość jej ciała sprawiły, że ją pojął za żonę”⁴⁰. W ogóle nie zwraca uwagi „na jej nagość i brzydotę, na wielką nędzę i liczne grzechy”⁴¹. Nie ma też w ogóle mowy o jakimkolwiek posagu, który by oblubienica mogła wnieść. Te zaślubiny nie mają w żadnym wypadku charakteru kontraktu, intratnego dla Oblubieńca.

³³ Tamże.

³⁴ Por. tamże I 3 i 15, SCh 50bis, 110 i 116, *Katechezy chrzcielne* I, s. 24 i 27.

³⁵ Tamże I 5, SCh 50bis, 111, *Katechezy chrzcielne* I, s. 24.

³⁶ Tamże I 7, SCh 50bis, 112, *Katechezy chrzcielne* I, s. 27.

³⁷ Joannes Chrysostomus, *Homilia de capto Eutropio* 15, PG 52, 410, tłum. T. Sinko, s. 259.

³⁸ Joannes Chrysostomus, *Catecheses* I 5, SCh 50bis, 111, *Katechezy chrzcielne* I, s. 24.

³⁹ Tamże I 6, SCh 50bis, 111, w: *Katechezy chrzcielne* I, s. 24.

⁴⁰ Tamże I 3, SCh 50bis, 110, w: *Katechezy chrzcielne* I, s. 24.

⁴¹ Tamże I 6, SCh 50bis, 111, w: *Katechezy chrzcielne* I, s. 24.

Natomiast całkiem inaczej przedstawia się sprawa darów, jakie ona otrzymuje od Oblubieńca.

Najważniejszym z nich jest podniesienie ze stanu upodlenia do pierwotnej piękności. Chryzostom jasno wskazywał:

„miłosierny Pan w swej dobroci dał oblubienicy wspaniały dar: postanowił ją krwią uświęcić, oczyścić w chrzcie i uczynić promienną”⁴².

Nie wystarczą nawet zwykłe słowa do opisania tej przemiany. Stąd katecheta radzi posłuchać tekstów Objawienia. Przywoływał zatem słowa św. Pawła o „przyobleczeniu się w Chrystusa” (Ga 3, 27) oraz Psalmisty: „Królowa stoi po Twej prawicy” (Ps 44, 10). Komentując te słowa dodawał:

„przyodział czystą szatą, jakiej blasku i chwały żadne słowo i żadna myśl nie potrafi przedstawić”⁴³.

Przemiana o jakiej tu mowa ma charakter duchowy, bo:

„Naturalna brzydota ciała nigdy nie zmieni się w piękność [...] Jeśli zaś chodzi o duszę, jest to proste, a nawet bardzo proste”⁴⁴.

W innej ze swoich wypowiedzi, Chryzostom rozwinął temat darów przynoszonych przez Boskiego Oblubieńca, zauważając ich złożoność. Część z nich jest już ofiarowana obecnie:

„On [...] na dwie części podzielił jej wiano, i jedną część dał jej jako zadatek, a część przyrzekł dać w przyszłości. Co jej dał zaraz? Dał jej przebaczenie grzechów, odpuszczenie kary, sprawiedliwość, uświęcenie, odkupienie, ciało Pańskie, stół Boski i duchowy, zmartwychwstanie [...] Co przyrzekł? Zmartwychwstanie, niezniszczalność ciał, jedność z aniołami. Korowody z archaniołami, życie w Jego towarzystwie, żywot nieśmiertelny, te wszystkie dobra, «których oko nie widziało i ucho nie słyszało» (1Kor 2, 9)”⁴⁵.

Oblubienica, czyli dusza, w chwili zaślubin doznaje przemiany, zostaje uwolniona ze swej brzydoty i staje się zachwycająco piękna, a w przyszłości posiadzie dobra wiecznej szczęśliwości. Jest tak porywająco piękna, że staje się obiektem zazdrości, niczym pani młoda w oczach starszych kobiet, zazdroszczących jej szczęścia⁴⁶.

W tych „duchowych zaślubinach” odnaleźć też można inne elementy zwykłych zaślubin. Doszukać się tam można pierścienia zaręczynowego, jaki oblubieniec ofiarowywał przyszłej żonie. Tym pierścieniem, a jednocześnie

⁴² Tamże 1,17, SCh 50bis, 117, *Katechezy chrzcielne* I, s. 28.

⁴³ Tamże XI 2, SCh 366, 218, *Katechezy chrzcielne* II, s. 39.

⁴⁴ Tamże I 10, SCh 50bis, 113, *Katechezy chrzcielne* I, s. 26.

⁴⁵ Joannes Chrysostomus, *Homilia de capto Eutropio* 15 i 12, PG 52, 410 i 407, tłum. T. Sinko, s. 259 i 253.

⁴⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses* XI 5, SCh 366, 230-232, *Katechezy chrzcielne* II, s. 46.

zadatkem, w wymiarze duchowym jest „dar Ducha Świętego”⁴⁷. Podstawą do takie twierdzenia są słowa św. Pawła: „On nas opieczętował i dał zadatek Ducha Świętego” (2Kor 1, 22). Można się domyślać, że słowa o pieczętowaniu, czego dokonywano za pomocą pierścienia, stanowiły uzasadnienie dla tej asocjacji. Podczas „duchowych zaślubin” ma miejsce rodzaj kontraktu, w którym zostają wyszczególnione wiano i dary⁴⁸. Natomiast wyrzeczenie się szatana, jakie składa się przy chrzcie, to „umowa z Oblubieńcem”⁴⁹. Jest też podkreślone, że to Oblubieniec przybywa, by potem poprowadzić oblubienicę do swej komnaty, czyli do swego przybytku⁵⁰.

Istnieje też zasadniczą różnica między związkiem małżeńskim a duchowymi zaślubinami. W przypadku tych ostatnich, motywem, który skłania Oblubienicę do oblubienicy jest miłość, i to w największym wymiarze. Chryzostom przypomina: „Nasz Oblubieniec spieszy z miłości ku nam, by dusze nasze zbawić”⁵¹. Najpełniej miłość ta wyraziła się w śmierci na krzyżu⁵².

Natomiast od oblubienicy duchowej oczekuje się tylko jednej rzeczy: ma zerwać ze swoim wcześniejszym życiem, bo Oblubieniec oczekuje „zapomnienia o tym, co przeszło i dobrej woli na przyszłość”⁵³. Ma zgodnie z biblijnym przesłaniem „zapomnieć o domu ojca”, czyli: „o dawnym sposobie życia”. Ma odejść: „od starego kwasu i złości, w którym żyła” (por. Ps 45, 11)⁵⁴.

Przyjmując wizję chrztu jako „zaślubin duchowych” należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden element, kto wie, czy nie najważniejszy w całym rozumowaniu Chryzostoma. Snując analogie między zaślubinami ziemskimi a duchowymi Chryzostom przywołał tekst św. Pawła o wielkiej tajemnicy małżeństwa (por. Ef 5, 32). Istota tej tajemnicy, do której „żaden rozum nie zdołałby dość”, ani „żaden umysł pojąć”, tkwi w sile sprawczej, dzięki której „tych dwoje staje się jednym ciałem”⁵⁵. Skoro to w zaślubinach ziemskich jest tajemnicą (mysterion, to o ileż większa tajemnica tkwi w zaślubinach duchowych. Chryzostom z emfazą uświadamiał katechumenom:

„Jeśli w rzeczywistości widzialnej małżeństwo jest tajemnicą, i to tajemnicą wielką, to cóż dopiero powiedzieć o małżeństwie duchowym”⁵⁶.

⁴⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Homilia de capto Eutropio* 11, PG 52, 406, tłum. T. Sinko, s. 250.

⁴⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses* XI 6, SCh 366, 232-234, *Katechezy chrzcielne* II, s. 46.

⁴⁹ Por. tamże XI 6, SCh 366, 232-234, *Katechezy chrzcielne* II, s. 47.

⁵⁰ Por. tamże I 3, SCh 50bis, 110, *Katechezy chrzcielne* I, s. 24.

⁵¹ Tamże I 15, SCh 50bis, 116, *Katechezy chrzcielne* I, s. 27.

⁵² Por. tamże XI 2, SCh 366, 214-216, *Katechezy chrzcielne* II, s. 40.

⁵³ Tamże I 15, SCh 50bis, 116, *Katechezy chrzcielne* I, s. 27.

⁵⁴ Tamże I 9, SCh 50bis, 113, *Katechezy chrzcielne* I, s. 25.

⁵⁵ Tamże I 13, SCh 50bis, 115, *Katechezy chrzcielne* I, s. 27.

⁵⁶ Tamże I 14, SCh 50bis, 116: „Εἰ τοίνυν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων μυστήριον καὶ μέγα μυστήριον ἔστι, τί ἂν τις εἴποι κατ' ἄξιαν ἐπὶ τοῦ πνευματικοῦ τούτου γάμου”.

Przez analogię z małżeństwem ziemskim tajemnica zaślubin, jakie dokonują się w chwili chrztu, tkwi w tym przedziwnym zjednoczeniu Chrystusa – Boskiego Oblubieńca, z duszą ludzką. Natura tego zjednoczenia jest niepojęta dla ludzkiego umysłu.

W świetle powyższych analiz można pokusić się o kilka wniosków. Chrzest widziany jako „zaślubiny duchowe” jest tematem rzadko poruszonym przez Chryzostoma. Praktycznie dotyka go w dwóch swoich katechezach. Szeroko omawia ten temat w jednej, a nawiązuje w drugiej. Trudno wskazać prawdziwe tego przyczyny. Za uproszczoną należy uznać hipotezę, zgodnie z którą Chryzostom odwołuje się do tego obrazu, bo „wśród katechumenów przeważali ludzie młodzi [...] w wieku zawierania związków małżeńskich”⁵⁷. Nie ma na to przekonujących dowodów. Choć nie można wykluczyć, że ludzie młodzi zamierzający zawrzeć związek małżeński wśród kandydatów do chrztu zdarzali się. Z większym prawdopodobieństwem można domniemywać, że Chryzostomowi zależało na ukazaniu tajemnicy sakramentalnej chrztu i w tym tekst św. Pawła mówiący o tajemnicy małżeństwa, a tym samym ukazający małżeństwo jako tajemnicę, były mu użyteczne⁵⁸.

Obraz „zaślubin duchowych” może również obrazować inne rzeczywistości. Chryzostom tego samego obrazu używał na określenie związków Chrystusa z naturą ludzką oraz Chrystusa z Kościołem. Zatem stosował ten obraz w zależności od potrzeby i nie zacieśniał tylko do jednej rzeczywistości. Potrafił to stosować nawet w tym samym tekście⁵⁹. Sama idea nie wydaje się oryginalna. Już wcześniej w literaturze chrześcijańskiej spotkać można podobne obrazy, choć może nie w tak bezpośredni sposób odnośnie chrztu. Idea zastosowania tego obrazu do rzeczywistości chrztu zdaje się być oryginalnym pomysłem Chryzostoma.

Interesującą rzeczą jest też to, że Chryzostom mówiąc o „duchowych zaślubinach” odwołuje się do wielu obrzędów związanych z zawarciem małżeństwa, choć na innych miejscach miał do nich dość krytyczny stosunek. Przypisać to można zapewne jego umiejętnościom duszpasterskim. W zależności od okoliczności umiał tę sama rzeczywistość wykorzystać, nawet jeżeli nie był jej entuzjastą. Określony wpływ na takie podejście miały również teksty biblijne, z których korzystał. Ubocznym efektem użycia przez Chryzostoma tego obrazu i odwołania się do zwyczajów rządzących ziemskimi zaślubinami

⁵⁷ Naumowicz, *Język i koncepcja katechez chrzcielnych*, s. 195.

⁵⁸ Tak też sądzi C. Scaglione, *Ideale coniugale e familiare nel Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Milano 1976, 348-349.

⁵⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses XI 2*, SCh 366, 214-220, *Katechezy chrzcielne II*, s. 40-41; *Homilia de capto Eutropio 9*, PG 52, 403-404, tłum. T. Sinko, s. 247-248.

jest to, że dzięki tym tekstom ubogaca się nasza wiedza na temat zawierania małżeństw w tamtych czasach.

IL MATRIMONIO TERRESTRE ED IL MATRIMONIO SPIRITUALE NEL MISTERO DEL BATTESIMO SECONDO GIOVANNI CRISOSTOMO

(Riassunto)

Nelle catechesi di Giovanni Crisostomo viene usato il concetto delle „nozze spirituali” (πνευματικὸς γάμος) per approfondire il tema del battesimo. Alcuni particolari delle nozze scelti da Crisostomo gli servono a far vedere i diversi aspetti del mistero battesimale. In modo particolare nei catechesi viene sviluppata la relazione tra lo sposo e la sposa che nella visione di Crisostomo diventa l'immagine del Cristo e l'anima umana. Molto interessante è il modo in cui l'autore delle catechesi tratta i costumi nuziali. Di solito Crisostomo biasima questi costumi, ma mostrando le „nozze spirituali” si ferma sugli aspetti positivi.

Parlando del senso figurativo delle nozze Crisostomo ci permette di conoscere diversi costumi nuziali del suo tempo. Il presbitero d'Antiochia dimostra assai grande conoscenza della materia.

Dopo la lettura delle catechesi battesimali nasce la domanda perché Crisostomo presenta il battesimo come le „nozze spirituali”. Ma una risposta soddisfacente finora non troviamo.

Ks. Piotr SZCZUR
(Lublin, KUL)

CELE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MAŁŻEŃSTWA W NAUCZANIU JANA CHRYZOSTOMA

W dyskusji na temat wartości małżeństwa, która prowadzona była w czasach starożytności pogańskiej, padały diametralnie odmienne głosy¹. Część filozofów oceniało małżeństwo negatywnie. Należy wymienić tu Demokryta, który odrzucał małżeństwo jako instytucję, która niesie ze sobą wiele uciążliwości i obowiązków odciągających człowieka od ważniejszych spraw²; podobny stosunek do małżeństwa miał Epikur³. Teofrast, przedstawiciel perypatetyków, miał twierdzić w zaginionym dziele *De nuptiis*, że mędrzec nie powinien się żenić, ponieważ małżeństwo przeszkadza w poświęceniu się filozofii⁴. Wcześniejsi przedstawiciele stoików również uważali, że nie należy się żenić⁵. Neopitagorejczycy⁶ i neoplatonicy⁷ także negatywnie ustosunkowywali się do instytucji małżeństwa. Ich stanowisko wynikało z dualistycznej koncepcji, według której ciało należało poddawać surowej ascezie, aby dusza mogła być wolna i całkowicie oddawać się kontemplacji. Sextus Pitagorejczyk w swoich *Sentencjach* stwierdza, że mędrzec nie powinien się żenić, a jedyną racją dla istnienia małżeństwa jest prokreacja⁸.

Natomiast część myślicieli oceniała małżeństwo pozytywnie. Zdaniem Platona małżeństwo i związane z nim rodzenie dzieci pozwala trwać gatunkowi ludzkiemu i jako takie zasługuje na ocenę pozytywną⁹. Również późniejsi stoicy doceniali moralną wartość małżeństwa i wskazywali na walor prokreacji, która zapewnia ciągłość istnienia rodzin i całego państwa. Na takie,

¹ Szerzej na ten temat zob. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo?*, Toruń 2005, 9-12.

² Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 138, 3.

³ Por. tamże 138, 4.

⁴ Por. Hieronymus, *Adversus Jovinianum* I 47.

⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 138, 5; M. Schofield, *The Stoic idea of the city*, Cambridge 1991, 119-127 (Descending to marriage).

⁶ Por. Philostratus, *Vita Apolonii* I 13.

⁷ Por. Plotinus, *Enneadae* III 6, 5.

⁸ Por. Sextus Pythagoreus, *Sententiae* 230b.

⁹ Por. Plato, *Leges* IV 721C.

wspomniane tu, polityczne znaczenie małżeństwa wskazywał m.in. Hierokles żyjący w II w. po Chrystusie¹⁰. Epiktet twierdził, że ludzie powinni się żenić, gdyż prokreacja, którą nierozzerwalnie wiązał z małżeństwem, jest wypełnieniem ludzkiego powołania¹¹. Nietrudno zauważyć, że ci ze starożytnych myślicieli, którzy pozytywnie oceniali małżeństwo, wskazywali przede wszystkim na wartość prokreacji.

Ojcowie Kościoła w nauczaniu na temat małżeństwa i rodziny czerpali z dwóch zasadniczych źródeł: Pisma Świętego oraz z dorobku starożytnych myślicieli pogańskich. Nie ulega wątpliwości, że Pismo Święte pozytywnie ocenia instytucję małżeństwa. W ujęciu autorów biblijnych jednym z głównych jego celów było zrodzenie potomstwa, będącego Bożym darem i błogosławieństwem. Dlatego małżonkowie zabiegali o to, by mieć dużo dzieci. Nie dziwi zatem fakt, że większość Ojców Kościoła, mówiąc o wartości małżeństwa wskazywała przede wszystkim na walor prokreacji, która w ich wykładzie stała się pierwszym i podstawowym celem małżeństwa. W niniejszych rozważaniach postaramy się odpowiedzieć na pytanie: jak Jan Chryzostom przedstawiał cele chrześcijańskiego małżeństwa?

Aby odpowiedzieć na to pytanie należy odwołać się do antropologii i eklezjologii Antiocheńczyka. Nasz Autor podkreśla, że człowiek został stworzony na obraz (εἰκόν) Boga (por. Rdz 1, 27) i dlatego otrzymał moc bycia do Niego podobnym, przez nabywanie boskich cech. Antiocheńczyk rozumie przez to możliwość stawania się łagodnym, kochającym, łaskawym, twórczym i pełnym cnót, podobnie jak Bóg (ὁμοίους ἑμᾶς γίνεσθαι Θεῷ)¹². Kościół natomiast jest miejscem uświęcenia człowieka, jego ἄσθησις, w którym uczy się on, jak stać się podobnym do Boga. Te założenia sprawiają, że złotousty kaznodzieja nieco inaczej (w stosunku do innych pisarzy chrześcijańskich) przedstawia cele chrześcijańskiego małżeństwa.

1. Zachowanie czystości. W ujęciu Jana Chryzostoma małżeństwo zostało ustanowione przede wszystkim po to, by człowiek mógł trwać w czystości i wstrzemięźliwości oraz by ustrzec go przed rozpustą i nieładem¹³. Jezeli

¹⁰ Por. Stobaeus, *Anthologium* IV 604, 26.

¹¹ Por. Epictetus, *Dissertationes* III 7, 26.

¹² Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 9, 3, PG 53, 78.

¹³ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 12, 6, PG 61, 104; *De virginitate* 19, 1, ed. H. Musurillo, SCH 125, Paris 1966, 156; 39, 3, SCH 125, 230; *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 3, PG 51, 213; *Quales ducendae sint uxores* 5, PG 51, 232; A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1923, 72-76; P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 262-266; C. Militello, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985, 134; L. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, Roma 2002, spec. 25-35 (I fini del matrimonio); S. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, RT 54 (2007) z. 10, 286.

ten cel nie zostanie zrealizowany, to małżeństwo staje się bezwartościowe¹⁴. Jednak owego trwania w czystości nie należy rozumieć jako rezygnację z pożycia płciowego, gdyż małżonkowie między innymi przez współżycie mają stać się „jednym ciałem” (por. Rdz 2, 24; Mt 19, 5. 6; Mk 10, 8), by w ten sposób realizować Boży zamysł jedności małżeńskiej.

Idealny model wieku małżonków obowiązujący w IV wieku nie zmienił się od czasów Arystotelesa¹⁵. Najbardziej wskazany wiek zawarcia małżeństwa przez mężczyzn wynosił około 37 lat (lub nieco mniej), natomiast przez kobiety około 18 lat¹⁶. W kontekście konieczności utrzymywania w ryzach pożądliwości¹⁷ Jan Chryzostom protestował przeciw temu zwyczajowi i nalegał, aby małżeństwa zawierać wcześniej¹⁸. Przyczyną takiej postawy było rozumienie małżeństwa jako środka zabezpieczającego młodych mężczyzn przed nierządem¹⁹, co stawało się też jednym z elementów chrystianizacji społeczeństwa²⁰. Święty Jan Chryzostom wyjaśnia, że małżeństwo nie jest dobrem samym w sobie. Jego dobro polega na tym, że jest środkiem przeciwko cudzołóstwu i rozpuście oraz przeciw grzechom przeciwnym naturze²¹.

Antiocheńczyk podkreśla, że nie tylko mnisi, lecz również chrześcijanie żyjący w małżeństwie są wezwani do praktykowania czystości: prawa Chrystusa odnoszą się do wszystkich ludzi, nie tylko do mnichów. Małżeństwo jest środkiem, z którym Bóg wychodzi naprzeciw ludzkiej słabości, aby uwolnić człowieka od nieczystości i ułatwić praktykowanie czystości oraz osiągnięcie świętości²². Chryzostom twierdzi, że mężczyźni trudniej jest zapanować nad pożąd-

¹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 59, 7, PG 58, 583, tłum. A. Baron, ŻMT 23, Kraków 2001, 224: „[...] korzyścią małżeństwa jest zachowanie ciała w czystości, {i jeśli tak nie jest, to nie ma żadnej korzyści z małżeństwa}”; *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 3, PG 51, 212-213; *Expositio in Psalmum* 43, 9, PG 55, 181.

¹⁵ Por. Aristoteles, *Politica* VII 14, 6 (1335a), tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 2005, 339: „Dlatego wiekiem odpowiednim do małżeństwa jest dla dziewcząt, mniej więcej 18 lat, dla mężczyzn 37 lub niewiele mniej”.

¹⁶ Szerzej na temat wieku mężczyzn zawierających związek małżeński por. R.P. Saller, *Men's age at marriage and its consequences in the Roman Family*, CPh 82 (1987) 21-34.

¹⁷ Por. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia*, s. 252.

¹⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis* 81-82, ed. A.M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, 188-190.

¹⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 2, PG 51, 210.

²⁰ Por. A. Natali, *Mariages chrétiens à Antioche au IV^e siècle*, w: *Sociabilité, Pouvoirs et Société. Actes du Colloque* (Rouen, 24/26 Novembre 1983), ed. F. Thelamon, Rouen 1987, 112.

²¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 39, 2, SCh 125, 230; 9, 1, SCh 125, 120; 27, 3-4, SCh 125, 180; 33-34, 1, SCh 125, 198-200; *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 8, PG 47, 360; *In epistulam ad Romanos hom.* 4, 1-3, PG 60, 417-420; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 151.

²² Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 7, 7, PG 57, 81, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, Kraków 2000, 100: „Wszystkie prawa mamy przecież wspólne z pustelnikami oprócz

dliwością, ale żona, dana mężczyźnie jako towarzyska, może pomóc mężowi w kontrolowaniu instynktów²³. Pomimo tego, że między mężczyzną a kobietą istnieją duże różnice, to jednak w odniesieniu do zachowywania czystości nie ma między nimi różnicy: obydwójce powinni żyć w jednakowej czystości²⁴.

Czystość małżonków jest warunkiem koniecznym do zachowania i pogłębienia miłości małżeńskiej: niepowściągliwy mężczyzna nie może kochać swojej żony; również mężczyzna wstrzemięźliwy przez zaniedbywanie swej żony lub pogardzanie nią dowodzi braku miłości, a przecież z miłości rodzi się wszelkie dobro²⁵.

Według św. Jana Chryzostoma akt małżeński sam w sobie nie jest grzechem nieczystości: pragnienie zjednoczenia cielesnego jest naturalnym pragnieniem, wszczepionym przez Boga w ludzką naturę²⁶. Dlatego zło grzechu cudzołóstwa nie wynika z cielesnego zjednoczenia; jeżeli tak by było, także akt małżeński byłby nieczysty. Zło cudzołóstwa polega na niesprawiedliwości względem drugiego człowieka, który zostaje skrzywdzony w tym, co jest dla niego najcenniejsze²⁷. Natomiast stosunki między małżonkami, chociaż przynoszą przyjemność i satysfakcję, to jednak nie przeszkadzają w życiu w czystości²⁸. Co więcej, nasz Autor dopuszcza korzystanie z tej radości małżeństwa aż do starości²⁹.

W homiliach na temat Księgi Rodzaju Chryzostom dotyka też historii Onana, jednak bez nastawiania na jego grzech³⁰. Najwidoczniej problem ten

małżeństwa, ale i w tym względzie Paweł nakazuje naśladować ich we wszystkim”; *De virginitate* 19, 2, SCh 125, 158; *In Genesim hom.* 59, 3, PG 54, 517-518.

²³ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidi Dominum” hom.* 3, 3, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981, 119; 4, 2, SCh 277, 149; *In Matthaëum hom.* 7, 7, PG 57, 81-82; *In epistulam II ad Thessalonicenses hom.* 5, 5, PG 62, 499; *De virginitate* 52, 7, SCh 125, 296-298.

²⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 4, PG 51, 214; 5, PG 51, 218; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 152.

²⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 4, PG 51, 215; zob. J.C.Guy – F. Refoulé, *Chrétiennes des premiers temps*, Paris 1965, 67.

²⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 5, 2, PG 62, 689, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, Kraków 1949, 348: „żądza cielesna powstaje przymusowo, [...] jest wrośnięta w naturę”; *In epistulam ad Ephesios hom.* 2, 3, PG 62, 20.

²⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 3, 3, PG 62, 682, tłum. T. Sinko, s. 334: „Nierządnik (ὁ πόρνος) jest nieczysty nie przez spółkowanie, lecz przez sposób, w jaki krzywdzi niewiastę. I siebie samych krzywdzą ci, którzy niewiastę czynią wspólną własnością i obalają prawa natury. Powinna bowiem była należeć do jednego. [...] Na tym polega niesprawiedliwość i dlatego nierząd jest zły”.

²⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 5, PG 51, 217; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 2, PG 61, 154; 19, 6, PG 61, 160.

²⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 5, 2, PG 62, 689, tłum. T. Sinko, s. 348: „i kto obcował z żoną prawnie, nikt by go nie mógł zganić aż do starości”.

³⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 62, 1, PG 54, 533; zob. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja*, s. 281-282.

nie przedstawiał się jako „pałacy”, lub też był zbyt delikatny, aby był poruszany publicznie.

W literaturze patrystycznej dość często spotykamy zalecenia do respektowania niektórych okresów wstrzemięźliwości w pożyciu małżeńskim. Świadectwa patrystyczne – zwłaszcza powiązane ze środowiskiem aleksandryjskim – wskazują, że czasem wstrzemięźliwości seksualnej była najczęściej niedziela, różne święta i uroczystości kościelne, okres Wielkiego Postu, a nawet dzień przed przyjęciem Komunii świętej³¹. Jan Chryzostom nie mówi o takich zaleceniach. Wprawdzie wspomina, że w Antiochii niektórzy chrześcijanie powstrzymują się od współżycia małżeńskiego przed liturgią, jednak nie mówi o wstrzemięźliwości absolutnej jako o ideale małżeństwa³². W tym kontekście Chryzostom wyjaśniał, że zespolenie małżonków w akcie małżeńskim nie stanowi przeszkody dla praktykowania modlitwy. Taką przeszkodę stanowi grzech, a przecież akt małżeński nie jest grzechem, więc nie jest przeszkodą dla praktykowania modlitwy³³.

Małżonkowie są zobowiązani do oddawania sobie „długu” małżeńskiego: mąż i żona nie mogą już w sposób wolny dysponować własnym ciałem, gdyż to współmałżonek jest panem ciała³⁴. We wstrzemięźliwości małżonkowie mogą żyć tylko za obopólną zgodą. Jeżeli żona chce praktykować wstrzemięźliwość, a mąż nie chce, żona musi podążać za mężem³⁵. Żona, która odmawia współżycia, także wówczas, gdy robi to z powodów ascetycznych, staje się odpowiedzialna za ewentualne cudzołóstwo swojego męża³⁶. Złotousty ka-

³¹ Por. Dionysius Alexandrinus, *Epistula ad Basylium* 2-3, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 49, Kraków 2009, 4; Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Antiochum* 5, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 49, 30-31; Timotheus Alexandrinus, *Responsiones* 5-7 i 13, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 49, 92 i 94; zob. Guy – Refoulé, *Chrétiennes des premiers temps*, s. 50; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1958, 551-552.

³² Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 5, 2, PG 62, 690, tłum. T. Sinko, s. 348: „A o pieniądzech także Chrystus wiele dał rozkazów, aby unikać tej zarazy; a o powstrzymaniu się od żony nie mówił”.

³³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 51, 5, PG 58, 516, ŻMT 23, 120: „Nie masz odwagi modlić się po współżyciu z własną żoną, chociaż nie ma w tym nic złego [...]. Jeśli wstając z niepokalanego łoża małżeńskiego nie ważysz się przystąpić do modlitwy”; *In epistulam ad Titum hom.* 3, 4, PG 62, 681; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 2, PG 61, 153.

³⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 152; *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 4, PG 51, 214; *De virginitate* 41, 2, SCh 125, 238.

³⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 152; *De virginitate* 38, 1, SCh 125, 224; 47, 5, SCh 125, 270.

³⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 86, 4, PG 58, 768, ŻMT 23, 497: „Chrystus przykazał przez Pawła, aby żona nie opuszczała męża i aby sobie wzajemnie nie odmawiali powinności, chyba że za obopólnym zezwoleniem (por. 1Kor 7, 5). Jednak niektóre żony oddzielają się od swych mężów z umiłowania wstrzemięźliwości (por. 1Kor 7, 5), jakby spełniały pobożny czyn, i tak popychają ich ku nierządowi”; *De virginitate* 48, 1, SCh 125, 270; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 153.

znodzieja podkreśla, że małżonkowie przede wszystkim powinni troszczyć się o harmonię wspólnego życia³⁷. Jeżeli harmonię tę poświęca się dla praktykowania wstrzemięźliwości, wówczas wstrzemięźliwość nie będzie miała żadnej wartości, ponieważ jej zachowywanie może wywoływać kłótnie i awantury. Wstrzemięźliwość zatem nie jest ideałem samym w sobie, lecz jest służbą podporządkowaną miłości małżeńskiej.

2. Zrodzenie potomstwa. Małżeństwo służy też zrodzeniu i wychowaniu dzieci³⁸. Jednak prokreacja w nauczaniu Chryzostoma jest drugoplanowym celem małżeństwa³⁹. Bóg ustanowił zrodzenie potomstwa jako jeden z celów małżeństwa z dwóch powodów: 1) żeby dać ludziom pocieszenie, że ich egzystencja nie kończy się wraz ze śmiercią, lecz że mogą ją przedłużyć przez zrodzenie potomstwa; 2) aby zapewnić ciągłość istnienia rodzaju ludzkiego⁴⁰. Złotousty kaznodzieja podkreśla, że Bóg wybrał małżeństwo jako sposób rozmnażania rodzaju ludzkiego, chociaż mógłby wybrać inną drogę pomnażania ludzi, o czym świadczy pokolenie Adama i Ewy oraz istnienie aniołów⁴¹. W aktualnym stanie małżeństwo ma na celu prokreację, ale cel ten nie wynika, zdaniem Chryzostoma, z natury małżeństwa, lecz z nakazu Boga, aby ludzie wzrastali, rozmnażali się i zaludnili ziemię (por. Rdz 1, 28)⁴².

³⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 153.

³⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 8, PG 62, 146. J. Naumowicz (*Jan Chryzostom – życie i działalność*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2000, 13) podkreśla, że 20. homilia na List św. Pawła do Efezjan „stanowi kodeks moralny dla małżonków i ukazuje ideał małżeństwa chrześcijańskiego”. Wypowiadając się na temat celów małżeństwa Antiocheńczyk stwierdza (*In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 3, PG 51, 213, przekład własny): „Dwa są powody, dla których zostało ustanowione małżeństwo: abyśmy byli czysti i zostali ojcami. Jednak z tych dwóch powodów ważniejsza jest czystość. Po tym jak na świecie pojawiło się pożądanie, zostało także ustanowione małżeństwo, aby usunąć pożądanie i doprowadzić mężczyznę do zadowolenia się jedną kobietą. Ponieważ rodzenie dzieci nie jest skutkiem małżeństwa, lecz słowa Boga, który mówi: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię» (Rdz 1, 28). Świadczą o tym ci, którzy żyli w małżeństwie i nie stali się ojcami. Z tego powodu główną przyczyną [zawierania małżeństwa], zwłaszcza obecnie, gdy nasz rodzaj rozprzestrzeniony jest po całej zamieszkałej ziemi, jest czystość”; zob. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia*, s. 266-268.

³⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 3, PG 51, 213; Militello, *Donna e Chiesa*, s. 137: „Per Crisostomo, come generalmente per la teologia orientale, l'evento procreativo è secondario”.

⁴⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 19, 1, PG 59, 120; *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 3, PG 51, 213.

⁴¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 14, 6, SCh 125, 142-144; zob. Moulard, *Saint Jean Chrysostome*, s. 64-65.

⁴² Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 3, PG 51, 213; *De virginitate* 15, 1, SCh 125, 144.

Analizując teksty Księgi Rodzaju, Antiocheńczyk zauważa, że dopiero po grzechu pierworodnym i wygnaniu z raju nastąpiło współżycie płciowe⁴³, skutkiem czego było zrodzenie potomstwa⁴⁴. Podkreśla też, że Pismo Święte nie łączy rodzenia dzieci z istotą małżeństwa, na co wskazuje wypowiedź Ewy po urodzeniu Kaina: „Otrzymałam mężczyznę od Pana” (Rdz 4, 1). Dziecko jest zatem darem Boga⁴⁵. Złotousty kaznodzieja nie uważał więc prokreacji za istotę małżeństwa⁴⁶, tym bardziej, iż przywoływał postaci małżonków, którzy – żyjąc przecież w małżeństwie – nie posiadali dzieci⁴⁷, a ustanowienie małżeństwa (związanego z płodzeniem dzieci) łączył z grzechem pierwszych ludzi⁴⁸.

W rozważaniach na temat seksualności człowieka złotousty Kaznodzieja podkreśla, że pożądanie jest czymś naturalnym⁴⁹ i właściwym naturze ludzkiej, dlatego wszyscy ludzie, nawet osoby unikające kontaktów z kobietami⁵⁰, odczuwają żar pożądania⁵¹. Wyjaśnia, że pożądanie nie zostało dane dla grzechu, lecz dla spłodzenia dzieci. Prokreacja wpisuje się w misterium miłości małżeńskiej: jeżeli żona i mąż pozostają dwoje, i nie łączą się z sobą, to nie rozmnażają się, natomiast jeżeli jednoczą się i tworzą jedno ciało, ich zjednoczenie jest płodne i czyni możliwym powstanie nowego życia⁵². Czasami dziecko pełni funkcję mostu pomiędzy rodzicami, wzmacnia ich zjednoczenie: już nie są dwoje, ale troje, którzy tworzą jedno ciało⁵³. Bóg wybrał tę drogę prokreacji, żeby między ludźmi nawiązała się więź miłości.

⁴³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 18, 4, PG 53, 153; zob. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja*, s. 287.

⁴⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 18, 4, PG 53, 153; zob. Militello, *Donna e Chiesa*, s. 128.

⁴⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 18, 4, PG 53, 154; *De Anna sermo* 1, 4, PG 54, 639.

⁴⁶ Por. M. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności św. Jana Chryzostoma*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 265.

⁴⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 3, PG 51, 213.

⁴⁸ Por. tamże, PG 51, 214; *In Genesim hom.* 18, 4, PG 53, 153; *In Genesim sermo* 4, 1, PG 54, 596; zob. Militello, *Donna e Chiesa*, s. 130.

⁴⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 17, 1, PG 57, 256, *ŻMT* 18, 215: „Jakkolwiek zarówno gniew, jak i pożyteczność są nam wrodzone i zostały w nas wszczepione dla naszego pożytku. Gniew, abyśmy mogli karać złych i poprawiać nieposłusznych. Pożyteczność zaś, abyśmy mogli mieć potomstwo i w ten sposób podtrzymywać nasz gatunek przez następstwo pokoleń”.

⁵⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 5, 2, PG 62, 690, tłum. T. Sinko, s. 349: „Lecz chociażby kto nie zbliżał się do niewiasty, natura robi swoje i działa”.

⁵¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom.* 5, 2, PG 62, 690, tłum. T. Sinko, s. 349: „Kto by nigdy nie miał pieniędzy, ten nigdy nie byłby dręczony tą żądzą, bo nic nie czyni tak łapczywym na pieniądze, jak ich posiadanie. Nie tak się rzecz ma z pożytecznością cielesną, ale nawet wielu trzebieńców nie pozbyło się dręczącego ich wewnątrz płomienia, bo pożyteczność leży w innych narządach, włożona do środka przez naturę”.

⁵² Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses hom.* 12, 5, PG 62, 387.

⁵³ Por. tamże 12, 5, PG 62, 388.

Należy zaznaczyć, że w świecie antycznym społeczne racje zawierania małżeństwa podkreślały konieczność prokreacji⁵⁴. Z tego powodu bezpłodność, zarówno u mężczyzn jak i u kobiet (choć winą przeważnie obarczano kobiety), była postrzegana jako wielkie nieszczęście⁵⁵, ułomność oraz Boska kara lub konsekwencja bliżej nieokreślonej winy⁵⁶. Z przekonaniem tym, panującym nawet w społeczeństwie chrześcijańskim, Chryzostom polemizował i usiłował wykazać, że chociaż w Starym Testamencie posiadanie dzieci ukazywane jest jako wyraz Bożego błogosławieństwa (por. Pwt 28, 4; Ps 112(111), 1-3), to jednak opisane w nim bezpłodne kobiety, były jeszcze większym znakiem Bożego błogosławieństwa i przygotowywały ludzkość do wiary w dziewicze poczęcie Maryi⁵⁷. Tłumaczył też, że mężczyźni, w przypadku bezpłodności swych żon, nie powinni złościć się na nie, sprawiać im przykrości⁵⁸, ani zabiegać o spłodzenie dzieci poza małżeństwem. Pociesza też kobiety, dla których bezpłodność była wielkim nieszczęściem⁵⁹, zalecając im ufność w Bożą Opatrzność⁶⁰, a jako wzór przedstawia im Annę – matkę Samuela (por. 1Sm 1)⁶¹.

Posiadanie dzieci jest uważane za upragnione bogactwo. Jedną z trosk młodej żony jest lęk przed bezpłodnością⁶². Jest prawdą, że dzieci często są przyczyną wielu kłopotów, jednak brak dzieci jest o wiele bardziej dotkliwy. Dla małżonków, zarówno dla mężczyzny jak i dla kobiety, nie ma nic bardziej przykrego, jak brak potomstwa⁶³. Chociaż Jan Chryzostom nie wspomina o możliwości zaadoptowania sieroty przez bezdzietne małżeństwo, to jednak najprawdopodobniej dopuszcza taką możliwość, gdyż *Konstytucje Apostolskie*, które zostały zredagowane w czasach jego działalności w Antiochii, wyraźnie wskazują na taką możliwość⁶⁴.

⁵⁴ Por. Militello, *Donna e Chiesa*, s. 140.

⁵⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 38, 2, PG 53, 352; *De Anna sermo* 1, 4, PG 54, 638; *De virginitate* 57, 4, SCh 125, 310. Chryzostom zauważa, iż powszechnie wiadomo, że nie ma dla kobiety nic trudniejszego do zniesienia, niż bezpłodność.

⁵⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 49, 2, PG 54, 445.

⁵⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 49, 2-3, PG 54, 445-447.

⁵⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* 1, 4, PG 54, 639.

⁵⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* 2, 1, PG 54, 644.

⁶⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 49, 2, PG 54, 445.

⁶¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* 1, 4, PG 54, 638-639.

⁶² Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 57, 4, SCh 125, 310; *De sacerdotio* III 13, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, 212.

⁶³ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsus* II 5, PG 47, 314; *De Anna sermo* 2, 1, PG 54, 644; *Non esse desperandum* 5, PG 51, 368; *Ad Stagirium a daemone vexatum* II 8, PG 47, 461; zob. D. Gorce, *Mariage et perfection chrétienne d'après S. Jean Chrysostome*, „Études Carmélitaines” 21 (1936) 269.

⁶⁴ Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 1, 1, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 42, 97: „Jeśli młody chrześcijanin, chłopiec lub dziewczynka, straci rodziców, powinien przyjąć go i adoptować któryś z braci nie mający własnych dzieci”.

Serca młodych żon nie tylko przepelnione są lękiem przed bezpłodnością, lecz także obawami przed zbyt licznym potomstwem⁶⁵. W tym kontekście Chryzostom wspomina o antykoncepcji i aborcji. Praktyki antykoncepcyjne postrzega jako wystąpienie przeciw prawom natury⁶⁶. Nadmienia, że niektórzy ludzie z powodu np. chciwości, uważali posiadanie dzieci za uciążliwość. Z tego powodu stosowali różnego rodzaju środki, by zapobiec ich poczęciu:

„Z tej więc przyczyny wielu zostało bezdzietnymi, uczynili naturę niepłodną, nie zabijając narodzonych dzieci, lecz zapobiegając ich poczęciu”⁶⁷.

Natomiast o aborcji Chryzostom wspomina w kontekście krytyki prostytucji oraz cudzołóstwa. Aborcję nasz Autor uważa za zbrodnię poważniejszą od zwykłego morderstwa, gdyż poczętemu dziecku nie pozwala się nawet na przyjsięcie na świat⁶⁸. Praktykowanie aborcji jest walką z prawami Bożymi i prawami natury. Przez aborcję dziecko, które jest darem Boga i znakiem Jego błogosławieństwa jest odrzucane; zabójstwo nienarodzonego dziecka jest złem, o popełnianie którego niektórzy zabiegają jak o dobro. Łono matki, które jest „źródłem płodności” zamienia się w „kolebkę śmierci”, zaś kobietę, której jednym z najważniejszych zadań jest rodzenie dzieci, czyni się morderczynią własnego potomstwa⁶⁹. Zadania rodziców wobec dzieci nie ograniczają się tylko do prokreacji, ale są kontynuowane przez wychowywanie i edukację dzieci⁷⁰.

3. Wzajemna pomoc. Małżeństwo zostało też ustanowione, aby małżonkowie nawzajem sobie pomagali⁷¹. Ta wzajemna pomoc powinna odnosić się do wszystkich wymiarów i aspektów życia ludzkiego. Antiocheńczyk akcentuje, że człowiek ze swojej natury jest słaby i ograniczony, dlatego zostało mu dane małżeństwo, ażeby jedna ze stron mogła uzupełniać braki drugiej strony⁷².

⁶⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 57, 4, SCh 125, 310.

⁶⁶ Por. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja*, s. 287.

⁶⁷ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 28, 5, PG 57, 357, ŻMT 18, 345.

⁶⁸ Por. Aristoteles, *Politica* VII 14, 10 (1335b); Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 24, 4, PG 60, 626-627, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 2, Kraków 1998, 379: „Czy zauważyłeś, że z pijaństwa rodzi się porubstwo, z porubstwa cudzołóstwo, z cudzołóstwa morderstwo, a raczej coś gorszego; nie wiem nawet, jak to nazwać. Wszak nie zabija, lecz nawet urodzić mu się nie pozwala”.

⁶⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 24, 4, PG 60, 626-627, tłum. T. Sinko, s. 379: „Dlaczego obrażasz dar Boży; walczysz z Jego prawami; o to, co jest przekleństwem, zabiegasz jak o błogosławieństwo; źródło płodności czynisz kolebką śmierci, a niewiastę, przeznaczoną do płodzenia potomstwa, przygotowujesz do morderstwa”

⁷⁰ Por. B.H. Vandenberghe, *Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu*, Paris 1961, 138-142; Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia*, s. 22-29.

⁷¹ Por. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia*, s. 274-277.

⁷² Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 19, 1, PG 59, 120.

Małżonkowie muszą pomagać sobie, zwłaszcza w dążeniu do doskonałości: dom musi być miejscem ćwiczenia się w cnotach, miejscem, w którym żona i mąż wspierają się wzajemnie, aby lepiej żyć i praktykować cnoty⁷³. Mąż, jako głowa żony, ma za zadanie nauczanie żony w sprawach duchowych i w praktykowaniu cnot. Chryzostom zaleca przyszłym mężom poprawianie swych żon, szczególnie na początku małżeństwa, kiedy młode żony mają jeszcze dużo szacunku wobec mężów i są bardziej wrażliwe na ich upomnienia⁷⁴. Jeżeli mąż jest pogodny i skromny, to żona może z tego wiele skorzystać⁷⁵. Również żona, przez słowa i przykład życia, może pomagać swojemu mężowi. W ten sposób wspólnie będą mogli wzrastać w cnotach⁷⁶. Jeśli małżonkowie wzajemnie się upominają, poprawiają i sobie przebaczą, to wówczas tworzy się prawdziwa rodzina chrześcijańska⁷⁷.

Chryzostom uważa, że najważniejszą cnotą życia rodzinnego jest pokój i zgoda między żoną a mężem⁷⁸. Ta zgoda wynika z prawdziwej miłości małżeńskiej, która jest zjednoczeniem życia, zjednoczeniem duchowym, w którym żona i mąż mają naprawdę jednego ducha i są jednym ciałem⁷⁹. Według porządku natury, mężczyzna i kobieta są stworzeni dla siebie nawzajem, i żadna inna relacja nie jest dla małżeństwa tak fundamentalna i niezbędna⁸⁰. Dlatego też św. Jan Chryzostom zachęca mężów, żeby miłość małżeńską stawiali ponad każdą inną przyjaźnią i preferowali towarzystwo żon, a nie przyjaciół; zamiast szukać zabawy w teatrze, powinni szukać szczęścia w domu, w towarzystwie

⁷³ Por. tamże 47, 5, PG 59, 270; *In Matthaem hom.* 11, 8, PG 57, 201-202; 73, 4, PG 58, 677; *De decem millium talentorum debitoribus* 2, PG 51, 18-19; *De virginitate* 75, 1, Sch 125, 358.

⁷⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 30, 5, PG 57, 368, ŻMT 18, 361: „Jeśli masz żonę lubiącą się stroić, przepadającą i uganiającą się za kosmetykami, skłoną do zbytków, gadatliwą i głupią, [...] niech jej mąż stara się usilnie na wszelki sposób ją poprawić. Jakże sprawi, by się poprawiła? Tak, że nie wszystko nakaże jej od razu, ale najpierw odmieni rzeczy drobniejsze, do których nie jest zbyt przywiązana”; *Adversus Judaeos* 4, 3, PG 48, 860, tłum. J. Iluk, ŻMT 41, 134: „Pełnij więc rolę nauczyciela, opiekuna, zwierzchnika zachęcającego do pobożności”; *In epistulam II ad Thessalonicenses hom.* 5, 5, PG 62, 499; *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 8, PG 62, 146.

⁷⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Thessalonicenses hom.* 5, 4, PG 62, 498.

⁷⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 61, 3, PG 59, 340; *De virginitate* 47, 1-2, Sch 125, 262-266; zob. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia*, s. 246.

⁷⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 5, PG 62, 141.

⁷⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 153; 26, 8, PG 61, 223.

⁷⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 45, 2-3, PG 54, 416; *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 9, PG 62, 148; 20, 2, PG 62, 138.

⁸⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 1, PG 62, 135; *Non esse desperandum* 6, PG 51, 369; *Quales ducendae sint uxores* 3, PG 51, 229.

żony⁸¹. Małżeństwo powinno też być miejscem formowania cnót moralnych⁸². Dlatego nasz Autor zachęca, aby chrześcijanie w doskonaleniu się naśladowali pilność małych dzieci, z jaką uczą się czytania i pisania. Doskonalenie jest procesem, a nie aktem jednorazowym, dlatego Antiocheńczyk radzi, by najpierw zwracać uwagę na opanowanie ciała, by następnie przejść do doskonalenia duchowego. W cnotach życia chrześcijańskiego należy ćwiczyć się w domu z całą rodziną i wszystkimi domownikami⁸³, jednak szczególna rola przypada mężowi, który przede wszystkim powinien troszczyć się o „kształtowanie” rodziny⁸⁴.

Jan Chryzostom jest świadom realiów codzienności i stwierdza, że dom niekoniecznie musi ułatwiać pracę nad sobą. Niekiedy bywają sytuacje, które nie sprzyjają lub wręcz uniemożliwiają postęp duchowy, jednak powstrzymanie się od wybuchu gniewu⁸⁵ i złości w sytuacjach konfliktów domowych tym bardziej pozwala zachować powściągliwość i opanowanie w relacjach oficjalnych⁸⁶. Złotousty kaznodzieja zaleca, aby stopniowo, krok po kroku, eliminować z życia różnego rodzaju wady i ćwiczyć się w praktykowaniu cnót. Życie rodzinne bowiem dostarcza rozmaitych sytuacji, w których można kontynuować proces doskonalenia⁸⁷. Zwraca też uwagę na konieczność zdobywania

⁸¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143-144; 20, 8, PG 62, 147; *In Matthaem hom.* 37, 7, PG 57, 428, ŻMT 18, 440: „Masz żonę, masz dzieci; cóż różnego tej przyjemności? Masz dom, masz przyjaciół; to są przyjemności, które oprócz skromności mają w sobie wielki zysk”; zob. Vandenberghe, *Saint Jean Chrysostome*, s. 136-138.

⁸² Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 7, PG 62, 144-146.

⁸³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 11, 8, PG 57, 201, ŻMT 18, 144: „Ponownie proszę was i zaklinam, naśladowajcie przynajmniej pilność małych dzieci w tej sprawie. One uczą się najpierw kształtu liter, potem starają się je rozpoznać rozproszone, i dopiero wtedy przystępują do czytania. I my tak czynmy: podzieliwszy cnotę na części, nauczmy się najpierw nie przysięgać, następnie nie przysięgać fałszywie, nie złorzeczyć; potem, przystępując do innego wiersza: nie zazdrościć, nie dogadzać ciała, nie oddawać się obzarstwu ani opilstwu, nie być człowiekiem okrutnym ani gnuśnym, abyśmy następnie od tego mogli przejść do rzeczy duchowych, ćwiczyć się we wstrzemięźliwości, w umartwianiu brzucha, w opanowaniu pożądlivosti zmysłowych, w sprawiedliwości, w przekraczaniu pokusy sławy, w kształtowaniu skromnego i niewyniosłego sposobu myślenia [...]. W tym wszystkim ćwiczymy się w domu, z przyjaciółmi, z żoną i dziećmi”.

⁸⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 7, PG 62, 144-146.

⁸⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 3(10), PG 49, 235, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, oprac. M. Starowieyski, Lublin 1994, 59: „Obrazil cię ktoś z domowników i rozgniewał, wybacz mu i zwycięż swój gniew!”

⁸⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 11, 8, PG 57, 201, ŻMT 18, 144: „Wielu współdomowników stanie na przeszkodzie takiemu ćwiczeniu: to sługa oburzy, żona rozgniewa, nieposłuszne bądź niesforne dziecko doprowadzi do wzburzenia czy przekleństw. Jeżeli więc teraz w domu, ciągle przez nich prowokowany, powstrzymasz się od wybuchu przekleństwa, z łatwością będziesz mógł i na rynku pozostać niezwyknięty”.

⁸⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 11, 8, PG 57, 201-202, ŻMT 18, 144-145: „W podobny sposób opanuj siebie pod względem złorzeczenia: nie złorzecząc żonie, ani służce, ani nikomu innemu w domu. Nie rzadko bowiem żona, chwając kogoś innego bądź uważając samą siebie za nieszczęśliwą, prowokuje męża do mówienia o kimś źle. Ty jednak nie daj się zmusić

cnót, zwłaszcza tych, które ułatwiają wspólną egzystencję, jak np. wzajemne zaufanie⁸⁸.

Przywołując biblijną postać Hioba, Chryzostom przedstawia wpływ żon na postawę mężów. W końcowej partii swej wypowiedzi, podziwiając postawę Hioba stwierdza:

„Skoro żony pobudzają do wielu czynów często nawet takich [mężów], którzy są w dobrym stanie i nie doznają niczego przykrego, to pomyśl, jak silna była dusza [Hioba], gdy odparł niewiastę uderzającą nań z taką bronią i podeptał dwa najsilniejsze uczucia: pożądliwość cielesną i litość”⁸⁹.

Aktywne nabywanie małżeńskiej roztropności czyni z małżonków i rodziny chrześcijańskiej prawdziwy Kościół, gdyż – jak stwierdza złotousty Kaznodzieja – „rodzina jest małym Kościołem (καὶ ἡ οἰκία γὰρ Ἐκκλησία ἐστὶ μικρά)”⁹⁰.

Małżeństwo, pomimo tego, że przysparza wielu trosk, jednak nie powinno stanowić usprawiedliwienia dla duchowego letargu⁹¹, gdyż rodzina także powinna kształtować duchowość chrześcijańską. Nasz Autor zalecał, aby małżonkowie wspólnie modlili się i razem chodzili na nabożeństwa, a po wysłuchaniu kazania i opuszczeniu kościoła nie wracali do codziennych zajęć, lecz udawali się do domów, by wspólnie z rodziną jeszcze raz rozważyć odczytane w kościele teksty Pisma Świętego oraz to, co zostało powiedziane w kazaniu⁹². Natychmiastowy powrót do zajęć domowych powodowałby utracenie

do mówienia źle o kimś, kogo ona chwali, ale znoś wszystko mężnie. Gdybyś słyszał, że służba chwali innych panów, niech cię to nie wzburza, ale trwaj mężnie [przy twoim postanowieniu]. Dom niech będzie dla ciebie miejscem walki i palestrą dla cnoty, abyś – tam dobrze się wyćwiczywszy – z wielką zręcznością mógł potykać się z przeciwnikami w rynku. Tak samo postępuj w odniesieniu do próżnej chwały. Jeśli unikać będziesz chwalenia się przed żoną i domownikami, to i wobec innych nie ulegniesz tej słabości. A w każdym przypadku jest to ciężka i tyrańska choroba, szczególnie w obecności żony. Jeśli więc [w domu] zwalczymy jej moc, wówczas również w innych okolicznościach łatwo ją pokonamy. Tak samo postępujemy ze wszystkimi innymi namiętnościami, walcząc z nimi w domu i nacierając się codziennie oliwą”.

⁸⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143, tłum. J. Krykowski, BOK 19, 61: „Mąż niech łatwo nie daje wiary oskarżeniom przeciw żonie. Żona niech nie śledzi niemądrze każdego kroku męża, a mąż niech sam nie okazuje się zasługującym na nieufność”.

⁸⁹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 33, 7, PG 57, 397, ŻMT 18, 399.

⁹⁰ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 142, BOK 19, 60; zob. Militello, *Donna e Chiesa*, s. 136 i 142; A Bober, *Rodzina kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 5 (1985) z. 8-9, 193-200; S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym*, *RT* 51 (2004) z. 10, 36-50.

⁹¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 7, 28, ed. A. Wenger, *SCh* 50bis, Paris 1970, 243; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 3, PG 61, 155-156.

⁹² Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 9, PG 62, 147, BOK 19, 67: „Módlcie się wspólnie. Razem chodźcie do świątyni, a w domu rozmawiajcie o tym, co tam było czytane i mówione”. W sytuacji, gdy tylko mąż uczestniczył w nabożeństwie, Chryzostom poleca

duchowej nauki, którą zdobyło się w kościele⁹³. Zalecał też, by wspólnie z rodziną czytać Pismo Święte⁹⁴. W ten sposób dom staje się nauczycielem w życiu Kościoła⁹⁵. Niestety, codzienność niesie ze sobą wiele trosk o rozmaite sprawy doczesne, które niszczą to, co się zdobyło w kościele. Z tego względu Jan Chryzostom poleca, by każda rodzina przynajmniej jeden dzień w tygo-

mu, aby po powrocie do domu przywołał do siebie całą rodzinę i powtórzył jej to, co usłyszał w kościele, zob. *In Matthaeum hom.* 5, 1, PG 57, 55, ŻMT 18, 68: „Nie powinno się od razu po wyjściu z [naszego] zebrania rzucać się ku zajęciom niestosownym dla usłyszanej nauki, lecz przyszedłszy do domu zaraz wziąć księgę do ręki, przywołać żonę i dzieci do uczestnictwa w przypominaniu tego, coś słyszał, a dopiero potem przystąpić do zajęć domowych”.

⁹³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 2, 4, PG 53, 51; *In Matthaeum hom.* 11, 8, PG 57, 202, ŻMT 18, 145: „byście podziwiając wprawdzie rzeczy tu [tj. w kościele] usłyszane, po powrocie, lekkomyślnie porzuciwszy tablice waszych dusz, nie pozwolili diabłu tego zmasać – niechaj każdy wróciwszy do domu przywoła swą żonę, niech jej to opowie, weźmie ją jako pomocnicę i od dzisiejszego dnia wejdzie do tej pięknej palestry, używając jako oliwy zasobów Ducha”.

⁹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim sermo* 6, 2, PG 54, 607; *In Matthaeum hom.* 2, 6, PG 57, 30-32; 5, 1, PG 57, 55; *In epistulam ad Ephesios hom.* 21, 2, PG 62, 151; *De Lazaro* 3, 1, PG 48, 991-992, tłum. A. Bober, w tegoż, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 95-96: „Dlatego napominam was i proszę nieustannie, żebyście nie tylko tutaj w kościele uważali na to, co się mówi, lecz żebyście również pilnie czytali Pismo Święte w domu. Niech mi tu nikt nie występuje z zimnymi i niemądrymi wymówkami: Jestem adwokatem, radnym, rzemieślnikiem, mam żonę i muszę zarabiać na wyżywienie dzieci, muszę prowadzić dom, jestem człowiekiem świeckim. Nie jest moim obowiązkiem czytanie Pisma Świętego. Niechaj zajmują się tym ci, co usunęli się od świata, co po górach mieszkają i bezustannie żyją w samotności. – Co ty mówisz? Zajmowanie się Pismem Świętym nie jest ponoć twoim obowiązkiem, boś zaplątany w tysiączne kłopoty? Otóż właśnie dlatego powinieneś tym bardziej zainteresować się tym. Albowiem tamci nie potrzebują aż tak bardzo pociechy i pomocy Pisma Świętego, jak ci, których życie codzienne porywa wir przeróżnych zajęć. Właśnie dlatego powinieneś się więcej zająć Pismem Świętym, niż oni. Dla nich bowiem pociecha i pomoc Pisma Świętego nie jest tak konieczna, jak dla tych, co znajdują się w kłębowisku codziennych kłopotów. Do mnichów nie dociera rozgwar uliczny, bo domki pobudowali sobie na odludziu, z nikim się nie stykają, lecz zażywają doskonałego spokoju i ciszy, i czują się całkiem bezpieczni, jakby przybili do osłoniętego od wiatrów portu. My tymczasem jakby na pełnym morzu jesteśmy tam i tam rzućmy i obracamy się wśród tysiącznych niebezpieczeństw grzechu, potrzebujemy więc ustawicznie pociechy i zachęty Pisma Świętego. Oni siedzą z dala od boju, dlatego też rzadko otrzymują rany. Ty zaś stoisz na pierwszej linii frontu i nowe rany otrzymujesz bez przerwy. Dlatego potrzebujesz więcej leków”; tamże 3, 1, PG 48, 992 (tłum. własne): „Na przykład twoja żona prowokuje cię, twój syn cię martwi, a niewolnik złości cię, twój wróg spiskuje przeciwko tobie, twój przyjaciel zazdrości ci, twój sąsiad przeklina cię, twój towarzysz broni podstawia ci nogi, często prawo grozi ci procesem, dręczy cię ubóstwo, zasmuca cię utrata własności, powodzenie omija cię, gnębi cię pech, i wiele spraw i obowiązków zniechęca cię i zasmuca, zarozumiałość i rozpacz otacza nas ze wszystkich stron i mnóstwo pocisków spada zewsząd. Ciągłe potrzebujemy ochrony, jaką daje nam Pismo Święte”. W *Antologii patrystycznej* zostało błędnie podane, że jest to przekład fragmentu: *contio* 3, 1-2; w rzeczywistości przekład obejmuje tylko niecały fragment *contio* 3, 1.

⁹⁵ Por. R.A. Greer, *Broken Lights and Mended Lives: Theology and Common Life in the Early Church*, University Park (Pennsylvania) 1986, 109-110; R.A. Krupp, *Shepherding the Flock of God. The Pastoral Theology of John Chrysostom*, New York 1991, 173.

dniu poświęciła na rozważanie spraw duchowych⁹⁶. Podobnie jak w sprawach doczesnych obowiązki publiczne należy wypełnić przed sprawami domowymi, tak samo w sprawach duchowych, należy najpierw wypełnić obowiązki względem Boga⁹⁷.

Nasz Autor przypomina, że małżonkowie powinni być nawzajem dla siebie i dla pozostałych członków rodziny „pasterzami” dbającymi o dobro „owiec” powierzonych ich pieczy⁹⁸. Zapewnia też, że wzajemna troska domowników będzie prowadzić do zgody i pokoju w rodzinie⁹⁹. Jako przykład wspomina rodzinę Abrahama. Izaak wraz z Sarą oraz trzystu osiemnastu służącymi stanowią przykład wielkiego ładu moralnego i pobożności¹⁰⁰.

4. Jedność małżonków. Celem duchowym małżeństwa jest realizowanie jedności między małżonkami¹⁰¹, co jest urealnieniem jedności Chrystusa (Oblubieńca) i Kościoła (Oblubienicy), oraz duchowym odbiciem rzeczywistości Kościoła¹⁰². Jednak Antiocheńczyk zwraca uwagę na fakt, że zażyłość małżonków, która jest siłą związku małżeńskiego¹⁰³, w pewnych okolicznościach może stać się źródłem jego słabości, gdyż małżeństwo nieraz komplikowało życie duchowe małżonków i kierowało ich w stronę doczesności¹⁰⁴.

Przekaz biblijny opowiadający o stworzeniu kobiety (por. Rdz 2, 21-22)

⁹⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 1, PG 57, 55, ŻMT 18, 69: „Nadajmy sobie, naszym żonom i {naszym dzieciom} nienaruszalne prawo, byśmy jeden cały dzień w tygodniu przeznaczali na słuchanie i rozważenie tego, co usłyszeliśmy na zgromadzeniu”.

⁹⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 77, 6, PG 58, 710, ŻMT 23, 413: „Jeśli w rzeczach doczesnych staramy się spełnić obowiązki publiczne przed sprawami domowymi, [...] tym bardziej należy tak postępować w rzeczach duchowych, aby najpierw wypełnić obowiązki względem Boga – Króla niebieskiego”.

⁹⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 29, 5, PG 60, 660-661; *In Matthaeum hom.* 77, 6, PG 58, 709-710, ŻMT 23, 413: „Każdy z nas ma owcę. Niech ją prowadzi na odpowiednie pastwisko. Mąż, wstawszy rano, niech myśli jedynie o tym, co czynić lub mówić, czym mógłby cały dom uczynić pobożniejszym. Z kolei żona niech jeszcze bardziej troszczy się o to, aby cały dom spełniał uczynki prowadzące do nieba”.

⁹⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143, BOK 19, 60: „Gdy mąż, żona, dzieci i służba dbają o te rzeczy, wielki pokój panuje w tym domu. A jeśli zabraknie takiego podejścia, nieraz przez jednego złego domownika wszystko upada i zostaje zburzone”.

¹⁰⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143.

¹⁰¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 1, PG 62, 135, BOK 19, 47: „Nie może bowiem istnieć taka więź między przyjaciółmi, jak między kobietą i mężczyzną, którzy są połączeni prawym węzłem małżeńskim”.

¹⁰² Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 56, 1, PG 54, 487.

¹⁰³ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 1, PG 62, 135-136, BOK 19, 48: „Powstają z tego wielkie problemy i wielkie pożytki, zarówno dla rodzin, jak i dla całych państw. Nic bowiem nie kształtuje tak naszego życia, jak miłość męża i żony. Z powodu tej miłości wielu chwyciło za broń. Wielu za nią życie oddaje”.

¹⁰⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 4, PG 62, 140; zob. Krupp, *Shepherding the Flock of God*, s. 173.

stał się dla Chryzostoma przedmiotem szczegółowej analizy filologicznej. Złotousty kaznodzieja zwraca uwagę na „subtelność przekazu biblijnego, opisującego stworzenie niewiasty”¹⁰⁵ i podkreśla, że autor natchniony w opisie tym nie powiedział, że Bóg utworzył (ἔπλασεν)¹⁰⁶, lecz zbudował (οἰκοδόμησεν, ᾠκοδόμησεν)¹⁰⁷ niewiastę: „Nie uczynił [Bóg] innego stworzenia, lecz wziął z gotowego już małą cząstkę, z której ukształtował cały organizm”¹⁰⁸. Słowa te mocno akcentują jedność mężczyzny i kobiety¹⁰⁹.

W ujęciu Jana Chryzostoma jedność małżonków wyraża się też przez trwałość i nienaruszalność małżeństwa. Z tego względu, przeciwstawiając się powszechnej praktyce rozwodów, na które zezwalało prawodawstwo państwowe¹¹⁰, złotousty Kaznodzieja broni jedności i nierozzerwalności małżeństwa¹¹¹. Komentując tekst Ewangelii według św. Mateusza (19, 3-9), w którym jest mowa o faryzeuszach pytających Jezusa o możliwość oddalenia żony, nasz Autor podkreśla, że nierozzerwalność małżeństwa wynika z faktu stworzenia i zamysłu Boga, który na początku uczynił jednego mężczyznę i jedną kobietę

¹⁰⁵ Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe*, s. 265.

¹⁰⁶ Forma ἔπλασεν pochodzi od czasownika πλάσσω (πλάττω), który przyjmuje następujące znaczenia: „1. tworzyć, kształtować, formować, modelować, lepić; 2. kształtować, urabiać *przez wychowanie, ćwiczenie*; 3. utworzyć obraz *czegoś* w myśli, wyobrazić sobie; 4. układać w pewien kształt, nadawać pewien kształt; 5. wymyślić, zmyślić, ukuć” (*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, III, Warszawa 1962, 545-546); por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 1089: „A. form, mould, fashion; 1. *ref.* man’s creation; 2. *ref.* spiritual re-creation; B. devise, invent”; H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1958, 1412: „I. 1. form, mould, *prop. of the artist who works in soft substances, such as earth, clay, wax; Pass.*, to be moulded, made; 2. plaster; II. *generally*, mould, form *by education, training, etc*; III. form an image *of a thing* in the mind, imagine; IV. put in a certain form; V. *metaph.* fabricate, forge”.

¹⁰⁷ Forma οἰκοδόμησεν lub ᾠκοδόμησεν pochodzi od greckiego czasownika οἰκοδομέω, który przyjmuje następujące znaczenia: „I. 1. budować dom, w *ogóle* budować; 2. układać, drapować; II. *met.* 1. budować, opierać *coś na czymś*; 2. w *znacz. mor.* podnosić, budować, ulepszać” (Abramowiczówna III 249); por. Lampe, s. 939: „1. build, build up; 2. edify; 3. encourage”; Liddell-Scott, s. 1204: „1. a. build a house: *generally*, build; b. *generally*, fashion; 2. *metaph.*, build or found upon; 3. *metaph.*, build up, edify”.

¹⁰⁸ Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 15, 3, PG 53, 122; zob. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe*, s. 265.

¹⁰⁹ Por. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe*, s. 265.

¹¹⁰ Por. A. Młotek, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, CS 10 (1978) 182-183.

¹¹¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 2, PG 61, 154. Również ustawodawstwo kościelne antiocheńskiego potwierdza nierozzerwalność małżeństwa; zob. *Constitutiones Apostolorum* VI 14, 4, ŻMT 42, 152: „Po zawarciu małżeństwa nie wolno oddalić małżonki, jeśli jest bez zarzutu. [...] Żona jest bowiem towarzyszką życia, złączoną przez Boga, aby dwoje stanowili jedno ciało, kto zaś ponownie dzieli jedno na dwoje, jest wrogiem Bożego stworzenia oraz nieprzyjacielem Bożej opatrności. Tak samo ten, kto bierze sobie kobietę zepsutą i przekraczającą prawo natury, jest nieprawy, ponieważ «kto trzyma nierządnicę, głupi jest i bezbożny» (Prz 18, 22), i powiedziano: «odetnij ją od swego ciała» (Syr 25, 26). Kobieta bowiem, która zwraca się ku innemu, nie jest pomocą (por. Rdz 2, 18; Tb 8, 6), lecz zdradą”.

(a nie wiele kobiet). Przez małżeństwo dwoje ludzi staje się „jednym ciałem” (Mt 19, 5), którego nie można rozdzielać. Chryzostom w jasnych słowach wyraża tę prawdę:

„Jak więc zbrodnią jest ciąć ciało, tak samo nieprawością – opuścić żonę”¹¹².

Ponadto podkreśla, że rozwód, który jest rozerwaniem jedności małżeństwa, jest aktem przeciwnym naturze ($\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ φύσιν) i przeciw prawu ($\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ νόμου)¹¹³. Z tego względu występuje przeciw ustawodawstwu cywilnemu, które – w przeciwieństwie do kanonów prawa kościelnego – zezwalało na rozwód i rozejście się małżonków¹¹⁴.

Innym wymiarem realizacji jedności między mężem i żoną jest ich współżycie, o czym była już mowa w punkcie pierwszym niniejszego opracowania, dotyczącym innego celu małżeństwa, jakim jest trwanie w czystości.

W podsumowaniu należy zauważyć, że Jan Chryzostom wskazując istotne cele małżeństwa, na pierwszy plan wysuwał wartości duchowe. Człowiek, jako istota stworzona na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27) powinien dążyć do upodobnienia się do swego Stwórcy przez święte życie. Jedną z najpoważniejszych przeszkód stających na drodze do świętości jest ludzka seksualność, a zwłaszcza pożądliwość. Z tego względu Antiocheńczyk postrzegał małżeństwo przede wszystkim jako „lekarstwo” na pożądliwość, środek ułatwiający życie w czystości oraz przyjazne środowisko nabywania cnót chrześcijańskich. W dalszej kolejności nasz Autor zwracał uwagę na wymiar praktyczny instytucji małżeństwa podkreślając takie jego cele jak: zrodzenie potomstwa – dzięki któremu małżonkowie mogą cieszyć się przedłużeniem swej egzystencji i zapewnić ciągłość rodzaju ludzkiego; wzajemną pomoc, odnoszącą się do wszystkich wymiarów ludzkiego życia, dzięki której małżonkowie nawzajem wspierają się w realizacji wspólnych celów (przede wszystkim w dążeniu do świętości); oraz jedność małżonków wyrażającą się w trwałości i nienaruszalności związku małżeńskiego, w którym mężczyzna i kobieta stają się „jednym ciałem” (por. Mt 19, 5; Mk 10, 8).

¹¹² Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 62, 2, PG 58, 597, ŻMT 23, 247.

¹¹³ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 62, 2, PG 58, 597.

¹¹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 1-2, PG 51, 226-227; *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 4, PG 51, 213-214; zob. Militello, *Donna e Chiesa*, s. 133.

LES OBJECTIFS DU MARIAGE CHRÉTIEN CHEZ JEAN CHRYSOSTOME

(Résumé)

Soulignant les objectifs essentiels du mariage, Jean Chrysostome accentue plus spécifiquement ses valeurs spirituelles. Comme un être créé à l'image de Dieu (Genèse 1, 27), l'homme devrait aspirer à s'assimiler à son Créateur par une vie sainte. La sexualité de l'homme, et plus précisément le désir, est un des obstacles les plus difficiles sur la route vers la sainteté. Pour cette raison, le prédicateur d'Antioche considère le mariage surtout comme un « médicament » contre le désir, un remède qui arrange la vie en pureté et l'entourage convenable à acquérir les vertus chrétiennes. Notre auteur met ensuite l'accent sur l'aspect pratique de l'institution du mariage, en soulignant de tels objectifs comme : le fait de mettre au monde les enfants, grâce auquel les époux peuvent se réjouir de la prolongation de leur existence et garantir la durée du genre humain ; l'aide mutuelle qui se rapporte à tous les aspects de la vie humaine et grâce à laquelle les époux s'entraident dans la réalisation des objectifs communs (surtout dans la route vers la sainteté) ; et l'union des époux qui apparaît dans la stabilité et invulnérabilité du mariage dans lequel un homme et une femme deviennent « une seule chair » (cf. Matthieu 19, 5 ; Marc 10, 8).

Tatiana KRYNICKA
(Gdańsk, UG)

PRZYMIOTY I ZADANIA ŻONY WEDŁUG JANA CHRYZOSTOMA*

Jan Chryzostom, podobnie jak inni Ojcowie Kościoła, wielokrotnie dawał wyraz swemu przekonaniu co do wyższości dziewictwa nad małżeństwem. Często jednakże idąc za św. Pawłem (Ef 5, 31-33) przypominał, że małżeństwo to wspaniała tajemnica, ustanowiona przez Boga¹. Mając tę świadomość, śpieszył z pomocą chrześcijaninowi, udzielając mu licznych wskazówek odnośnie tego, jaką kobietę powinien pojąć za żonę, a chrześcijanie tłumaczyli, jakie zadania i obowiązki wobec męża ma spełnić, by przypodobać się Bogu i postąpić na drodze ku świętości. W innym kazaniu komentując zdanie św. Pawła, że ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty, niech każdy ma swoją żonę (1Kor 7, 2) stwierdzał, że „małżeństwo jest najskuteczniejszym lekiem na rozpustę”², zatem Bóg ustanowił małżeństwo, aby pomóc mężczyźnie wytrwać w czystości³. W związku z tym mogłoby się wydawać, że Biskup

* W roku 2002 ks. prof. S. Longosz zaproponował, abym podjęła się przetłumaczenia na język polski szeregu pism autorstwa św. Jana Chryzostoma, poświęconych małżeństwu, życiu rodzinnemu i wychowaniu dzieci. Były to wybrane homilie egzegetyczne do listów św. Pawła, jak: *In illud*: „*Propter fornicationes unusquisque uxorem habeat*” (CPG 4377), *De libello repudii* (CPG 4378), *Quales ducendae sint uxores* (CPG 4379), *In illud* „*Vidua ligatur*” (CPG 4386), *De non iterando coniugio* (CPG 4315), niewielki traktat *Ad viduam juniorem* (CPG 4314) oraz fragmenty traktatów *Adversus oppugnatores Vita monasticae* (CPG 4307) i *De virginitate* (CPG 4313), które ks. S. Longosz przygotowuje do druku. Spostrzeżenia tłumaczki odnośnie tego, kim, w świetle wspomnianych tekstów, jawi się żona – chrześcijanka, jakie są jej przymioty i zadania, oraz do jakiego ideału powinna dążyć, zostały przedstawione w referacie wygłoszonym w ramach obrad sympozjum patrystycznego „Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma”, zorganizowanego 27-28 XI 2008 r. przez Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i Katedrę Historii Rodziny Chrześcijańskiej INOR KUL w Lublinie. Dziękuję uczestnikom sympozjum za trafne i życzliwe uwagi, które uwzględniłam przygotowując do druku ten artykuł.

¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 3, PG 51, 229-230.

² Por. Joannes Chrysostomus, *In illud*: „*Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat*”, PG 51, 207-218; *Quales ducendae sint uxores* 5, PG 51, 232-235.

³ Swoje nauczanie o czystości małżeńskiej Chryzostom kieruje przede wszystkim, choć, rzecz jasna, nie wyłącznie, do mężczyzn. W zakończeniu jednej z homilii egzegetycznych do listów św. Pawła nawołuje: „Również kobiety tego uczmy, gdy im czytamy, a oni słuchają, abyśmy przeżyli to

Konstantynopola traktuje kobiety instrumentalnie, postrzega je jako istoty, potrzebne mężczyźnie do zaspokajania jego żądz. Dalej jednak czytamy słowa, które nie pozwalają nam pozostać przy tym zdaniu. Chryzostom bowiem stwierdza, że owo wytrwanie w czystości jest możliwe dzięki miłości męża do żony, miłości tak wielkiej, że całkowicie wyklucza ona możliwość związku z inną kobietą:

„Tam, gdzie kwitnie gorąca miłość małżeńska, znika nawet cień niewierności, tam kochającemu własną żonę mężowi nie może się przydarzyć nawet myśl o zdradzie”⁴.

Tak wielkie uczucie rodzi się z zachwytu, jaki żona wzbudza w małżonku, wzbudza nie pięknem fizycznym, ale szlachetnością obyczajów:

„Nie połączone z cnotą duszy, piękno ciała będzie w stanie pociągać męża przez dwadzieścia czy trzydzieści dni, nie dłużej. Lecz gdy wyjdzie na jaw jej niegodziwość, pryśnie cały czar miłości”⁵.

Tymczasem zalety moralne żony są w stanie coraz bardziej rozkochiwać w niej męża. Szukającym żon wiernym Chryzostom daje za przykład patriarchę Abrahama, który pragnął dla swego syna małżonki nie bogatej, nie ładnej, ale zacnej. Opowiadając o przybyciu Rebeki do Jakuba, Chryzostom zachwyca się wspaniałością dziewczyny i zadaje pytanie retoryczne:

„Któż by jej nie pokochał, tak roztropnej, tak skromnej, tak gościnnej, kochającej i łagodnej, męznego ducha i krzepkiego ciała?”⁶.

Chryzostom kreśli zatem słuchaczom jako swego rodzaju ciąg przyczyn i skutków fascynację – miłość – czystość małżeńską, która jest, jego zdaniem, nie tylko praktyką nakazywaną przez Boga, ale skutkiem spełnienia wpisanego w naturę człowieka pragnienia odnalezienia najbliższej osoby.

Jakie cnoty winny zatem cechować żonę-chrześcijkę? Co się z tym wiąże, jakie są jej obowiązki w rodzinie? Pierwszą zaletą moralną żony, na którą zwraca uwagę Biskup Konstantynopola za św. Pawłem, jest posłuszeństwo, uległość wobec męża⁷. „Żony, bądźcie uległe mężom jak przystoi w Panu.

życie w czystości i osiągnęli Królestwo Niebieskie...”, por. *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 5, PG 51, 218.

⁴ Tamże, PG 51, 216.

⁵ *Quales ducendae sint uxores* 5, PG 51, 232.

⁶ Tamże 9, PG 51, 240.

⁷ Uległość wobec męża była podstawowym wymogiem stawianym żonie również w społeczeństwie pogańskim, por. A. Arjava, *Women in the Christian Empire: Ideological Change and Social Reality*, StPatr 24 (1993) 6-9, spec. 6. Historia upadku pierwszych ludzi (Rdz 3) jedynie dostarczyła chrześcijanom nowego argumentu dla uzasadnienia słuszności tego wymogu, por. G. Clark, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1994, 125-126.

Mężowie, kochajcie żony” (Kol 3, 18). Chryzostom przypomina wiernym te słowa apostoła i, komentując je, przekonuje:

„Żono, nie bój się tego, że będziesz poddana mężowi, nie jest uciążliwe podanie się temu, który kocha. Mężu, nie bój się kochać, będzie przecież ci uległa”⁸.

Stwierdza, że jeśli każdy z małżonków uczyni to, co do niego należy, ich związek przetrwa wszelką próbę, ponieważ żona, czując, że jest kochana, będzie coraz bardziej oddana mężowi, a mąż, widząc uległą żonę, będzie wobec niej coraz bardziej łagodny. Prosi, by mężowie wobec uległości żon nie stawali się swawolni, a żony, kochane przez mężów, nie wpadały z tego powodu w pychę. Zapewnia, że jeśli żona żyje w zgodzie z mężem, nie będzie między nimi złości, kłótni ani gniewu, a wówczas wszystko w rodzinie ułoży się pomyślnie. Jeżeli natomiast małżonkowie będą wzajemnie się zwalczać, w niczym nie spotka ich powodzenie. Przypomina wreszcie żonom, że uległość wobec mężów przystoi im w Panu, czyli jest nakazana przez samego Chrystusa, zdobi je zgodnie z planem Bożym⁹.

Inna cnota, do której Jan często powraca w swoich rozważaniach, to obyczajność. Rozwiążność małżonki jest jego zdaniem początkiem wszystkich nieszczęść, z niej rodzą się zdrady, zazdrość, bezdzietność, wdowieństwo. Chrześcijańskie małżonki powinny wciąż mieć przed oczami obyczajną, wstydliwą Rebekę, która spotykając się po raz pierwszy z Jakubem skromnie zasłania swą twarz¹⁰. Zwróćmy uwagę, że Chryzostom przypomina mężowi o jego odpowiedzialności za usposobienie żony. Uświadamia mu, że w dniu ślubu wprowadza do swego domu młodą, niezsutą, nieśmiałą dziewczynę, którą rodzice przez lata chronili przed zgubnym wpływem otoczenia¹¹. Powinien zatem uszanować jej wstydlivość, chociażby poprzez to, że zaprosi na wesele kapłanów Chrystusa, a nie swawolny tłum mimów¹². Przecież jeśli urządza za-

⁸ Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Colossenses hom.* 10, 1, PG 62, 366.

⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 9, PG 51, 239-242.

¹⁰ Por. tamże 9, PG 51, 240.

¹¹ Por. tamże 3, PG 51, 229; *In illud*: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat” 2, PG 51, 210-219.

¹² Por. tamże 2, PG 51, 210; *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 7, PG 62, 145; *In epistolam ad Colossenses hom.* 12, 4-5, PG 62, 385-388. W świecie starożytnym mim cieszył się ogromną popularnością, mimo to nawet liczni poganie uznawali, że podoba się on „tylko rozpustnikom i cudzołózcom” (Donatus, *In Aeneis* V 64, podają za: M. Kocur, *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, Wrocław 2005, 332), a cesarz Dioklecjan zwalczał frywolność przedstawień mimicznych. Zdaniem M. Kocura (s. 330-337), to właśnie Jan Chryzostom zainicjował głoszenie kazań przeciwko widowiskom teatralnym, najbardziej uczęszczanym wśród których za jego czasów był mim, por. *Contra ludos et theatra*, PG 56, 263-270, tłum. W. Kania, PSP 8, 175-181; S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198.

bawę pełną pijanych skoków i bezceństw, odgłosów piszczałek oraz hymnów ku czci Afrodyty, sam nasącza duszę swej nowo poślubionej małżonki jadem bezwstydu¹³.

W chrześcijańskim małżeństwie mąż i żona stają się jednym ciałem. Chryzostom przypomina żonie, że jest najcenniejszym skarbem męża, którego nie chce dzielić z nikim innym, powinna zatem wiernie przy nim trwać¹⁴. Podkreśla, że małżonkowie należą do siebie oraz odpowiadają za siebie nawzajem. Dlatego żona, która wbrew woli męża żyje w powściągliwości, nie tylko nie otrzyma za to nagrody, lecz zostanie ukarana za popełniony przez niego nierząd, nawet srożej niż on. Dlaczego? Chryzostom nie ma wątpliwości:

„dlatego, że zepchnęła go do przepaści nierządu, pozbawiając dozwolonej przez Prawo możliwości dzielenia z nią łoża. Jeżeli wbrew woli męża nie powinna tego robić nawet przez krótki czas, czyż zostanie jej przebaczone, że pozbawiła go tego pocieszenia na zawsze?”¹⁵.

Kolejna maksyma, pochodząca ze złotych ust Jana: „Małżeństwo to wspólnota życia, a nie sklepikarskie interesy”¹⁶. Zdaniem Chryzostoma, kobieta – to z natury istota pyszna, szukająca próżnej chwały, a gdy jest zamożniejsza niż mąż, staje się po prostu nie do zniesienia. Bogatsza żona zawsze będzie wypominała mężowi jego ubóstwo, będzie mu panią, a nie pomocnicą, nie towarzyszką życia. Dlatego szukanie bogatej żony jest przejawem głupoty¹⁷. Ponadto, dla mężczyzny jest wstydem spodziewać się, że żona zapewni mu dostatek, gdyż to właśnie on, mąż i ojciec, powinien gromadzić bogactwa dla rodziny. Według Chryzostoma, Bóg stworzył mężczyznę do zajmowania się sprawami publicznymi, a kobietę – do prowadzenia spraw domowych. Z woli Stwórcy mężczyzna działa na forum, sprawuje sądy, zasiada w radzie, walczy z bronią w rękę, zarabia, a kobieta w tym czasie troszczy się o dobytek, roztropnie kieruje służbą, dba o dom, zajmuje się przędzeniem wełny, wyrobem pięknych ubrań, przygotowaniem jedzenia, wychowuje dzieci – najcenniejszy ze skarbów¹⁸. Dobra żona potrafi wprawdzie wciągnąć męża do

¹³ Por. *In illud*: „*Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat*” 2, PG 51, 210-211.

¹⁴ Por. *De non iterando coniugio* 5, PG 48, 616.

¹⁵ Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 48, PG 48, 570 lub SCh 125, 270-272.

¹⁶ Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 3, PG 51, 230.

¹⁷ Por. *Anthologia Palatina* XI 52, 4, tłum. A. Komornicka: *Echa staroattycznej komedii w epigramatach satyrycznych „Antologii Palatyńskiej”*, w: *Epigram grecki i łaciński w kulturze Europy*, red. K. Bartol – J. Danielewicz, Poznań 1997, 18: „Gdy biedak poślubia kobietę majątną, ma odtąd panią a nie żonę i jest jej sługą”. Dramat mężczyzny, który zawiera małżeństwo dla pieniędzy, był motywem często rozpracowywanym przez epigramatyków.

¹⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 4, PG 51, 231. W starożytności grecko-rzymskiej wolno urodzona kobieta była córką, matką, żoną obywatela, ale jej samej nie przysługiwały żadne prawa obywatelskie. Jej obowiązki wobec społeczeństwa sprowadzały się do wydania potomstwa, prowadzenia domu, ewentualnie udziału w publicznych obrzędach religijnych,

wychowania potomstwa, ale jest to przede wszystkim jej, nie jego, zadanie. Jednym słowem, by odciążyć męża i uwolnić go od trosk, kobieta zajmuje się tym wszystkim, czym mężczyzna ani nie powinien, ani nie byłby w stanie zajmować się, gdyż nie posiada koniecznych do tego umiejętności. Wiąże się z tym kolejna cnota wzorowej żony – roztropność w prowadzeniu domu, gospodarność, zaradność¹⁹. Posiadająca ją kobieta potrafi umiejętnie rozporządzić nawet niewielkim majątkiem, podczas gdy zła gospodyni roztrwoni niezliczone skarby szybciej, niż rozwiałyby je wiatr. Jan Chryzostom akcentuje, że wspomniane zadanie żony ma wielką wagę. Pozyskiwanie dóbr może wydawać się ważniejsze, niż ich pilnowanie, jednak bez pilnowania nie przynosi pożytku, jest pozbawione sensu²⁰. Zauważmy też, że zdaniem Jana zamożność nie dyskwalifikuje kandydatki na żonę, gdyż bogactwo nie jest samo w sobie złe. Pod warunkiem, że idzie w parze ze szlachetnością duszy, może ono przynieść człowiekowi pożytek. U przyszłej żony należy zatem szukać właśnie szlachetnych obyczajów, jeśli jest zacna i bogata, nic nie stoi na przeszkodzie do jej poślubienia²¹.

Wielką zaletą żony jest skromność. Chryzostom nawołuje chrześcijankę, która twierdzi, że stroi się dla męża, by stroiła się w domu, a nie przed wyjściem na ulicę, ponieważ „jeśli podobasz się innym, jemu nie będziesz mogła się podobać”²². Uważa ponadto, że wolna kobieta zjednuje męża nie pięknem ciała, jak nierządnicą, ale prowadząc dom, rodząc i wychowując wraz z nim dzieci. Wreszcie stwierdza, że nader wystrojona kobieta staje się szpetniejsza od nagiej, albowiem „zrzuca z siebie przyzwoitość”. By przekonać słuchaczki do słuszności tego zaskakującego poniekąd twierdzenia, posługuje się przykładem pierwszej kobiety:

„Naga Ewa ozdobiona była chwałą Bożą. Gdy ubrała się, stała się szpetna, przywdziała bowiem szatę grzechu”²³.

Chryzostom wykazuje się zamiłowaniem do formułowania myśli w formie sentencji. Stwierdza: „Złej niewiasty nie nazwiesz piękną”, a następnie wyjaśnia, że prawdziwe ozdoby kobiety to miłosierdzie, miłość do ludzi, czystość

por. Arjava, *Women in the Christian Empire*, s. 7; por. K. Aspergen, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Stockholm 1990, spec. 68 i 71-72.

¹⁹ Por. Semonides, fragm. 7, 83-85, tłum. J. Danielewicz: *Liryka starożytnej Grecji*, BN II 92, wyd. 3, Wrocław – Warszawa 1987, 270: „Ostatnia [w sporządzonym przez poetę katalogu typów żon – T. K.] z pszczoły powstała. Szczęśliwy, / Kto taką pojął – jedyna bez skazy. / Przy niej rozkwita i rośnie majątek”.

²⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 4-5, PG 51, 230-234; *De non iterando coniugio* 4, PG 48, 614-615.

²¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 5, PG 51, 232.

²² Por. Semonides, fragm. 7, 67-68, tłum. J. Danielewicz, s. 270: „Obcy ją nazwą uroczym zjawiskiem, / Mężowi jednak przysparza kłopotów”.

²³ Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Colossenses hom.* 10, 5, PG 62, 372.

i skromność, wreszcie, gościnność, która jest znaczącym, pewnym dowodem jej cnoty²⁴. To te właśnie zalety sprawiają, że brzydka staje się ładną, a ładna – jeszcze ładniejszą. W złote szaty ubiera się aktorka²⁵, chrześcijanka natomiast obleka się w samego Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego, Króla wszechrzeczy, Pana aniołów²⁶. Szukając żony, powinno się szukać kobiety, która o tym pamięta, kocha Boga i cieszy się Jego życzliwością, albowiem bez tego w życiu małżonków z niczego nie będzie pożytku. Bacznie przyjrzeć się temu, jak kandydatka na żonę wygląda, porusza się, patrzy, mówi – należy, ale tylko po to, by zgadnąć z ciała usposobienie duszy. Tak uczynił sługa, wysłany przez Abrahama dla znalezienia żony Jakubowi, którego Chryzostom stawia za wzór wszystkim szukającym pary²⁷.

Zaznaczmy, że, podobnie jak bogactwo, piękno samo w sobie nie jest złe, ani dobre. Nie jest złe, ponieważ to nie piękno prowadzi do rozpusty, ani brzydota – do czystości. Wynikają one z wolnego wyboru ludzkiej duszy²⁸. Piękno nie jest też samo w sobie niczym dobrym, gdyż nie ma żadnej wartości bez cnoty.

Jedynie zalety nie moralne, lecz fizyczne, które zdaniem Biskupa Konstantynopola powinny cechować chrześcijańskie małżonki, to zdrowie, wytrzymałość, brak rozlazłości. Towarzyszą one naturalnemu pięknu i dodają żonie wdzięku w oczach męża. Dlatego chcąc wychować córki na dobre żony, matki powinny zapewnić im twardy chów i nie pozwalać na przebywanie godzinami w łaźniach, przy olejkach, barwiczkach, szminkach²⁹.

Tak jak poganie idą do świeckich prawników, by wypytać o wszystkie konsekwencje majątkowe i prawne małżeństwa, które mają zamiar zawrzeć, tak też chrześcijanin powinien udać się do apostoła Pawła, zapoznać się z jego nauką o małżeństwie, która pochodzi od samego Boga, a następnie dołożyć wszelkich starań, aby poślubić odpowiednią kobietę³⁰. Posługując się kolejnymi antytezami, Chryzostom przypomina, że dobra żona – to pomocnica, a żona zła – to zdrajczyni swego męża³¹. Udane małżeństwo jest przystanią, nieudane – zatonięciem okrętu. Rozmawiając z dobrą żoną, szczęśliwy mąż dozna pocieszenia, uwolni się od trosk. Nieszczęśnik, który poślubi złą ko-

²⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 7, PG 51, 236-237.

²⁵ Chodzi o artystki mimiczne, które na greckim Wschodzie występowały w kosztownych, kolorowych strojach, o czym Jan Chryzostom wielokrotnie wspomina, por. Kocur, *We władzy teatru*, s. 346.

²⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Colossenses hom.* 10, 5, PG 62, 372-374.

²⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 8, PG 51, 238-235.

²⁸ Por. tamże 6, PG 51, 235.

²⁹ Por. tamże 9, PG 51, 240. Nadużywanie środków upiększających przez kobiety, zwłaszcza starsze, to kolejny motyw, częsty w utworach autorów greckich i rzymskich. Pisze o tym, cytując licznych poetów antycznych A.M. Komornicka (*Echa staroattyckiej komedii w epigramatach satyrycznych*, s. 15-17).

³⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 2, PG 51, 226.

³¹ Por. Semonides, fragm. 6, tłum. J. Danielewicz, s. 267: „Od dobrej żony nic lepszego nie ma, / Od złej – gorszego na świecie dla męża”.

bietę, choćby mu się we wszystkim doskonale wiodło, we własnym domu wpadnie na liczne rafy i skały, znajdzie w nim wojnę, nie znającą zawieszenia broni, i nie jeden raz będzie błagał Boga o śmierć³². Cierpienie nieszczęśliwego małżonka jest tym większe, że nie może on oddalić od siebie złej, „sypiącej przekleństwami, gadatliwej, rozrzutnej”, jak wszystkie kobiety, „zepsutej, kłamliwej, skłonnej do picia i kłótni, pełnej szaleństwa i innych wad”³³ żony, nawet wówczas, gdy wszystkie jego wysiłki zmierzające do tego, by skłonić ją do zmiany postępowania, spełzną na niczym. List rozwodowy może być dany tylko wówczas, gdy żona oddaje się rozpuście, w pozostałych przypadkach mąż powinien żonę znosić, ponieważ jej oddalenie dorównuje cudzołóstwu, podobnie jak cudzołożnicą w oczach Bożych jest kobieta, opuszczająca czy zdradzająca małżonka³⁴.

Jak widzimy, Biskup Konstantynopola nie szczędzi ostrych słów pod adresem kobiecych wad, jest też bardzo stanowczy, gdy udziela żonom wskazówek dotyczących doskonałości małżeńskiej. Jednak dostrzega on również wrażliwość kobiet, z uznaniem wypowiada się o ich poświęceniu na rzecz rodziny. Dla przykładu, ze zrozumieniem pisze o tym, jak wiele znaczy dla żony czułość małżonka, pamięć o spędzonych wspólnie chwilach, o pierwszych uściskach i pocałunkach, o weselnej zabawie. Zauważa, że kochająca żona chce cieszyć się bliskością męża, potrzebuje jego szacunku i poczucia bezpieczeństwa, które jej zapewnia³⁵. Niejednokrotnie ze współczuciem wspomina o trudach, będących udziałem mężatek. Wychodząc za mąż, kobieta opuszcza dom, bliskich; poddaje się woli męża, uczestniczy w jego nieszczęściach; ma obowiązek dzielenia z nim łoża³⁶; znosi bóle porodowe, narażona jest na będące konsekwencją zamążpójścia „zniewagi, obelgi, sceny zazdrości, bezpodstawne podejrzenia”³⁷, „liczne udręki, które sprawiają, że mężatki przeklinają nawet dzień, w którym urządziły ślubne komnaty”³⁸. Cnotliwa żona trwa przy mężu aż do jego śmierci, nawet jeśli jest okrutny, zarozumiały, skory do gniewu, nieustannie chęłpi się swoim bogactwem i władzą, nawet jeśli traktuje ją,

³² Por. Joannes Chrysostomus, *De libello repudii* 1, PG 51, 217-218.

³³ Por. tamże, PG 51, 218-219. Gwoli sprawiedliwości, należy zauważyć, że akcenty antyfeminiistyczne obecne są w literaturze greckiej od czasów Homera, który opowiada o Helenie i Kirke, oraz Hezjoda, który twierdzi, że Zeus stworzył kobietę na zgubę mężczyźni (*Teogonia* 600nn). Chryzostom nie wymienia żadnej wady kobiet, której nie znaleźlibyśmy w słynnej satyrze na kobiety Semonidesa z Samos (fragm. 7), por. J. Danielewicz, *Wstęp*, w: *Liryka starożytnej Grecji*, s. XCVI-XCVIII; por. Komornicka, *Echa staroattycznej komedii w epigramatach satyrycznych*, s. 10-11.

³⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 2, PG 51, 227-228; *De libello repudii* 1, PG 51, 217-218.

³⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* 4, PG 48, 616 lub SCh 138, 180; *Ad viduam iunioem* 3, PG 48, 602-604 lub SCh 138, 126-132.

³⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 48, PG 48, 570 lub SCh 125, 270-272.

³⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* 5, PG 48, 609 lub SCh 186-190.

³⁸ Por. tamże 1, PG 48, 609 lub SCh 138, 160.

wolną kobietę, niczym niewolnicę. Życie mężatki to pasmo następujących po sobie zmartwień. Najpierw obawia się, że mężczyzna, którego ma poślubić, może okazać się nicponiem, następnie boi się utracić jego miłość czy okazać się bezdzietną, lęka się o to, czy dzieci będą zdrowe, mądre, szczęśliwe, później martwi się o ich losy, losy ich rodzin, ich dzieci³⁹. Dlatego Biskup Konstantynopola pełnym zdecydowania głosem domaga się od wiernych wdzięczności i szacunku wobec żon. Powiada:

„Nie po to przyszła do ciebie żona, nie po to opuściła ojca, matkę, swój dom, abyś nią pomiatał, abyś przedkładał nad nią tanią niewolnicę, abyś wszczynał liczne kłótnie”⁴⁰.

Przypomina też, że jeśli żona błądzi, mąż powinien w sposób łagodny i pełny miłości pomóc jej powrócić na drogę cnoty⁴¹.

Podsumowując, stwierdzamy, że zdaniem świętego Jana Chryzostoma miłość małżonków wynika z prawa ustanowionego przez Boga, rodzi się z zacności małżonki oraz zapewnia obu wytrwanie w czystości. W chwili zawierania małżeństwa jest ona niczym iskra, która dopiero po ślubie powinna się rozpaść. Oboje małżonkowie mają dołożyć wszelkich starań, aby tak się stało. Ze strony męża żonie należy się miłość, szacunek i opieka. Dobrą żonę cechują: uległość wobec małżonka, obyczajność, wierność, troska o dom i dzieci, skromność, fizyczna krzepa, towarzysząca naturalnemu pięknu, liczne inne cnoty, które dodają jej blasku. Chrześcijańska żona jest pomocnicą męża, umie osłodzić jego pełne trosk życie, potrafi wreszcie, dzięki swej zacności, wyjednać błogosławieństwo samego Boga, które zapewni wszystkim członkom rodziny – pomyślność na tym świecie i życie wieczne.

FEATURES AND TASKS OF A CHRISTIAN WIFE ACCORDING TO JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

Like many others Church fathers John Chrysostom considers virginity preferable to marriage. At the same time, being an interpreter of Saint Paul's doctrine, he repeats that marriage is a splendid God's mystery (Ephesians 5, 31-33). That is why he explains to the Christian men what kind of women they have to marry in order to become happy husbands, as well as draws Christian wives' attention to their duties.

According to Chrysostom, a man who seeks a wife should follow example of the servant, sent by Abraham back to his homeland to get a bride for his son,

³⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 56-58, PG 48, 577-580 lub SCh 125, 304-318.

⁴⁰ Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 4, PG 51, 214.

⁴¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 2, PG 51, 226.

Isaac. First of all, he must aim to find a righteous woman. Bride's wealth, as well as physical beauty are able to make her husband happy only provided that she lives faithfully serving God.

Saint John teaches that God expects married Christian women to submit to their husbands, to live a chaste life, to take care of household while the man is about his public business, to be modest in their appearance and manners. Many times he sharply points out women's vices and faults. On the other hand he holds in high esteem their virtues and sensibility, as well as demands that husbands should love their wives, treat them with respect, be loyal to them. Analyzing female characters pictured by John Chrysostom, we often come across the types well-known through ancient Greek poetry.

Ks. Dariusz ZAGÓRSKI
(Toruń, UMK)

NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W MYŚLI JANA CHRYZOSTOMA

Nauczanie Jana Chryzostoma odnoszące się do zagadnienia nierozzerwalności małżeństwa „wiąże się z tekstem Księgi Rodzaju (Rdz 2, 24), przytaczanym przez ewangelistę Mateusza (Mt 19, 5-6)”¹ i Listem św. Pawła Apostoła do Efezjan (Ef 5, 31). Słowa zawarte w *Genesis* nasz Autor uznaje za uzasadnienie trwałości i nierozdzielności związku małżeńskiego. Wskazują one bowiem na głęboką jedność, która od początku panować miała między mężczyzną i kobietą, wpisaną w pierwotny zamiar stwórczego dzieła Boga².

W formułowaniu wykładu na temat małżeństwa i jego nierozzerwalności, wielką wagę posiada właściwe naświetlenie przez Antiocheńczyka zagadnienia grzechu cudzołóstwa, stanowiącego zagrożenie trwałości związku, którego pojęcie – skażone panującą w świecie pogańskim, ale także w środowisku chrześcijan z Antiochii jednostronnością, dyskryminowało w sposób rażący kobietę, wyzwalając spod odpowiedzialności za nierozzerwalność wspólnoty małżeńskiej – mężczyznę. Znaczące miejsce zajmują również Chryzostomowe wyjaśnienia starotestamentowej zasady autorstwa Mojżesza, dopuszczającej wręczenie żonie listu rozwodowego i oddalenie jej, która skonfrontowana zostaje przez naszego Autora z przesłaniem Chrystusa o trwałości i nierozzerwalności małżeństwa.

I. JEDNOŚĆ ZAŚLUBIONYCH FUNDAMENTEM NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

W *homilii 20 na List do Efezjan* Jan Chryzostom akcentuje wielką troskę Boga, okazaną człowiekowi w tym, że ustanowił On związek małżeński. Z postanowienia Stwórcy miała się w nim objawiać i panować wyjątkowa łączność między dwojgiem ludzi, przewyższająca wszelkie inne relacje i zażyłości:

¹ J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu* (Wstęp), w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie* (Wybór tekstów), tłum. W. Kania – L. Małunowiczówna – K. Bielawski – M. Jurek – J. Sawicka, oprac. J. Naumowicz, BOK 19, Kraków 2002, 25.

² Por. tamże, s. 29.

„Pismo mówi o dwojgu jak o jednym: «Stworzył mężczyznę i niewiastę» (Rdz 1, 27). I w innym miejscu: «Nie ma już mężczyzny ani kobiety» (Ga 3, 28). Nie może bowiem istnieć taka więź między przyjaciółmi, jak między kobietą i mężczyzną, którzy są połączeni prawym węzłem małżeńskim. Dlatego błogosławiony mąż, chcąc okazać ogromną miłość, gdy oplakiwał swego przyjaciela, nie wspomina o ojcu, ani matce, ani dziecku, ani bracie, ani przyjacielu, ale mówi: «Twoja miłość znaczyła dla mnie więcej niż miłość kobiet» (2 Sm 1, 26). Rzeczywiście miłość ta jest mocniejsza od każdej władzy. Inne uczucia są bowiem gwałtowne, to zaś jest nie tylko gwałtowne, ale i nieugasalne. Tkwi bowiem w naturze jakaś ukryta siła i w tajemniczy sposób skłania ku sobie nasze ciała»³.

Wspomniana jedność osób zaślubionych wpływa, zdaniem naszego Autora, z faktu, że początek istnienia niewiasty odnajdywany jest w mężczyźnie, z którego została ona utworzona. Takie zrządzenie Stwórcy akcentuje wyjątkową więź małżonków i szczególne ich pokrewieństwo:

„Na początku kobieta została utworzona z mężczyzny, a potem ze związku tych dwojga rodzi się mężczyzna bądź kobieta. Czy widzisz, o jaką więź i pokrewieństwo chodzi, i jak Bóg nie pozwolił wtargnąć tu obcej substancji? Zobacz, jak dobrze zarządził. Dopuszczał, aby człowiek poślubił już nie swoją siostrę, ale bardziej niż siostrę, córkę, a nawet już nie córkę, bo coś więcej niż córkę – własne ciało»⁴.

Wyrażenie: „własne ciało” staje się istotnym dla Jana Chryzostoma w zachętach kierowanych do mężów, by obdarzali oni swe żony wyjątkową miłością – taką, jaką człowiek obdarowuje swoje ciało, gdy je żywi i pielęgnuje. Jest to zdaniem naszego Autora znaczące porównanie, które wyraźnie określa nakaz miłości względem małżonki. W świetle bowiem takiej paraleli miłość nie jest już tylko „kwestią dowolności”, lecz obowiązku i konieczności. Te wskazania naszego Autora ponownie – w dobitny sposób – podkreślają jedność związku małżeńskiego i jego trwałość:

„I gdy powiedział [Apostoł]: «[mężowie powinni kochać swoje żony] jak własne ciało» (Ef 5, 28), dodaje: «Przecież nikt nigdy nie nienawdził własnego ciała, ale każdy żywi je i pielęgnuje» (Ef 5, 29). To znaczy: odnosi się do niego z wielką troską. A jakie jest jego ciało? Posłuchaj: «Ta dopiero jest kością z moich kości – mówi – i ciałem z mojego ciała» (Rdz 2, 29). Posłuchaj również tych słów: «I będą jednym ciałem» (Rdz 2, 24)»⁵.

Ów nakaz miłości, do którego zobowiązany został w sposób szczególny mężczyzna sprzyjać ma podtrzymywaniu jedności i szczęśliwości małżeństwa.

³ *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 1, PG 62, 135, tłum. M. Jurek, BOK 19, 47-48.

⁴ Tamże, BOK 19, 48.

⁵ Tamże 20, 3, PG 62, 139, BOK 19, 53.

Obowiązkiem nałożonym na kobietę przez Pismo Święte jest cześć, jaką winna okazywać współmałżonkowi i bojaźń względem niego⁶. Idealnym jednak węzłem unifikującym zaślubionych jest wzajemna miłość – braku jej bowiem nie zrekompensuje jedynie poddanie płynące ze strachu:

„Ale gdy żona oddaje ci cześć, zawsze domagaj się, aby była to cześć, jaka pochodzi od wolnej kobiety. Nie jak od niewolnicy! [...] Na czym ta cześć ma polegać? Aby nie sprzeciwiać się, nie występować przeciw mężowi, nie pragnąć pierwszeństwa. Do tego wystarczy sama cześć. A jeśli kochasz, kobieto, jak zostałeś do tego zobowiązana, będziesz czynić więcej. I już nie ze strachu, ale sama miłość będzie tu działać”⁷.

Jedność, będąca celem i centrum Chryzostomowej wizji życia małżeńskiego⁸, odnajduje swe uzasadnienie również w „mistycznej jedności Chrystusa z Kościołem. Małżeństwo jest typem tej jedności, która jest realna, ścisła, wyłączna i trwała aż do końca czasów”⁹.

Jedność małżonków w świetle tajemnicy jedności Chrystusa i Kościoła, uzyskuje niejako wymiar ponadnaturalny i staje się częścią planu Boga-Stwórcy. Jan Chryzostom posługując się terminologią Pawłową nazywa ową relację małżeńskiej bliskości i zjednoczenia „misterium” i „tajemnicą”¹⁰, i tłumaczy znaczenie oraz sens tych nazwań:

„I dlatego Apostoł dodaje: «Tajemnica to wielka, ja zaś mówię w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła» (Ef 5, 32). Co to znaczy? Mówi on, że jest to wielka tajemnica. Już błogosławiony Mojżesz, a raczej sam Bóg dał do zrozumienia, że to coś wielkiego i godnego podziwu. Teraz zaś czytamy: «W odniesieniu do Chrystusa mówię». Ponieważ i On opuścił Ojca, zstąpił i przyszedł do Oblubienicy, i stał się z nią jednym duchem. «Ten kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem» (1Kor 6, 17). I słusznie Apostoł powiedział: «Wielka to tajemnica». Jakby chciał przez to powiedzieć: To porównanie nie zaprzecza miłości. «Niech także każdy z was tak miłuje swoją żonę jak siebie samego. A żona niech się odnosi ze czcią do swojego męża» (Ef 5, 33). Rzeczywiście, jest to tajemnica i to wielka, że syn opuszcza ojca, który przekazał mu życie,

⁶ Jan Chryzostom zwraca uwagę na równą godność mężczyzny i kobiety. Za św. Pawłem uznaje jednak podporządkowanie kobiety mężowi, por. R.A. Krupp, *Shepherding the Flock of God. The Pastoral Theology of John Chrysostom*, New York 1991, 173.

⁷ *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 5, PG 62, 142, BOK 19, 59; por. także tamże 20, 5, PG 62, 141, BOK 19, 57: „Zgoda zaś między nimi (małżonkami) będzie trudna i bolesna, jeśli nie złączy ich potęża miłości. Braku miłości na pewno nie naprawi strach”.

⁸ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie*, s. 28.

⁹ Tamże, s. 25; por. także: G. Astruc-Morize, *Saint Jean Chrysostome, théologien, moraliste et mystique*, w: „*Que tous soient un*”! *Mélanges offerts en hommage par la Fraternité Saint-Élie à son Éminence le Métropolitain de Silyria Emilianos Timiadis*, Iași 2005, 75.

¹⁰ Określenia te służą wyeksponowaniu małżeństwa chrześcijańskiego i zdystansowaniu go od pogańskich zwyczajów wiążących się z zaślubinami.

opuszcza matkę, która go urodziła i ponosiła ciężary wychowania. Opuszcza rodziców, z którymi jest w zażyłości, a łączy się z tą, której wcześniej nie widział i która nie miała z nim nic wspólnego. I ona znaczy dla niego więcej niż wszystko [...]. Istotnie wielka to tajemnica, zawierająca niewypowiedzianą mądrość. To na początku przepowiedział Mojżesz. Tę prawdę głosi teraz Paweł: «W odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła»¹¹.

Powyższy passus przywołuje kolejne istotne zagadnienie, które omówić należy w związku z tematem jedności, jaka panuje między dwojgiem ludzi w ramach związku małżeńskiego. Jan Chryzostom owo zespolenie (nawiązujące do Tajemnicy Chrystusa i Kościoła) opisuje poprzez Pawłowy schemat: głowa-ciało (Ef 5, 23. 28), opierając się na tradycyjnym modelu małżeństwa, podporządkowującym niewiastę mężczyźnie¹². W związku małżeńskim to on jest głową, ona zaś ciałem. Funkcje te jednak wzajemnie się uzupełniają tak, że efektem jest właśnie owa nadzwyczajnie „wiążąca” jedność:

„Kobieta zajmuje drugie miejsce. Niech więc ani ona nie domaga się równej czci – podlega bowiem głowie – ani on niech nie gardzi nią jako poddaną – jest bowiem ciałem. Gdyby głowa gardziła ciałem, sama by zginęła. Niech mąż okazuje tyle miłości, ile żąda posłuszeństwa. Na podobieństwo głowy i ciała. Ono oddaje jej na służbę ręce, nogi i wszystkie pozostałe członki, ona zaś, jednocząca w sobie wszystkie zmysły, o nie się troszczy. Nie ma nic lepszego od takiego związku”¹³.

II. GRZECH CUDZOŁÓSTWA ZAGROŻENIEM TRWAŁOŚCI ZWIĄZKU

Pierwsza część niniejszego opracowania miała na celu prezentację wykładu Jana Chryzostoma, wskazującego na fundament doktryny o nierozzerwalności związku małżeńskiego, odnajdywany w natchnionych słowach Pisma Świętego. Była nim wypowiedziana przez samego Stwórcę prawda o doskonałej jedności, jaka panuje między zaślubionymi w ramach związku małżeńskiego, nawiązująca do Tajemnicy relacji zachodzącej między Chrystusem a Kościołem. Obecnie należy wskazać na nauczanie Autora odnoszące się do kwestii cudzołóstwa, stanowiącego zagrożenie nierozzerwalności ustanowionej przez Boga wspólnoty. K. Tsouros dostrzega u Chryzostoma w formułowaniu jego myśli na ten temat pewną ewolucję: zauważa on, że w niektórych swych dziełach Złotousty wypowiadał się w sposób zdecydowany za nierozzerwalno-

¹¹ *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 4, PG 62, 140, BOK 19, 55-56.

¹² Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie*, s. 27; zob. także C. Militello, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985, 177-178; P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 275.

¹³ *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 4, PG 62, 140-141, BOK 19, 56.

ścią związku małżeńskiego, natomiast w dziełach z późniejszego okresu swej twórczości jaśniej i obszerniej mówił o możliwości rozwiązania tego związku – jednak tylko i wyłącznie w przypadku grzechu niewierności¹⁴.

W świecie pogańskim, a także w mentalności wielu chrześcijan, grzech cudzołóstwa postrzegany był jako „bardzo poważne wykroczenie (kobiety – D. Z.) przeciw małżeństwu i mężowi”¹⁵. To samo przewinienie jednak, którego dopuszczał się trwający w związku małżeńskim mężczyzna – traktowane było w prawie rzymskim bardzo liberalnie i nie niosło ze sobą żadnych konsekwencji. „Obowiązujące wówczas prawo pozwalało mężczyznom na kontakty seksualne z niewolnicami, a opinia społeczna tolerowała taki stan rzeczy”¹⁶. Nasz Autor uznawał równość kobiet i mężczyzn w tym względzie i wskazywał na konieczność jednakowego traktowania ich wykroczeń:

„Nie lekceważę faktu, iż wielu uważa, że do cudzołóstwa doszło tylko wtedy, gdy ktoś zdołał zdeprawować kobietę złączoną już węzłem małżeńskim z [innym] mężczyzną. Ja natomiast sądzę, że popełnia się cudzołóstwo za każdym razem, gdy mężczyzna żonaty łączy się w akcie fizycznego zjednoczenia, nieprawowitego i lubieżnego, tak z wulgarną prostytutką, jak też służącą, czy jakąkolwiek kobietą niezamężną”¹⁷.

Także w innym miejscu Antiocheńczyk zwraca uwagę słuchaczy na to ważne zagadnienie, wskazując, że cudzołóstwo pociąga za sobą tożsamą winę zarówno w wypadku mężczyzny, jak i kobiety¹⁸:

„Powiedz mi więc, dlaczego karzesz swoją żonę, jeśli ona dopuściła się flirtu z osobnikiem wolnym i niezонатym? Właśnie dlatego, że jest to cudzołóstwo

¹⁴ Por. K. Tsouros, *La dottrina del matrimonio in S. Giovanni Crisostomo*, „Asprenas” 21 (1974) 26-27: „Nella formulazione del suo pensiero sul matrimonio e sulla separazione, per adulterio, osserviamo una certa evoluzione. Nella sua opera *De Virginitate* (scritta l'anno 382) come anche nel *Libellum repudii*, tende ad escludere ogni causa di scioglimento del matrimonio, mentre, nelle opere posteriori, quali: *De decem millium talenti debitore* (scritta l'anno 387), *Adversus eos qui Judaeorum jejunium* (scritta in tempo incerto in Antiochia), e nei suoi commenti alle epistole di Paolo ai Corinzi (scritte l'anno 392), si esprime chiaramente e con maggiore ampiezza sulla possibilità di scioglimento del matrimonio, però, solo in caso di adulterio”.

¹⁵ Por. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 337.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *In illud*: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat” 4, PG 51, 213 (tłum. własne).

¹⁸ Por. L. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, Roma 2002, 102; Rentinck, *La cura pastorale*, s. 270. Chryzostom w kontekście cudzołóstwa krytyce poddawał także obecność mężczyzn na spektaklach teatralnych, gdzie dochodziło do znieważania i ośmieszania instytucji małżeństwa i jego świętości, zob. S. Zincone, *Aspetti del rapporto uomo-donna nelle Omelie di Giovanni Crisostomo sul Vangelo di Matteo*, w: „*Historiam perscrutari*”. *Miscellanea offerti al prof. O. Pasquato*, red. M. Maritano, Roma 2002, 863.

[...]. Lecz także i ty związany jesteś ze swą żoną. Stąd to, czego ty się dopuszczasz jest cudzołóstwem w równej mierze¹⁹.

Homilie na Ewangelię według św. Mateusza, które Chryzostom wygłosił w Antiochii prawdopodobnie w latach 390/391, zdają się potwierdzać tezę Tsourosa o deklarowanej przez naszego Autora (w późniejszych swych dziełach), możliwości rozwiązania wspólnoty małżeńskiej w przypadku cudzołóstwa²⁰. I chociaż nasz Autor wypowiada ową prawdę kilkakrotnie, mając być może na względzie dobro strony pokrzywdzonej, która nie chce dalej tolerować rozwiązłości niszczącej wspólne pożycie (stanowiłoby to bowiem swoiste przyzwolenie na grzech cudzołóstwa), to jednak wyraźnie staje on po stronie nierozzerwalności związku, chociażby przez wskazania dalszych niebezpieczeństw po jego rozpadzie i rozłączeniu wspólnoty życia.

Rozwód bowiem – zdaniem Złotoustego – naraża obu małżonków na powielanie grzechu cudzołóstwa i kładzie na barki odpowiedzialność za dalsze życie współmałżonka:

„Widzisz, jak wszędzie zwraca się [Jezus – D. Z.] do mężczyzn: «Każdy, powiada, kto oddał swoją żonę – poza wypadkiem nierządu – naraża ją na cudzołóstwo» (Mt 5, 32). Taki człowiek, choćby nie pojął innej, stał się winny grzechu dlatego, że skłonił ją do cudzołóstwa. Nie mów mi, że on ją opuścił, bo nawet opuszczona pozostaje żoną tego, który ją opuścił. Potem, by nie zrzucać wszystkiego na tego, który opuszcza, i nie czynić żony zarozumiałszą, zamknął i jej drzwi do tego, kto by ją pojął, mówiąc: «A kto by oddaloną wzięł za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa»²¹.

Jan Chryzostom ukazując wzniosłość małżeństwa i broniąc jego nierozzerwalność podsuwa swym słuchaczom bardzo konkretne wskazania i zachęty. Trwałość małżeństwa bowiem nie jest zależna jedynie od współmałżonków. Troska o nią winna leżeć na sercu wszystkim wiernym. Zachęca więc Antiocheńczyk do porzucenia pożądliwości, która, jak dzikie zwierzę, niszczy pokój serca i zniewala. Ona też staje się niejako zewnętrznym zagrożeniem dla związków małżeńskich, których rozpad często bierze swój początek w nieuporządkowanym pragnieniu cudzych żon²²:

¹⁹ *In epistulam I ad Thessalonicenses hom. 5, 2*, PG 62, 425 (tłum. własne).

²⁰ Wcześniej przywołane w tekście „równouprawnienie” wobec odpowiedzialności każdego ze współmałżonków za grzech cudzołóstwa znajduje swe odzwierciedlenie we wszystkich nakazach i pouczeniach Chryzostoma. Stwierdza on, że „wszędzie daje (Chrystus – D. Z.) wspólne prawa: mówiąc do głowy, daje też upomnienie dla całego ciała. Kobiety i mężczyznę uważa za to samo stworzenie i nigdzie nie rozróżnia rodzaju”, por. *In Matthaeum hom. 17, 2*, PG 57, 257, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, 217.

²¹ *In Matthaeum hom. 17, 4*, PG 57, 259, ŻMT 18, 219-220.

²² Por. Rentinck, *La cura pastorale*, s. 268-269.

„A gdy chcesz spoglądać i doznawać w tym przyjemności, to spoglądaj na swą żonę i kochaj ją zawsze: tego nie zabrania ci żadne prawo. A jeśli chcesz zajmować się obcą pięknnością, wtedy obrażasz zarówno żonę, zwracając swe oczy gdzie indziej, jak i tę, którą dotykasz. Nawet jeśli nie dotknąłeś jej ręką, dotknąłeś oczyma. Dlatego również to uważane jest za cudzołóstwo i sprowadza niezwykłą karę [jeszcze] przed karą na tamtym świecie. Napęlnia całe wnętrze człowieka niepokojem i zamieszaniem, powstaje w ten sposób wielka burza, bardzo silny ból, a ten, kto go doznał, będzie w nie lepszym położeniu, niż jeńcy i więźniowie. Kobieta natomiast, rzuciwszy pocisk, często ulatnia się, rana zaś mimo to pozostaje. A nawet przeciwnie, nie ona rzuciła pocisk, lecz ty sam zadałeś sobie śmiertelną ranę, patrząc pożądliwie”²³.

Podsumowaniem tych wywodów staje się przedstawiony przez Chryzostoma schemat, obrazujący znaczącą zależność nierozzerwalności życia małżeńskiego od powściągliwości każdego człowieka:

„Czy widzisz, jak to wszystko zmierza do wyższego celu? Kto nie będzie spoglądać pożądliwym okiem na cudzą żonę, ten nie będzie cudzołóżyć; gdy zaś nie będzie cudzołóżyć, wtedy nie da mężowi powodu do opuszczenia swej żony”²⁴.

III. NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE ZGODNOŚCI CHRYSZTUSOWYCH NAKAZÓW ZE STAROTESTAMENTALNYM PRAWEM

W *Homilii 17 na Ewangelię według św. Mateusza* Jan Chryzostom, komentując perykopę Mt 5, 31, przywołuje zagadnienie listu rozwodowego, który – na podstawie prawa Starego Testamentu, wydanego przez Mojżesza – mężczyzna mógł wręczyć swej żonie i oddalić ją. Antiocheńczyk w swym komentarzu pragnie wyjaśnić ów temat, wzbudzający z pewnością wśród wiernych wiele wątpliwości i pytań, nade wszystkim w kontekście przekazu Ewangelicznego, to jest Chrystusowego nauczania²⁵.

Nasz Autor przypomina, że prawo to pozwalało mężczyźnie opuścić swą żonę wtedy, gdy ten, z jakiegokolwiek powodu ją zniecierzył, i dozwalało również wejść w związek małżeński z inną. Złotousty Kaznodzieja wskazuje jednak na takie prawne obwarowania, które obligowały stronę oddalającą do zachowania pewnych procedur. Chodziło o wręczenie wyżej wspomnianego listu rozwodowego, co nadawało sprawie charakteru urzędowego i wspólnotowego, wyłączając ją ze sfery jedynie prywatnych rozstrzygnięć:

²³ *In Matthaem hom.* 17, 2, PG 57, 257, ŻMT 18, 216-217.

²⁴ Tamże 17, 4, PG 57, 260, ŻMT 18, 220.

²⁵ Por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 296; zob. także: A. Młotek, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, CS 10 (1978) 182-183.

„Istniało dawne prawo, które każdemu, kto z jakiegokolwiek bądź przyczyny znienawidziłby swoją żonę, pozwalało ją opuścić i nie zabraniało pojąć zamiast niej innej. Jednakże prawo nie pozwalało czynić tego w sposób jedynie prywatny, ale nakazywało wręczyć żonie list rozwodowy, tak że nie było w jej mocy wrócić do niego, aby zachować choć pozór małżeństwa. Gdyby nie nakazał tego, lecz byłoby wolno rozłączyć się z jedną, a pojąć drugą, a potem znowu połączyć się z pierwszą, wyniknęłoby stąd wielkie zamieszanie, gdyż wszyscy ciągle braliby sobie żony innych i byłoby to oczywistym cudzołóstwem. Dlatego list rozwodowy przyniósł niemałe pociechy”²⁶.

Po omówieniu „funkcji” listu rozwodowego nasz Autor stara się ukazać wiernym cel, który przyświecał Prawodawcy przy ustalaniu omawianego przepisu. Jest nim troska o kobietę, która pozostając dalej w domu swego męża mogła być narażona na wielkie niebezpieczeństwo, z utratą życia włącznie:

„Dozwoił na to [Prawodawca] dla uniknięcia innego, o wiele większego występku. Gdyby nakazał zatrzymać w domu żonę, choćby znienawidzoną, wtedy mąż, który jej nienawidził, zabiłby ją. Taki właśnie był naród żydowski. Ci, którzy nie przebaczali swym dzieciom, zabijali proroków i przelewali krew jak wodę, tym bardziej nie przepuszczaliby własnym żonom. Dlatego przyzwolił na mniejsze [zło], by zapobiec większemu”²⁷.

Do tematu listu rozwodowego Jan Chryzostom powraca jeszcze w *Homilii 62 na Ewangelię według św. Mateusza*, komentując fragment Mt 19, 3-9. Ów passus bowiem w szczególny sposób ukazuje wykład samego Zbawiciela o nierozzerwalności małżeństwa przeprowadzony w kontekście pytań faryzeuszów powołujących się na to właśnie starotestamentalne Prawo. Nasz Autor obszernie relacjonuje dialog Zbawiciela ze swymi adwersarzami, akcentując najpierw ich złość i przebiegłość w atakach przypuszczanych przeciw Chrystusowi:

„Zwróć uwagę na złość zawartą w sposobie postawienia przez nich pytania. Nie powiedzieli do Niego: «Kazałeś nie opuszczać żony», choć już mówił o tym prawie (por. Mt 5, 31-32). Jednakże nie przypomnieli Jego słów, lecz tak zaczęli. Sądząc, że zastawią większą pułapkę i chcąc Go koniecznie zmusić do oświadczenia się przeciwko Prawu, nie mówią: «Czemu ustanowiłeś to a to?», ale pytają, jakby nic nie mówił: «Czy wolno?» (Mt 19, 3), myśląc, że zapomniał, co powiedział. W razie gdyby odpowiedział, że wolno [ją] opuścić, byli gotowi powołać się na Jego własne słowa i powiedzieć: «Czemu mówisz rzeczy sprzeczne?» Gdyby zaś powiedział to samo, co przedtem, powołaliby się na Mojżesza”²⁸.

²⁶ *In Matthaeum hom.* 17, 4, PG 57, 259, ŻMT 18, 219.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże 62, 1, PG 58, 596-597, ŻMT 23, 246.

Antiocheńczyk poddaje także wnikliwej analizie postawę samego Zbawiciela. Podkreśla Jego przenikliwość i mądrość, a także błyskotliwość w stosowanej argumentacji. Wszystko po to, by ukazać wiernym, jak ważny jest wykład Pana, dla uzgodnień nowych przykazań ze starotestamentalnym Prawem²⁹:

„Jakąż więc daje odpowiedź [Zbawiciel faryzeuszom – D. Z.]? «Czy nie czytaliście, że Twórca od początku uczynił ich mężczyzną i kobietą?» (Rdz 1, 27; 5, 2) I rzekł: «Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje w jednym ciele» (por. Rdz 2, 24; Ef 5, 31). «A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela» (Mt 19, 6)»³⁰.

Jak wynika z powyższego passusu, zharmonizowanie przez Chrystusa starego Prawa z nowym, mające na celu wyeksponowanie istotnej tezy Jego nauczania – prawdy o nierozzerwalności małżeństwa – dokonuje się najpierw w oparciu o niepodważalne fakty – to jest stwórcze działanie Boga i Jego słowne nakazy:

„Zauważ, że stwierdza to nie tylko na podstawie faktu stworzenia, lecz także na podstawie Jego rozporządzenia. Nie tylko powiedział, że uczynił jednego mężczyznę i jedną kobietę, ale także to, że przykazał, aby jeden mężczyzna złączył się z jedną kobietą. Gdyby zaś chciał, żeby opuścił żonę i wziął sobie inną, (wówczas uczyniwszy jednego mężczyznę), ukształtowałyby wiele kobiet. Tak nawet przez sposób stworzenia i przez sposób nadania prawa [wskazał – D. Z.], że jeden mężczyzna winien być zawsze złączony z jedną kobietą i nigdy się z nią nie rozłączać»³¹.

Następnie Złotousty wskazuje na kolejny przejaw zgodności, jaka zachodzi między wskazaniami starotestamentalnymi a słowami Chrystusa. Pan bowiem, uzasadniwszy ściśłą jedność małżonków, a także nierozzerwalność ich wspólnoty w świetle starego Prawa, sam tworzy nowe normy i wprowadza je w życie, powołując się jednak w dalszym ciągu na wcześniejsze ustanowienia:

„Skoro przytoczył stare Prawo, które zostało ustanowione czynem i słowem, oraz dowiódł jego wiarygodności osobą Prawodawcy, objaśnia je własną mocą i nadaje prawo mówiąc: «A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało» (Mt 19, 6) [...]. Nie poprzestał jednak na tym, lecz powołał się na Boga, mówiąc: «Co Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela», dowodząc, że taki czyn jest wbrew naturze i prawu»³².

²⁹ Tamże 62, 2, PG 58, 597, ŻMT 23, 247.

³⁰ Tamże 62, 1, PG 58, 597, ŻMT 23, 246.

³¹ Tamże 62, 1, PG 58, 597, ŻMT 23, 246-247.

³² Tamże 62, 2, PG 58, 597, ŻMT 23, 247; por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 297; Rentinck, *La cura pastorale*, s. 270-271.

Antiocheńczyk zauważa jednak, że powyższe objaśnienia Chrystusa nie zadowolily faryzeuszy, którzy dostrzegając rozdzwięk między Jego wykładem a tym, czego nauczał Patriarcha Mojżesz, dalej brnęli w ataku na Zbawiciela, zadając Mu wprost pytanie o Mojżeszowy list rozwodowy i cel jego ustanowienia³³. Chrystusowa odpowiedź jest jednoznaczna: broni ona Mojżesza, który przecież pod natchnieniem Boga sformułował to prawo. Stawia jednak zarzuty swym przeciwnikom i jako powód wprowadzenia normy podaje zatwardziałość ludzkiego serca:

„Mojżesz przez, wzgląd na zatwardziałość waszych serc takie prawo ustanowił» (Mt 19, 8). Nie pozwala, by Mojżesz pozostawał pod zarzutem, bo to On sam nadał mu to prawo, lecz uwalnia go od zarzutu, a całą winę zrzuca na nich, jak to czyni w każdym innym przypadku. Gdy stawiali Jego uczniom zarzuty, że rwali kłosa, dowodzi, że to właśnie [zarzucający] są winni (por. Mt 12, 1-8); gdy powstawali przeciwko nim za nieumywanie rąk, wykazuje, że to oni łamią prawo (por. Mt 15, 1-20); podobnie czyni w sprawie szabatu (por. Mt 12, 1-8. 9-14) oraz przy każdej innej okazji, także tu³⁴.

Antiocheńczyk w bardzo czytelny sposób wyjaśnił swym słuchaczom pozorne sprzeczności, jakie zdawały się zachodzić między starotestamentalnym Prawem a przykazaniami wprowadzanymi przez Zbawiciela w odniesieniu do nauki o związku małżeńskim i jego nierozzerwalności. Z całą pewnością miało to wzmocnić przekonanie wiernych o świętości wspólnoty dwojga ludzi i jej trwałości.

Nierozzerwalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma bazuje na fundamencie, jakim jest jedność małżonków, bardzo silna i niepodważalna, która wynika ze stwórczego aktu Boga i Jego ustanowienia. Jedność ta odnajduje swe uzasadnienie także w mistycznej jedności Chrystusa i Kościoła, co jeszcze wyraźniej wskazuje na trwałość wspólnoty życia dwojga ludzi połączonych węzłem małżeńskim. Antiocheńczyk zgodnie z nauczaniem Pisma Świętego dostrzega jednak niebezpieczeństwa grożące owej jedności i czyhające na nierozzerwalność związku: są nimi grzechy pożądliwości i nieuporządkowanych pragnień prowadzące do zła cudzołóstwa, a więc grzechu małżeńskiej niewierności.

Tezę o nierozzerwalności małżeństwa potwierdza sam Chrystus, który w swym nauczaniu ukazuje zgodność pozornie sprzecznych wykładów Starego i Nowego Prawa. Znaczenie Chrystusowego autorytetu w argumentacji skierowanej do chrześcijan, miało zapewne wzmocnić w wiernych odpo-

³³ Por. *In Matthaeum hom.* 62, 2, PG 58, 598, ŻMT 23, 247.

³⁴ Tamże, ŻMT 23, 248.

wiedzialność za wspólnotę dwojga ludzi i troskę wszystkich – nie tylko małżonków – o jej nierozzerwalność. Słowa Zbawiciela miały także zaakcentować aktualność tejże tematyki i jej ponadczasowe znaczenie.

THE INSEPARABILITY OF MARRIAGE
IN THE THOUGHTS OF ST. JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

The inseparability of marriage in the thoughts of St. John Chrysostom has its base on the fundament of that which is the unification of the spouses, very strong and undisputable, which is a result of the creation act of God and of His establishing. That unity finds its justification also in the mystical unification of Christ and the Church, which even more so points to the lastingness of the communion of the lives of two people joined together by the ties of marriage.

The Antiochian, in accordance with the teachings of the Holy Scriptures is aware though of the dangers which are threatening that unity and seeking to undermine the inseparability of the union. They are the sins of lust and the disordered longings which lead to the evil of adultery, and therefore the sin of marital infidelity.

This thesis on the inseparability of marriage is confirmed by Christ Himself, who in his teaching shows the agreement, of the initially seemingly to be in disagreement, teachings of the Old and New Law. The meaning of the Christological authority in this argument directed towards Christians was surely meant to strengthen in the faithful the responsibility for the communion of two persons and the care of all – not only spouses – for its inseparability. The words of the Savior also were to accent the actuality of this subject and its timeless meaning.

Ks. Krzysztof TYBUROWSKI
(Kraków, UPJPII)

WZAJEMNA WIERNOŚĆ MAŁŻEŃSKA W NAUCZANIU JANA CHRYZOSTOMA

Do problemu ludzkiej seksualności i jej kontroli, z którą w sposób konieczny wiąże się zagadnienie wierności małżeńskiej, różnie podchodziła starożytna teologia chrześcijańska: generalnie kwestia ta była powodem wielu kłopotów interpretacyjnych. Dziedzina, jaką jest seksualność, sprawiająca człowiekowi tak wiele trudności i tak bardzo narażana na nadużycia i grzechy, wielokrotnie była przedmiotem interpretacji patrystycznych. Niektórzy widząc niejako jej wszechobecność w ludzkim życiu, skłaniali się nawet do identyfikowania jej z upadkiem Adama i, w konsekwencji, do przeniknięcia nią całej upadłej ludzkiej natury. Myśl taka odbija się mocnym echem przede wszystkim w teologii judaistycznej. Natomiast w chrześcijaństwie pojawia się rzadziej, generalnie jednak jako nurt heterodoksyjny.

Tak właśnie patrzy Filon Aleksandryjski na treść występu Adama, jakoby było nim wykroczenie natury seksualnej. Twierdzi on, że wszystko ma początek w pożądaniu cielesnym, które stało się źródłem niegodziwości i przestępstw¹. Dotykając zaledwie myśli tych, którzy przyjęli taką interpretację grzechu pierwszych rodziców, należałoby wspomnieć o palestyńskim apokryfie, znanym pod nazwą *Apokalipsy Abrahama*, w której Adam wraz z Ewą miałoby zgrzeszyć zbliżeniem cielesnym w obecności szatana, nazwanego w apokryfie Azazelem². Niektóre pierwotne sekty chrześcijańskie, bądź powołujące się przynajmniej na przekaz biblijny, mniej lub bardziej związane ze starożytną gnozą, bądź manicheizmem, na przykład tzw. *enkratyci*, zwani inaczej *wstrzeźliwymi*³ mocno podkreślały koncepcję, że grzech pierwszych rodziców był występkiem natury seksualnej. Deprecjonowali oni materię, a co za tym idzie,

¹ Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 151-156, ed. R. Arnaldez, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, I, Paris 1961, 242-246, tłum. L. Joachimowicz; Filon Aleksandryjski, *Pisma I*, Warszawa 1986, 74-76; zob. J.B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus Christ*, RSPTh 5 (1911) 507-545, spec. 526-527 i 531.

² Por. *Apocalypsis Abrahæ* 23-24, tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 453-454; Frey, *L'état originel*, s. 527.

³ Więcej na temat sekty por. F. Bolgiani, *Enkratismo*, DPAC I 1151-1152; zob. także W. Łydka, *Enkratyci*, EK IV 1108.

potępiali życie małżeńskie, naciskając bardzo w swoim nauczaniu na ukazywanie grzechu Adama jako nadużycia o charakterze seksualnym. Podobnie ustosunkowują się do tego problemu członkowie ruchu monastycznego zwani *mesalianami*⁴. Uważali oni, że sam grzech Adama był czynem o treści seksualnej, który pozostawił poprzez przechodzenie na wszystkich potomków Adama swoją konsekwencję w postaci pożądliwości, która z kolei trzyma w niewoli każdego, i nie jest jej w stanie zgładzić nawet chrzest. Można ją jednak kontrolować poprzez wyjątkową ascezę, ta zaś przede wszystkim wyrażałaby się w odrzuceniu współżycia płciowego⁵. Inne ponadto prądy starożytnych herezji skłaniały się do postrzegania grzechu Adama w podobnych kategoriach⁶.

Z czasem odchodzono od tak skrajnego patrzenia. Proces ten można zauważyć chociażby u Klemensa Aleksandryjskiego, który nie ma już tak rygorystycznego spojrzenia, twierdząc, że bezpośrednim przewinieniem nie jest samo zło seksualności, ale jej przedwczesny *usus* w odniesieniu do czasu, jaki dla jej zastosowania przewidział sam Bóg⁷. Takie podejście do przewinienia pierwszych rodziców nie posiada *de facto* uzasadnienia biblijnego. Rozumowanie to jest bardziej oparte na obserwacji życia człowieka, a także jego wyjątkowej słabości w dziedzinie nieuporządkowanego ulegania popędowi płciowemu⁸.

1. Kwestia seksualności w rozumieniu Jana Chryzostoma. Jan Chryzostom, co prawda, nie identyfikuje grzechu Adama z występkiem natury seksualnej, jednak ukazuje samą seksualność jako pewnego rodzaju konsekwencję pierwszego grzechu. W zamierzeniu Boga, jak twierdzi Jan, człowiek miał być dziewiczy. Dziewictwo człowieka, który przecież został stworzony na obraz Boży, miało być właśnie odbiciem dziewictwa Boga, jego *apathei* i braku jakiegokolwiek zepsucia⁹. Tak więc seksualność człowieka nie jest zgodna, według Jana, z pierwotnym zamiarem Boga, ale w gruncie rzeczy jest konsekwencją grzechu. Chryzostom w tym kontekście podkreślał będzie wyższość dziewictwa i serdecznie do niego zachęcał.

Jan jest jednak realistą i wie, że praktyka życia pokazuje, iż do dziewictwa nie wszyscy w praktyce są zdolni. Stąd Bóg tylko niektórych obdarza

⁴ Więcej na temat mesalian por. Marcus Eremita, *Responsio ad eos qui de divino baptisate dubitant*, PG 65, 985-1028; zob. P.F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, *Studia Patristica Mediolanensia* 8, Milano 1978, 236-237 i 239-240; J. Gribomont, *Messaliani*, DPAC II 2238-2239; SWP 282-282.

⁵ Por. K. Tyburowski, *Przedmiot grzechu Adama w myśli Ambrozjastra na tle współczesnego mu status quaestionis*, SSan 10 (2003) 242-245.

⁶ Por. Beatrice, *Tradux peccati*, s. 222-223.

⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 94, 3, GCS 52, 239, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, Warszawa 1994, 284; Beatrice, *Tradux peccati*, s. 225.

⁸ Więcej na ten temat por. Tyburowski, *Przedmiot grzechu Adama w myśli Ambrozjastra*, s. 244-245.

⁹ Por. J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu* (Wstęp), w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 24.

specjalną łaską i powołuje ich do dziewiczego życia. Dziewictwo, które przed grzechem Adama było czymś naturalnym, nie jest więc już obowiązkiem dla skażonej natury, ale radą, do praktykowania której nikogo nie można zmusić¹⁰. Chryzostom nie ulega więc pokusie deprecjonowania małżeństwa i jego seksualnego wymiaru. Nawet w swoim traktacie *De virginitate* docenia małżeństwo i broni je przed błędnymi naukami, w których jest ono potępiane. Deprecjacja małżeństwa bowiem jest – jak twierdzi Chryzostom – także w ostatecznej konsekwencji umniejszeniem chwały dziewictwa¹¹. Małżeństwo więc nie układa się jak biegun przeciwny dziewictwa, w przypadku takim byłoby bowiem złem. Jest ono jednak dobrem, choć niższym niż dziewictwo¹². Jan naucza, że mimo iż seksualność jest związana z konsekwencjami grzechu, to jednak jest objęta miłosierdziem i opatrnością Bożą, i w jakimś sensie jej uporządkowanie Bóg skierował w ramy instytucji małżeństwa¹³. W powierzeniu seksualności małżeństwu Chryzostom widzi niejako jeszcze jeden dowód na paradoksalność działania Boga, który, jako jedyny, może ze zła wyprowadzić dobro. Człowiek miał być dziewiczy, pojawiła się jednak w wyniku grzechu Adama pożądlivość, jako coś zdecydowanie negatywnego, wobec tego Bóg zechciał ją wykorzystać do powołania nowego dobra.

2. Formacja do czystości przedmałżeńskiej – gwarancja wierności w małżeństwie. Małżeństwo właśnie stało się pewną formą remedium na to, by pożądlivość ludzka została opanowana i skierowana na właściwe tory. Stało się ono środkiem przeciwko rozwiązłości, niewstrzeźliwości i grzechom przeciwko naturze¹⁴. I to jest w przepowiadaniu Chryzostoma główny cel małżeństwa. Jan dlatego chociażby zachęca rodziców, aby trzymali pod kontrolą swoje dorastające dzieci: nie wypuszczali bez potrzeby córek z domu¹⁵, ani nie dawali zbytnej wolności synom, choć ci, siłą rzeczy częściej muszą wychodzić z domu, choćby w celach kształcenia się. Zbytняя swoboda bowiem dana dorastającym jest przyczyną rozwiązłości i większej podatności na cudzołó-

¹⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 78, 1, PG 58, 711, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 23, 417; tamże 62, 3-4, PG 58, 600, *ŻMT* 23, 249-252; tenże, *De virginitate* 76, 1, SCh 125, 365.

¹¹ Por. np. *De virginitate* 10, 1, SCh 125, 123; 1, 2, SCh 125, 95; 1, 4, SCh 125, 97; tenże, *In epistulam 1 ad Corinthios hom.* 19, 6, PG 61, 160.

¹² Por. tenże, *In illud: „Vidi Dominum” hom.* 3, 3, PG 56, 116: „Bonum est coniugium, sed melior est virginitas: nec quoniam melior est virginitas, ideo malum est coniugium, sed illud quidem inferius, alioqui bonum et ipsum”; tenże, *De virginitate* 9, 1, SCh 125, 121; 10, 1, SCh 125, 123.

¹³ Por. *De virginitate* 14, 3-5, SCh 125, 141-142.

¹⁴ Por. *In illud: „Propter fornicationes uxorem unusquisque habeat”*, PG 51, 207-218; *De virginitate* 39, 2, SCh 125, 231; tenże, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 8, PG 47, 360; tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 4, 1, PG 60, 417; tenże *In epistulam 1 ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 151.

¹⁵ Por. tenże, *In illud: „Propter fornicationes uxorem unusquisque habeat”* 1, 2, PG 51, 211; tenże, *De SS. Berenice et Prosdoce* 4, PG 50, 636.

stwo w przyszłym małżeństwie¹⁶. Rodzice powinni dać dzieciom odpowiednią formację w dziedzinie czystości i strzec swoich dorastających synów przed niepotrzebnym spotykaniem się z kobietami. W związku z tym, w domu, gdzie zamieszkują wchodzący w dorosłość chłopcy, nawet ewentualna opiekunka powinna być w starszym wieku¹⁷. Zachęca więc Chryzostom rodziców, aby w miarę szybko żenili i wydawali za mąż swoje dzieci, by w ten sposób uchronić ich od grzechu nieczystego¹⁸. Bardzo mocno podkreśla Jan rolę czystości przedmałżeńskiej we właściwym funkcjonowaniu przyszłego małżeństwa. Brak kontaktu seksualnego przed zawarciem małżeństwa wytworzy bowiem w umyśle młodego człowieka naturalną predylekcję do zachowania wierności w małżeństwie i nie otworzy, jakże niebezpiecznej, furtki do cudzołóstwa. Odpowiednia więc formacja dorastającej młodzieży ze strony rodziców jest fundamentem ich przyszłej wierności, a co za tym idzie, szczęścia małżeńskiego¹⁹. Rodzice ponadto mają aktywnie partycypować w wyborze współmałżonka dla swego dziecka. Syn ma się poważnie liczyć ze zdaniem rodziców, którzy mają szczególną współodpowiedzialność za właściwy wybór żony dla niego. Ten jednak powinien być uległym wobec woli rodziców, szczególnie ojca²⁰, córka natomiast powinna całkowicie zdać się na postanowienia rodziców w wyborze partnera życiowego²¹.

Także samo małżeństwo jest piękne – mówi Jan – ponieważ trzyma człowieka w czystości i chroni go przed upadkiem w przepaść rozwiązłości i przed zatraceniem się w niej²². Właściwe przygotowanie do małżeństwa, a i ono samo przede wszystkim, w zasadniczym stopniu chroni człowieka przed grzechem nieczystym. Małżeństwo jest, co prawda, niżej postawione w hierarchii doskonałości niż dziewictwo, to bowiem ostatecznie bezpośrednio niejako kieruje człowieka ku świętości²³. Wynikałoby z takiego rozumowania, że małżeństwo z trudnością może człowieka doprowadzić do świętości. Jan istotnie tak uważał w swojej wczesnej działalności pisarskiej w traktacie *De virginitate*, później natomiast, nabrawszy większej życiowej mądrości, już tak zdaje się

¹⁶ Por. tenże, *In Matthaem hom.* 59, 7, PG 58, 583, *ŻMT* 23, 224-225.

¹⁷ Obszernie na temat wychowania dzieci w atmosferze domowej por. P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 27-28.

¹⁸ Por. tamże, s. 252.

¹⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam 1 ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 546, tłum. T. Sinko: *Św. Jan Złotousty, Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, Kraków 1949, 98-99; tenże, *De Anna sermo* 1, 6, PG 54, 642.

²⁰ Por. tenże, *Expositio in Ps.* 48, 7, PG 55, 509; tenże, *De virginitate* 57, 2, SCh 125, 309-311; tenże, *Cathechesis* 1, 14, SCh 50, 116.

²¹ Por. tenże, *De virginitate* 57, 1, SCh 125, 309.

²² Por. tamże 39, 2, SCh 125, 231; 9, 1, 27 i 33-34, SCh 125, 121, 181 i 199-201; tenże, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3, 8, PG 47, 360; tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 4, 1-3, PG 60, 417-419.

²³ Por. tenże, *De virginitate* 30, 2, SCh 125, 191.

nie twierdzić. W swoich homiliach nie dokonuje już gradacji, który szlak do doskonałości byłby lepszy, ale wprost mówi o różnych drogach dochodzenia do świętości²⁴, z których nie jest wykluczone i małżeństwo, i o różnych stopniach cnoty, którymi lśni całe Ciało Chrystusa²⁵.

Życie małżeńskie też jest drogą, która w zamiarach Bożych prowadzić ma do zbawienia, i choć więcej narażone jest na niebezpieczeństwa niż dziewictwo, może bowiem być źle przeżywane, to jednak jest drogą pewną, jeśli będzie małżeństwem czystym, przenikniętym wiernością. Jan rozróżnia wyraźnie pomiędzy dziewictwem, a czystością. Małżonkowie bowiem, choć nie żyją w dziewictwie, powołani są jednak do życia w czystości, którą rozumie jako uporządkowanie w dziedzinie seksualności²⁶. Czystość małżeńska sprawia właśnie, że wzrasta i pogłębia się miłość małżeńska, zdolność do ofiary i wszelkie inne dobra²⁷. Właśnie małżeństwo jest niejako sakramentem udzielającym człowiekowi łaski, która pomaga porządkować tę szczególnie narażoną na nadużycia dziedzinę. Małżonkowie, żyjąc ciągle przy sobie, wspomagają się we wzajemnej kontroli swej seksualności. Jakkolwiek tę właśnie dziedzinę obydwójce przeżywają różnie, to jednak zarówno mężczyzna jak i kobieta w małżeństwie powołani są do jednakowo rozumianej czystości²⁸. Akt seksualny w kontekście małżeństwa nie pociąga za sobą żadnej nieczystości, nie jest więc żadnym grzechem, nie posiada w sobie żadnej niegodziwości. Współżycie seksualne zresztą samo w sobie nie jest grzechem, jego ewentualna grzeszność nie wynika z jego natury, ale ze złego jego użytku. Złe użyte staje się grzechem przede wszystkim przeciwko Bogu, ale także przeciwko miłości bliźniego, zarówno wobec współmałżonka, jak i osoby, z którą się grzeszy²⁹.

3. Wierność małżeńska – podstawa małżeńskiego szczęścia. Małżeństwo, choć jest zasadniczą pomocą we właściwym korzystaniu z popędu płciowego, jednak nie chroni całkowicie człowieka przed nieuporządkowaniem w tej dziedzinie i nie zamyka go na niebezpieczeństwa. Dlatego wierność małżeńska i praca nad nią jest tematem, który Jan porusza stosunkowo często w swojej działalności duszpasterskiej.

W Bożym zamiarze małżeństwo jest skierowane na monogamię. Małżonkowie wraz z przyjęciem sakramentu małżeństwa należą już nie do

²⁴ Por. tenże, *In Matthaëum hom.* 44, 4, PG 57, 469, *ŻMT* 23, 49; 45, 2, PG 58, 474, *ŻMT* 23, 55; tenże, *Expositio in Ps.* 127, 2, PG 55, 367.

²⁵ Por. tenże, *In epistolam I ad Corinthios hom.* 30, 4, PG 61, 254.

²⁶ Por. tenże, *In Matthaëum hom.* 7, 7, PG 57, 81, *ŻMT* 18, 100; tenże, *In Genesin hom.* 59, 3, PG 54, 517-518.

²⁷ Por. tenże, *In illud: „Propter fornicationes uxorem unusquisque habeat”* 1, 4, PG 51, 215.

²⁸ Por. tamże 1, 4, PG 51, 214; 1, 5, PG 51, 218; tenże, *In epistolam I ad Corinthios hom.* 19, 1, PG 61, 152.

²⁹ Por. tenże, *In epistolam ad Titum hom.* 4, 5, PG 62, 682, tłum. T. Sinko, s. 343.

siebie samych, ale do siebie nawzajem. Ta zasada dotyczy przede wszystkim prawa do ciała³⁰. Prawo to rozciąga się także na dziedzinę intencji. Jest tak bardzo wymagające, że nawet spojrzenie nieczyste jest zakazane przez Pana³¹, ono bowiem wzbudza pożądliwość i może prowadzić do cudzołóstwa³². Delikatna sfera seksualna w kontekście małżeństwa jest szczególnie narażona na grzech zazdrości. Powinno się więc unikać wszystkiego, co może budzić podejrzenie u współmałżonka, z drugiej jednak strony Jan przestrzega przed zazdrością i chorobliwą w tej dziedzinie podejrzliwością. Tego typu bowiem zachowania prowadzić mogą i często prowadzą do ruiny życia małżeńskiego³³. Chryzostom więc przestrzega przed łatwym dawaniem wiary plotkom, a i chrześcijan przestrzega przed powtarzaniem zasłyszanych dykteryjek³⁴. Często się zdarza jednak, że plotki mają swoją podstawę w rzeczy, w środowisku bowiem miejskim, jakim była Antiochia czy Konstantynopol, zdrady zdarzały się nagminnie, szczególnie ze strony mężczyzn. W sprzyjaniu rozwiązłości jako główną przyczynę Jan postrzega chodzenie do teatru³⁵. Chrześcijaństwo pierwszych wieków patrzyło z wielką podejrzliwością na *spectacula*, o czym świadczą liczne dzieła Ojców przeciwne uczestnictwu w przedstawieniach teatralnych. Poza różnymi aspektami sprzecznymi z wiarą chrześcijańską w sztukach teatralnych, w czasach Jana Chryzostoma instytucja teatru przeżywała ponadto prawdziwą dekadencję, w której niemoralność seksualna często się pojawiała.

Wierność małżeńska, jak podkreśla Chryzostom, jest zagrożona przede wszystkim przez dwa rodzaje grzechów: rozwiązłość i cudzołóstwo.

³⁰ Por. tenże, *De non iterando coniugio* 2, PG 48, 612: „ea quae nupta est, uno viro contenta est”; tenże, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 17, PG 47, 379; tenże, *In epistolam 1 ad Thessalonicenses hom.* 5, 2, PG 62, 424.

³¹ Por. tenże, *Expositio in Ps.* 44, 9, PG 55, 182; tenże, *In Matthaum hom.* 17, 1-3, PG 57, 255-259, ŻMT 18, 214-219.

³² Por. *In Matthaum hom.* 17, 1, PG 57, 256: „nam si formosas intueri faciem student, ille praecipue vitii fornicem accendit, animamque captivam efficit, et cito ad opus quoque accedet”, tłum. ŻMT 18, 215; zob. tenże, *De poenitentiae* 6, 2, PG 49, 316.

³³ Por. tenże, *De virginitate* 52, SCh 125, 289-299; tenże, *In Genesim hom.* 56, 1, PG 54, 487.

³⁴ Por. tenże, *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143: „Nullus fidelis maritum apud uxorem calumnietur: sed neque vir leviter et inconsiderate credat adversus uxorem: neque uxor leviter et curiose scrutetur ingressus et exitus: sed neque maritus seipsum praebeat signum suspicionem”; R. Rentinck, *La cura pastorale*, s. 268-273 (La fedeltà coniugale); C. Scaglioni, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1976, 273-422, spec. 282-345 (Il rapporto marito – moglie).

³⁵ Por. tenże, *In Matthaum hom.* 37, 6, PG 57, 427: „undenam ii qui nuptiis insidias parant? nonne ab hac scena? unde ii qui thalamos effodiunt? nonne ab orchestra illi? nonne hinc viri uxori-bus sunt molesti? nonne hinc a viris uxores despiciuntur? nonne hinc moechi plurimi?”, tłum. ŻMT 18, 440, tenże, *De Davide et Saule hom.* 3, 1, PG 54, 696; zob. S. Longosz, *Widowska teatralne zagrożenie dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198; W. Myszor, *Teatr i widowska w ocenie greckich pisarzy kościelnych*, tamże, s. 123-134.

Chryzostom jest bardzo praktyczny w przestrzeganiu przed tymi nadużyciami. Odwołuje się nie tyle do obrazu, jaką ten grzech wyrządza Bogu, ale do konsekwencji codziennych, do jakich może doprowadzić rozwiązłość i cudzołóstwo w życiu małżeńskim i rodzinnym.

Rozwiązłość jest wynalazkiem diabła i doskonałym narzędziem zaślepienia umysłu ulegającemu jej człowiekowi. Doprowadzić może nawet do zabójstwa³⁶. Cudzołóstwo jest grzechem gorszym od kradzieży, ponieważ kradzież można zrekomensować, cudzołóstwo natomiast pozostawia trwale ślady i rany³⁷. Doprowadza ono bowiem często do poczęcia nieślubnego dziecka, które to dziecko zmuszone będzie nosić na sobie skutki czynu ojca, czy matki w postaci złej sławy³⁸. Cudzołóstwo, niezależnie do wspomnianych oczywistych konsekwencji jest jednak przede wszystkim obrazą Boga i zamyka człowiekowi drogę do zbawienia, niezależnie od dobra, jakie sprawca tego grzechu w swoim życiu mógł dokonać³⁹.

Chryzostom pracuje wytrwale nad zmianą skażonej mentalności swoich podopiecznych w tej dziedzinie; otóż w ocenie cudzołóstwa jasno rozróżnia pomiędzy legislacją świecką, a prawodawstwem Bożym. Prawo świeckie za grzech ten karało tylko kobiety, natomiast Bóg inaczej ocenia ten czyn. Zarówno kobieta jak i mężczyzna są przed Bogiem traktowani jednakowo i jednakową ponoszą karę: wykluczenie z Królestwa Bożego⁴⁰. Ponadto Jan Łąmie także powszechne przekonanie, jakoby grzech żonatego mężczyzny był mniejszy, jeśli ten zgrzeszy z kobietą niezamężną⁴¹. Jednak nawet prawodawstwo kościelne karało bardziej cudzołóstwo, niż grzech nieczysty popełniony poza kontekstem małżeństwa. Cudzołóstwo bowiem wymierzone jest bezpo-

³⁶ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 48, 4, PG 58, 492: „talīs est fornicatio non lascivīs tantum, sed et homicidōs efficit”, tłum. ŻMT 23, 84; tenże, *In epistulam 1 ad Corinthios hom.* 11, 4, PG 61, 92.

³⁷ Por. tenże, *In epistulam 1 ad Thessalonicenses hom.* 5, 2, PG 62, 424: „quamobrem si cum altera concubitus est transgressio, et latrocinium, et fraus; imo vero est gravior quovē latrocinio. Non enim adeo dolemus si nostrae auferuntur pecuniae, ut si nostrum matrimoniale perfodiatur cubile”.

³⁸ Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 24, 3, PG 60, 626, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, 1/2, Kraków 1998, 377.

³⁹ Por. tenże, *In Joannem hom.* 63, 4, PG 59, 352: „sanctificationem appellat castitatem, ut unusquisque sua uxore contentus sit, neque aliam adeat. Nam qui sua contentus non est, salvus esse nequit: sed pereat oportet, etsi mille bonis operibus sit instructus”.

⁴⁰ Por. tenże, *In epistulam 1 ad Thessalonicenses hom.* 5, 2, PG 62, 425: „sicut enim hos punimus, quando nobiscum habitantes seipsas alias dederint: ita nos quoque punimur, si non a legibus, a Deo quidem certe”; por. tenże, *In Joannem hom.* 63, 4, PG 59, 352-354.

⁴¹ Por. tenże, *In illud*: „Propter fornicationes uxorem unusquisque habeat” 1, 4, PG 51, 213: „non ignoramus plurimos adulterium arbitrari tantum, cum quis marito iunctam mulierem corrumpit: ego vero sive cum vulgari scorto, sive cum ancilla, sive cum alia quapiam muliere non maritata, illegitimo lascivoque congressu iungatur, cum uxorem habeat, adulterium hoc esse contendo”; por. tenże, *De Anna sermo* 1, 6, PG 54, 642-643; tenże, *In epistulam 1 ad Thessalonicenses hom.* 5, 2, PG 62, 425.

średnio w jedność małżeństwa i rodziny⁴². Kary kościelne wykluczały takiego grzesznika z Kościoła i zakazywały mu udziału w nabożeństwach, aby nie być złym przykładem dla pozostałych wiernych⁴³. O wiele surowiej legislacja kościelna karała kazirodztwo.

Na straży wierności małżeńskiej stoi całkowity zakaz rozwodów. Małżeństwo trwa aż do śmierci współmałżonka. Rozwód jest przeciwny naturze i prawu Bożemu. Jest sprzeczny z naturą, ponieważ zawarcie małżeństwa doprowadza do naturalnego skutku, że współmałżonkowie stają się jednym ciałem i jakiegokolwiek dążenie do separacji rani, bądź rozrywa tę jedność. Natomiast prawo Boże jest gwałcone, ponieważ to Bóg doprowadza do połączenia się małżonków⁴⁴. Nawet jeśli życie w małżeństwie jest trudne, czy wręcz niemożliwe, rozwód jest niedozwolony⁴⁵. Nawet prawodawstwo Mojżesza, które zezwalało na rozwód, nie mogło być punktem odniesienia w życiu chrześcijanina: jego bowiem obowiązuje nowe prawo – Chrystusowe, a nie to, które dane zostało Żydom na określony czas ze względu na zatwardziałość ich serc i na barbarzyńskie czasy. Prawo Mojżeszowe było tylko etapem i niejako wychowawcą człowieka ku przyjęciu nowego prawa i nowej moralności. Chryzostom twierdzi, że możliwość rozwodu w społeczeństwie Starego Testamentu była wprost konieczna, biorąc pod uwagę zdemoralizowanych Żydów wychodzących z wielobóstwa Egiptu. Hipotetyczny brak możliwości rozwodu w Starym Testamencie, mógłby według Chryzostoma prowadzić nawet do żonobójstwa w celu zawarcia nowego małżeństwa⁴⁶.

Jan nie bierze w swojej nauce pod uwagę prawa świeckiego, które na rozwód pod pewnymi warunkami zezwalało⁴⁷. Chrześcijanie mają kierować się innym prawem: Bożym, ono bowiem w ostatecznym rozrachunku zbawi lub potępi⁴⁸. Trudności małżeńskie i pokusa rozwodu w obliczu bezdyskusyjnego prawa Bożego stają się okazją do wzajemnego przebaczenia sobie grzechów

⁴² Por. *Constitutiones Apostolorum* VI 29, 4, ed. F. Funk, Paderborn 1905, 379-381; tamże VIII 32, 7, Funk, s. 534-535; tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 42, 170 i 259.

⁴³ Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 63, 4, PG 59, 354, tenże, *De libello repudii* 2, 4, PG 51, 224.

⁴⁴ Por. tenże, *In Matthaum hom.* 62, 2, PG 58, 597-598: „ostendens illud et contra naturam et contra legem esse: contra naturam, quia una caro dissectatur; contra legem, quia Deus coniunxerit, et iusserit non separare, vos id facere tentatis”.

⁴⁵ Por. tamże 6, 2, PG 58, 599: „nam valde onerosum videbatur uxorem omni nequitia plenam habere, et tolerare, indomitamque feram intus servare”, tłum. *ŻMT* 18, 80; tenże, *De virginitate* 44, 1, SCh 125, 253.

⁴⁶ Por. *De virginitate* 41, SCh 125, 237-239; tenże, *In Matthaum hom.* 17, 4, PG 57, 260; 62, 1, PG 58, 597-598, tenże, *In Isaiaam hom.* 1, 4, PG 56, 19.

⁴⁷ Por. *Codex Theodosianus* III 16, 1; zob. F. Cayré, *Le divorce au IV^e siècle*, „Échos d'Orient” 20 (1920) 296-303.

⁴⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *De libello repudii* 2, 2, PG 51, 219: „ne mihi leges eb exteris conditas legas, praecipientes dari libellum repudii, et divelli. Neque enim iuxta illas iudicaturus est te Deus in die illa, sed secundum eas, quas ipse statuit”; tamże 2, 3, PG 51, 222.

i wzmocnienia istniejącego związku. W wyniku pokonania trudności małżeństwo zajaśnieje na nowo jako obraz jedności Chrystusa z Kościołem⁴⁹.

Nawet małżeństwo mieszane, gdy jedno z współmałżonków nawraca się na chrześcijaństwo, a drugie pozostaje poganinem, nie łagodzi tej zasady⁵⁰. Separacja jest możliwa tylko w wypadku usiłowania ze strony pogańskiej nawrócenia na pogaństwo strony chrześcijańskiej, ponieważ zachowanie wiary jest w tym przypadku nadrzędne⁵¹. W takiej jednak sytuacji Jan nie mówi *explicite* o godziwości zawarcia drugiego małżeństwa. W normalnym pożyciu strona chrześcijańska ma za zadanie troszczyć się o przyjęcie wiary przez stronę pogańską⁵².

Można, twierdzi Chryzostom, oddalić cudzołożną żonę, ale ta nie ma możliwości nikogo pojąć za męża, dopóki jej prawowitą małżonką żyje: według prawa Bożego pozostaje bowiem jego prawowitą żoną⁵³. To samo działa w drugą stronę⁵⁴, aczkolwiek wydaje się, że podobnie jak inni Ojcowie wschodni, wyraża mniejszą pewność swego stanowiska, niż w wypadku zdrady małżeńskiej ze strony żony⁵⁵. Znajdujemy bowiem u Jana teksty, które w tej sytuacji są przynajmniej niejasne, jeśli nawet nie przeczą same sobie⁵⁶.

Jest rzeczą oczywistą, że chrześcijaństwo w dziedzinę ludzkiej seksualności, a co za tym idzie życia małżeńskiego, wprowadziło całkiem nowe jako-

⁴⁹ Por. tenże, *Quales ducendae sint uxores* 2, PG 51, 228: „etsi plurimum in te uxor peccaverit, totum ei remitte et condona: si male moratam nactus fueris, refinge eam ad bonitatem ac mansuetudinem, sicut et Christus Ecclesiam”; zob. tenże, *De virginitate* 40, 1, Sch 125, 233-235.

⁵⁰ Por. tenże, *In epistulam 1 ad Corinthios hom.* 19, 3, PG 61, 156: „Uxorem habens infidelem vocatus es? mane cum illa: ne propter fidem eicias uxorem”.

⁵¹ Por. tamże, 19, 3, PG 61, 155: „Verbi gratia si te iubet sacrificare aut sociam impietatis esse propter connubium, vel discedere; melius est disrupti connubium, quam piam religionem”; zob. tenże, *In Genesin hom.* 26, 2, PG 53, 231-232.

⁵² Por. tenże, *In illud: Salutate Priscillam et Aquillam hom.* 1, 3, PG 51, 192: „quo vero pacto fieri potest, ut mulier fidelis virum infidelem salvum faciat? Instruens nimirum illum et docens atque ad fidem adducans, sicut ista Priscilla Apollo”; tenże, *In epistulam ad Titum hom.* 4, 2, PG 62, 683; tenże, *In Genesin sermo* 5, 1, PG 54, 600.

⁵³ Por. tenże, *In Matthaem hom.* 17, 4, PG 57, 259: „ne mihi dicas, ille eiecit, nam eiecta adhuc manet eicientis uxor”, tłum. ŻMT 18, 219; tenże, *De libello repudii* 2, 1, PG 51, 218.

⁵⁴ Por. tenże, *In epistulam 1 ad Corinthios hom.* 19, 2, PG 61, 154: „maneat uxor cum viro, etsi non ad concubitum, tamen ut nullum alium inducat virum”; tenże, *In Matthaem hom.* 17, 4, PG 57, 260: „illa namque cum didicerit, prorsus necessarium esse, aut virum qui sibi ab initio sorte contigerat habere; aut si e domo illa egrediat, nullum sibi aliud superesse refugium, vel invita coeget coniugem amare suum”, tłum. ŻMT 18, 220.

⁵⁵ Por. J. Moingt, *Le divorce «pour motif d'impudicité» (Matthieu 5, 32; 19, 9)*, RSR 56 (1968) 338-349 i 375-384; H. Crouzel, *Séparation ou remariage selon les Pères anciens*, „Gregorianum” 47 (1966) 472-494.

⁵⁶ Por. Crouzel, *Séparation ou remariage*, s. 484; Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 63, 4, PG 59, 353: „si quis cum meretrice coeat, unum cum illa corpus efficitur. Quomodo ergo honesta mulier, quae est membrum Christi, talem virum admittat? [...]. Illinc (matrimonio mixto) sanctitas manet, infideli cum illa habitante; hinc recedit”; tenże, *In epistulam 1 ad Corinthios hom.* 19, 3, PG 61, 155: „praeterea autem post fornicationem maritus non est ultra maritus”.

ści w stosunku do świata pogańskiego. Jasne zasady wzywające do monogamii, wierności małżeńskiej, zakazu rozwodów, zakazu aborcji, czy porzucania nowo narodzonych dzieci brzmią aż nadto jasno począwszy od pierwszych pozakanonicznych pism chrześcijańskich. Jan Chryzostom w kontekście tych problemów rysuje się jako wybitny teolog i kaznodzieja, rozumiejący wagę uporządkowanego życia małżeńskiego i rodzinnego. Nazywając rodzinę *mikroekklesia* wprowadza niejako w jej strukturę jasne, ostre ewangeliczne zasady i w ten sposób stawia mocny fundament pod chrześcijańskie nauki o rodzinie⁵⁷.

LA FEDELTA' CONIUGALE RECIPROCA NEL PENSIERO DI GIOVANNI CRISOSTOMO

(Riassunto)

È ovvio che il cristianesimo introdusse nel vasto campo della sessualità umana e quindi anche nella vita coniugale alcuni valori totalmente differenti rispetto al mondo pagano. Le regole fisse che imponevano la monogamia, la fedeltà coniugale, divieto dei divorzi, dell'aborto, dell'omicidio dei neonati suonano chiaramente a partire dai primi scritti cristiani. Giovanni Crisostomo in questo contesto appare come un teologo e predicatore eccellente che conosce e capisce l'importanza della vita matrimoniale e familiare ordinata. In questa vita l'importanza della fedeltà dei coniugi costituisce un elemento fondamentale che va affermato nell'educazione cristiana fin dalla giovinezza. Crisostomo, chiamando la famiglia *mikroekklesia*, introduce nella sua struttura i chiari principi evangelici e in questo modo costruisce un fondamento forte sotto l'insegnamento cristiano sulla famiglia.

⁵⁷ Por. B. Częsz, *Jan Chryzostom – teolog*, TPatr 5 (2008) 11.

Ks. Marcin WYSOCKI
(Lublin, KUL)

ŚWIĘTOŚĆ I SAKRAMENTALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W MYŚLI JANA CHRYZOSTOMA

Chrześcijańska nauka o małżeństwie rozwijała się początkowo w kontekście kultury grecko-rzymskiej, w której było ono postrzegane głównie w wymiarze świeckim¹. Większość pogan, którzy nawracali się na chrześcijaństwo, żyło już w małżeństwie i fakt ten był traktowany jako coś normalnego. Ich małżeństwa, zawierane według norm albo zwyczajów panujących w danej epoce, wraz z chrztem były włączane do całości życia chrześcijańskiego². W ten sam sposób, małżeństwa pomiędzy osobami już ochrzczonymi były zawierane według praw i zwyczajów ówczesnie panujących. Chrześcijanie korzystali z tych samych zasad, co poganie, aby zawrzeć małżeństwo³. Przyjście jednak na świat Chrystusa i Jego nauczanie w sposób wyjątkowy podniosło godność i zmieniło znaczenie małżeństwa, i co więcej, dokonało ścisłego połączenia wyznawanej wiary z konkretnym życiem, co nie miało miejsca w kulturze starożytnej. Małżeństwo stało się miejscem, w którym wiara we wszystkich swych wymiarach pragnie się przenikać i rzeczywiście przenika się z życiem⁴. Małżeństwo w pełni stało się miejscem świętym, wielką tajemnicą, przestrzenią i znakiem obecności i działania Boga.

W okresie starożytności nie istniała jeszcze koncepcja małżeństwa jako sakramentu, tak jak to dzisiaj rozumiemy. To techniczne pojęcie pojawi się dopiero w późniejszej refleksji teologicznej⁵; pojawiały się jednakże pewne elementy, które przygotowywały do tego. Sakramenty istniały w Kościele, zanim narodził się wyraz właściwy dla ich określenia⁶. Ojcowie Kościoła nauczali,

¹ Por. A. Eckmann, *Starożytna rodzina grecka i rzymska*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 29-50.

² Por. Innocentius I, *Epistola (2) ad Victricium Rotomagensem* 9, PL 20, 475A: „Satis enim absurdum est aliquem credere, uxorem ante baptismum acceptam, post baptismum non computari. [...] Quod si non putatur uxor esse computanda, quae ante baptismum ducta est, ergo nec filii, qui ante baptismum geniti sunt, pro filiis habebuntur”.

³ Por. *Epistola ad Diognetum* 5.

⁴ Por. G. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, 333-334.

⁵ Por. C. Burke, *La sacramentalidad del matrimonio. Reflexiones teológicas*, RET 53 (1993) 43-67.

⁶ Por. H. Bourgeois, *Świadectwo dawnego Kościoła: ekonomia sakramentalna*, w: *Historia*

że Bóg prowadzi małżonków, że ich umacnia, jednoczy, że małżeństwo jest zbudowane na łasce Bożej⁷. Podkreślali także, że Chrystus pobłogosławił małżeństwo w sposób szczególny, uświęcił je oraz podniósł jego godność, a zrobił to w czasie wesela w Kanie Galilejskiej, gdy przemienił wodę w wino; według nich, Chrystus pobłogosławił tam życie małżeńskie i włączył je w porządek zbawienia⁸. Tertulian pisał, że Bóg chroni związek pomiędzy wierzącymi i udziela im zbawczej łaski: za każdym razem, gdy zawiera się małżeństwo w Panu, sam Chrystus swoją obecnością stwarza ten związek; gdzie dwoje chrześcijan jest złączonych, Pan jest obecny wśród nich i nie ma tam miejsca dla demona⁹. Gdy jednak Tertulian to wszystko mówił, miał na myśli nie tyle samą naturę małżeństwa, ale konsekwencje, jakie ta rzeczywistość ma dla życia moralnego chrześcijańskich małżonków. Podobnie Orygenes, mówił o związku mężczyzny i kobiety jako o darze Boga zbawcy: związek ten jest otaczany Bożym charyzmatem, który powinien zapewniać doskonałą jedność małżonków¹⁰.

Ze stwierdzeń tych nie wyciągnięto jednak jeszcze wówczas żadnych konsekwencji teologicznych o samej naturze małżeństwa. Troska pastoralna patrystyki ukazywała się głównie w interpretacji tekstu Listu do Efezjan (5, 21-32) o Wielkiej Tajemnicy – związku Chrystusa z Kościołem: dla Ojców Kościoła ten fragment ukazywał przede wszystkim wymogi moralne i religijne życia małżeńskiego chrześcijan.

Jednym z Ojców Kościoła, który w swej twórczości wiele miejsca poświęcił problematyce małżeństwa był Jan, biskup Konstantynopola, obdarzany powszechnie przydomkiem Chryzostom – Złotousty (347-407). Urodzony z chrześcijańskich rodziców wczesnie stracił Ojca, ale matka Antuza zapewniła mu staranne wykształcenie filozoficzno-retoryczne i religijne. Po ukończeniu studiów zwyczajem wielu chrześcijańskich młodzieńców udał się na pustynię pod Antiochią, gdzie spędził 5 lat (372-377)¹¹. Tego rodzaju decyzja o oddaniu się życiu ascetycznemu i mniszemu miała również bez wątpienia

dogmatów, t. 3: *Znaki zbawienia*, red. H Bourgeois – B. Sesboüé – P. Tihon, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 28-33.

⁷ Por. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, s. 345-346; G.H. Joyce, *Christian Marriage: an historical and doctrinal study*, London 1948; W. Rordorf, *Marriage in the New Testament and in the Early Church*, JEH 20 (1969) 193-210; K. Stevenson, *Nuptial Blessing: a study of Christian Marriage*, New York 1985; F. Drączkowski, *Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 95-126.

⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 17 (tertia ad Nestorium), 26, PG 77, 120, tłum. ŻMT 24 (DSP 1), 151: „Z tej przyczyny mówimy, że w swej [zbawczej] ekonomii pobłogosławił On małżeństwo, kiedy zaproszony na wesele przybył do Kany Galilejskiej wraz ze swoimi świętymi Apostołami”.

⁹ Por. Tertullianus, *Ad uxorem* 2, 9; *De monogamia* 9.

¹⁰ Por. Origenes, *Commentarii in Mattheum* 14, 16.

¹¹ Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 16-17, 39-46.

wpływ na jego późniejsze nauczanie o małżeństwie, co można łatwo zauważyć z przeglądu jego pism. W żadnym jednak spośród licznych swoich dzieł Złotousty nie zajmuje się w sposób ekskluzywny zagadnieniem małżeństwa (a istnieją przecież takie dzieła poświęcone stanowi mniszemu, życiu ascetycznemu, kapłaństwu, dziewictwu, wdowieństwu), a jednak wśród Ojców Greckich to właśnie on wniósł najwięcej do rozumienia sakramentu małżeństwa. I choć wciąż pobrzmiewa w jego pismach nutka tęsknoty za życiem mniszym, to jednak będąc duszpasterzem i kaznodzieją, nie mógł nie odnieść się również do spraw małżeństwa, w którym żyła większość jego słuchaczy najpierw w Antiochii, a później w Konstantynopolu.

1. Małżeństwo w nauczaniu Jana Chryzostoma. Nie znajdujemy u Chryzostoma jednej, ścisłej definicji małżeństwa. Jednak wychodząc od dwóch fragmentów – *Homilii na I list do Koryntian* i traktacie *O niezawieraniu powtórnego małżeństwa* – możemy wysnuć, jak on je rozumiał:

„Małżeństwo jest także jednością ciał, z której wypływa wspólnota”¹².

„Nie z powodu zmieszania ciał małżeństwo nazywane jest małżeństwem, ponieważ w takim przypadku również nierząd byłby małżeństwem; lecz z tego powodu, że [kobieta] poprzestaje na byciu poślubioną jednemu mężowi”¹³.

Cytaty te podkreślają przede wszystkim jedność i jedyność związku małżeńskiego, które są głównymi rysami Chryzostomowej teologii małżeństwa¹⁴. Tak rozumiana instytucja małżeństwa została ustanowiona przez Boga. Chryzostom stwierdzając, że „Bóg ustanowił małżeństwo (τὸν γάμον ὁ Θεὸς ἐποίησεν)”¹⁵ łączy ten akt Boga z momentem stworzenia człowieka. W stworzeniu pierwszej kobiety widzi on nierozłącznie instytucję węzła małżeńskiego¹⁶. Bóg stworzył kobietę obdarzoną rozumem i pod tym względem równą mężczyźnie, różną jednak pod względem płciowym. Wyjaśnienie zróżnicowania płciowego, a co za tym idzie również małżeństwa, widział Chryzostom w stwórczym działaniu Boga, który najpierw stwarza jakąś rzecz, potem ją

¹² *In epistolam I ad Corinthios hom.* 19, 3, PG 61, 155A: „Γάμος γάρ ἐστι καὶ μίξις σωμάτων, καθὸ ἡ κοινωσία”.

¹³ *De non iterando coniugio* 2, PG 48, 612B: „Γάμος γὰρ οὐ διὰ τὴν μίξιν λέγεται γάμος: ἐπεὶ οὕτω γε καὶ ἡ πορνεία γάμος ἂν ἦν· ἀλλὰ διὰ τὸ στέργειν ἐνὶ τὴν γαμουμένην ἀνδρὶ, καὶ τοῦτω τῆς πόρνης διέστηκεν ἡ ἐλευθέρᾳ καὶ σώφρων γυνή”.

¹⁴ Por. T. Špidlik, *Il matrimonio, sacramento di unità, nel pensiero di Crisostomo*, „Augustinianum” 19 (1977) 221-226; C. Scaglione, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, red. R. Cantalamessa, Milano 1976, 273-422.

¹⁵ *In epistolam ad Romanos hom.* 23, 1, PG 60, 615B; por. *In epistolam I ad Corinthios hom.* 34, 3, PG 61, 289-290.

¹⁶ Por. K. Tsouros, *La dottrina sul matrimonio in San Giovanni Crisostomo*, „Asprenas” 21 (1974) 6-7.

dzieli, a następnie jednoczy na nowo. Na początku Bóg stworzył Adama, potem odłączył od niego Ewę; ci dwoje zatem przeznaczeni są do tego, aby stworzyć nową jedność, która realizuje się w małżeństwie:

„I rzeczywiście od początku wydawali się być dwojgiem, popatrz jak [Bóg] na nowo ich spaja i jednoczy za pomocą małżeństwa. Ze względu na nie człowiek opuszcza ojca i matkę i łączy się ze swoją żoną tak, że będą dwoje w jednym ciele”¹⁷.

Jedność ta, opierająca się na naturze, jest czymś wielkim; dużo bardziej wysublimowaną formą jest jednak jedność realizowana za pomocą nowej zasady, typowo chrześcijańskiej – miłości¹⁸. Miłość jest treścią małżeństwa. W miłości małżonków Jan widzi źródło ich szczęścia i jedności z Bogiem¹⁹. Ta głęboka i nierozzerwalna jedność pomiędzy mężczyzną i kobietą musi być realizowana na wszystkich płaszczyznach: fizycznej, moralnej i duchowej. Na pierwszym poziomie małżonkowie spełniają ją w akcie małżeńskim, a owocem tej jedności dwojga osób jest trzecia osoba – dziecko²⁰. Zasadnicze znaczenie moralne jedności małżonków dostrzega się we wspólnym dążeniu do cnoty i świętości. Już w Bożym planie małżeństwo zostaje ustanowione, aby stać się lekarstwem na pożądanie i by propagować czystość. Jedność wreszcie stanowi istotę małżeństwa jako faktu religijnego, świętego znaku, i zawiera w sobie wewnętrzny wymóg ciągłego zwracania i jednoczenia się z Bogiem²¹. Jedność zatem i miłość stanowią fundament mówienia o świętości i sakramentalności małżeństwa w nauczaniu Jana Chryzostoma.

2. Sakramentalność małżeństwa. Ponieważ – jak wspomniano powyżej – to miłość ma decydujące znaczenie w małżeństwie chrześcijańskim i w jednoczeniu małżonków, dlatego też Jan Chryzostom nazywa małżeństwo „sakramentem/tajemnicą miłości (ἀγάπης μυστήριον)”. Określenie to, można powiedzieć, syntetyzuje całe nauczanie Złotoustego o małżeństwie, mające swe źródło w myśli św. Pawła.

Greckie słowo μυστήριον posiada dwa podstawowe dla nas znaczenia: oznacza jakąś tajemnicę-misterium, oraz tajemnicze działanie Boga, sakra-

¹⁷ *In epistolam I ad Corinthios hom.* 34, 3, PG 61, 289D: „Καὶ ἐπειδήπερ ἐξαρχῆς δύο τινὲς ἐδόκουν εἶναι, ὅρα πῶς αὐτοὺς συγκολλᾷ πάλιν καὶ εἰς ἓν συνάγει διὰ τοῦ γάμου Ἄντι τούτου γὰρ καταλείψει, φησὶν, ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν”.

¹⁸ Por. Špidlik, *Il matrimonio, sacramento di unita*, s. 223.

¹⁹ Por. *In epistolam I ad Corinthios hom.* 20, 5, PG 61, 167; J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, red. J. J. Naumowicz, BOK 19, Kraków 2002, 27.

²⁰ Por. A. González Blanco, *Sexualidad y matrimonio en San Juan Crisóstomo*, „Scriptorium Victoriense” 25 (1978) 42-66.

²¹ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 29-30.

ment we współczesnym tego słowa znaczeniu²². W dziełach Chryzostoma spotykamy się z obydwojma znaczeniami tego słowa.

Skoro małżeństwo zostało stworzone przez Boga w raju, skoro zostało potwierdzone przez Mojżesza w Prawie i zostało pobłogosławione przez Chrystusa na weselu w Kanie, to znaczy, że zostało ustanowione w celu złączenia dwojga osób w jedno w miłości, a co za tym idzie, uczynieniem ich w pełni na obraz ich Stworzyciela²³. Małżeństwo jest tajemnicą – sakramentem (μυστήριον), w którym mężczyzna i kobieta „łączą się i z dwojga tworzą jedno”²⁴. Złączenie dwojga ludzi ma na celu utworzenie jednego ciała. W ten sposób „jedno” – przywrócone do pierwotnego porządku, do pierwotnej jedności – otrzymuje siłę rodzenia i tworzenia. Nie bez przesady zatem powtarza wielokrotnie Chryzostom – uniesiony wręcz podziwem – słowa świętego Pawła: Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν – „oto wielka tajemnica!”²⁵.

Owo „jedno” jest zatem – według Chryzostoma – „wyobrażeniem nie czegoś nieożywionego, ani też wyobrażeniem czegoś ziemskiego, ale Boga samego”²⁶. Jest obrazem głębokiej jedności Chrystusa i Kościoła²⁷. Jest powrotem do pierwotnej jedności. Rzeczywiście, małżeństwo jest wielką tajemnicą, skoro:

„mężczyzna opuszczając tych, którzy go zrodzili i od których pochodzi, łączy się z kobietą [...] opuszcza ojca, który przekazał mu życie, opuszcza matkę, która go urodziła i ponosiła ciężary wychowania. Opuszcza rodziców, z którymi jest w zażyłości, a łączy się z tą, której wcześniej nie widział i która nie miała z nim nic wspólnego”²⁸.

Również kobieta kocha i pożąda swego męża, jak części swego własnego ciała, od pierwszego dnia ich małżeństwa²⁹, bowiem ów charakter tajemnicy zjednoczenia, misterium oddania, umieszczony jest głęboko w ich jestestwie i dąży do wypełnienia Bożego planu, Bożej ekonomii – dąży do powtórnego zjednoczenia.

W sposób szczególny – co już zauważono – to dążenie do jedności przejawia się w pragnieniu seksualnym, w macierzyństwie i ojcostwie, w zrodzeniu. To pragnienie jest, zgodnie z nauczaniem Jana Chryzostoma, integralną czę-

²² Por. H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996⁹, 1156; zob. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidi Dominum” hom. 6, 1*, PG 56, 136.

²³ Por. S. Włodarczyk, *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, RBL 43 (1990) 121-127; S. Zincone, *Essere simili a Dio: l’esegesi crisostomiana di Mt 5:45*, StPatr 18 (1986) 353-358.

²⁴ *In epistolam ad Colossenses hom. 12, 5*, PG 62, 387C: „Συνέρχονται, καὶ ποιοῦσιν οἱ δύο ἓνα”.

²⁵ Por. *In epistolam ad Ephesios hom. 20, 4*, PG 62, 140.

²⁶ *In epistolam ad Colossenses hom. 12, 5*, PG 62, 387C: „Οὐκ εἰκόνα ἄψυχον, οὐδὲ εἰκόνα τινὸς τῶν ἐπὶ γῆς, ἀλλ’ αὐτοῦ ποιοῦντες τοῦ Θεοῦ”.

²⁷ Por. *In epistolam ad Ephesios hom. 20, 4*.

²⁸ *In epistolam ad Ephesios hom. 20, 4*, PG 62, 140, tłum. M. Jurek, BOK 19, 56.

²⁹ Por. *Quales ducendae sint uxores 3*.

ścią ludzkiej natury. Zostało stworzone przez Boga i umieszczone w naturze człowieka, aby go pociągać do płodności i prokreacji, a jednocześnie do miłości i jedności³⁰. Bóg chciał zatem, aby z samej natury człowieka wypływało pragnienie dążenia do jedności i dlatego:

„związał ich [ludzi] także wypływającymi z natury potrzebami, zarzucając na nich – niczym jakieś więzy nie do rozerwania – łańcuch pożądania”³¹.

To pragnienie, jako będące zgodne z wolą Boga, przynależne do natury, dążące do wypełnienia *mysterium miłości*, nie jest pożądaniem grzesznym, ale częścią człowieka wewnętrznego, znajdującą swoje właściwe spełnienie w małżeństwie. Instykt seksualny stworzony został przez Boga, aby wspomagać osiągnięcie harmonii i miłości małżeńskiej³². Taka miłość jest siłą, która jednoczy mężczyznę i kobietę w sposób tajemniczy, misteryjny, sakramentalny, w czystym zjednoczeniu, jakim jest małżeństwo³³. Jest – według Antiocheńczyka – miłością, która jednoczy dwa byty w jeden.

Dla Chryzostoma – podobnie jak dla innych Ojców Kościoła – wzorem i prototypem takiej miłości jest relacja miłosna Chrystusa i Kościoła. Ta miłość jest miłością autentyczną, pełną. Jest darem całościowym znajdującym swoje zwieńczenie w oddaniu życia przez oblubieńca za oblubienicę³⁴. Miłość Chrystusa do Jego Oblubienicy powinna być zatem wzorem dla miłości małżeńskiej, która nie powinna uchylać się od poświęcenia siebie, które jest „dowodem prawdziwej miłości (τοῦτο ἀγάπης γνησίας τεκμήριον)”³⁵. W takiej miłości Chryzostom widzi jedność małżonków między sobą, ale i z Bogiem, i taka miłość stanowi treść sakramentu małżeństwa: ona przemienia istotę rzeczy³⁶. Miłość małżeńska jest najsilniejszą miłością. Ona ukazuje – jak wiara – to, co dla innych pozostaje ukryte³⁷. Ona przekracza granice indywidualizmu i indywidualne interesy, aby otworzyć się na dobro osoby ukochanej. W tym odsłania się tajemnica małżeństwa, tu znajduje się fundament tego, co Jan Chryzostom określa jako ἀγάπης μυστήριον³⁸.

Jednak sakramentalność małżeństwa według Biskupa Konstantynopola nie wyczerpuje się w jego wewnętrznym fenomenie i jego podstawie, jaką jest miłość wiodąca do jedności. Chryzostom wiele miejsca poświęca również zewnętrznej stronie sakramentu, jego charakterowi sakramentalno-liturgicznemu. Według Złotoustego małżeństwo jest jednym z sakramentów ustanowio-

³⁰ Por. *In epistolam II ad Corinthios hom.* 13, 6; *In Genesin hom.* 56, 2.

³¹ *In Genesin hom.* 4, 1, PG 53, 40, tłum. S. Kaczmarek, ŻMT 45, 75.

³² Por. *In epistolam ad Colossenses hom.* 10, 1; *In epistolam I ad Corinthios hom.* 34, 3.

³³ Por. *In epistolam I ad Corinthios hom.* 32, 6.

³⁴ Por. *Quales ducendae sint uxores* 2.

³⁵ *In Genesin hom.* 32, 6, PG 53, 300C.

³⁶ Por. *In epistolam I ad Corinthios hom.* 32, 6.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. *In epistolam ad Colossenses hom.* 12, 5.

nych przez Chrystusa Pana, co potwierdza obecność Nauczyciela z Nazaretu na weselu w Kanie Galilejskiej. W małżeństwie chrześcijańskim – podobnie jak tam w Kanie – jest to realna obecność Chrystusa, który udziela łaski uświęcającej Ducha Świętego: „Małżeństwo jest znakiem obecności Chrystusa” – jak stwierdził Chryzostom w jednej z homilii na List do Kolosan³⁹. Jako ustanowione przez Chrystusa i będące obrazem Jego związku z Kościołem, wymaga ono zatem specjalnej celebracji. Sposób tejże celebracji zalecony przez Jana Chryzostoma i ważność, jaką przywiązuje on do jej przebiegu, wskazują na sakramentalny charakter małżeństwa⁴⁰. Wskazując na liczne przejawy nieprawidłowości w czasie ceremonii zaślubin Złotousty mówił:

„Czyż małżeństwo jest teatrem? Jest tajemnicą [sakramentem] i obrazem wielkiego dzieła. Jeżeli nawet nie poważasz go, to uszanuj Tego, którego jest obrazem. Tajemnica ta jest wielka – mówi św. Paweł – a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła (Ef 5, 32). Jest zatem obrazem Kościoła i Chrystusa, a ty wprowadzasz nierządnicę?”⁴¹.

Celebracja w takim razie małżeństwa musi odpowiadać istocie małżeństwa. Dlatego też Biskup nakazuje usunąć to wszystko, co się temu charakterowi sprzeciwia:

„Wielka tajemnica jest celebrowana! Precz z nierządnicami! Precz z niewtajemniczonymi!”⁴².

Toteż nie każe Chryzostom zapraszać wielu gości, śpiewaków i muzyków teatralnych, ale nakazuje zaprosić przede wszystkim Chrystusa:

„Niech nie będzie nikogo z muzyków, gdyż taki wydatek jest zbyteczny i nie-stosowny. Przed wszystkimi, którzy mają przybyć, zaprosz Chrystusa”⁴³.

Wraz z Nim każe zaprosić zaś biedaków oraz kapłanów, którzy modlitwami i błogosławieństwami, przyzywają Bożej łaski, aby wzrastało miłosne pożądanie narzeczonych oraz umacniała się mądrość panny młodej⁴⁴.

Jednak przede wszystkim tym, co charakteryzuje małżeństwo jako sakrament w wymiarze liturgicznym, jest celebracja miłości, która realizuje się na

³⁹ Por. *In epistolam ad Colossenses hom.* 12, 7, PG 62, 388: „Τύπος τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας ἐστὶν ὁ γάμος”.

⁴⁰ Por. *Quales ducendae sint uxores* 3.

⁴¹ *In epistolam ad Colossenses hom.* 12, 7, PG 62, 387B: „Μὴ γὰρ θεατρὸν ἐστὶν ὁ γάμος; Μυστήριον ἐστὶ, καὶ τύπος μεγάλου πράγματος· κἂν αὐτὸ μὴ αἰδῆ, αἰδέσθητι οὐδὲν τύπος ἐστὶ. Τὸ μυστήριον τοῦτο, φησὶ, μέγα ἐστὶν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν, καὶ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν. Τῆς Ἐκκλησίας τύπος ἐστὶ καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ πόρνας εἰσάγεις;”.

⁴² Tamże: „Μυστήριον τελεῖται μέγα· ἔξω αἱ πόρνας, ἔξω οἱ βέβηλοι”, tłum. J. Krykowski, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2 (2002) 53.

⁴³ Tamże 12, 7, PG 62, 390C: „Μηδεὶς τῶν ἀπὸ τῆς ὀρχήστρας παρέστω· ἐκεῖ γὰρ δαπάνη περιττὴ καὶ ἄσχημος· κάλεσον τὸν Χριστὸν πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων”.

⁴⁴ Por. *In Genesis hom.* 48, 6.

świętym ołtarzu małżeństwa, podczas którego jedno z małżonków walczy o wzrost duchowy drugiego⁴⁵. Wzrost ten zaś jest – według Chryzostoma – powrotem do pierwotnej harmonii i jedności, która istniała w raju⁴⁶. Jedność zaś małżonków w miłości w sposób najpełniejszy charakteryzuje to, co jest najważniejsze w sakramencie małżeństwa.

3. Świętość małżeństwa. Jak zostało to już wielokrotnie podkreślone, Jan Chryzostom podążając za myślą św. Pawła (Ef 5, 32), ukazywał małżeństwo mężczyzny i kobiety, powołane do istnienia z woli Boga, jako obraz jedności mistycznej Chrystusa i Kościoła. Z tej podstawowej prawdy – swego rodzaju klucza hermeneutycznego Chryzostoma – wypływają dalsze wnioski, ale i zadania, które określić można pojęciem świętości małżeństwa. Zaproszenie na wesele Chrystusa i błogosławieństwo kapłanów u początku wspólnego życia, wzmacniają rozumienie małżeństwa jako świętego, bo ukonstytuowanego przez Boga. Świętość ta jest jednak rozumiana przez Chryzostoma, jako duszpasterza, w sposób bardzo praktyczny.

Małżeństwo pochodzące od Najświętszego Boga ma na celu – jak to już zostało wcześniej wspomniane – uświęcenie małżonków. Jest oczywiście jedną z dróg prowadzących do świętości, gdyż jak zapewniał Złotousty:

„Nie istnieje jeden sposób zbawienia, lecz liczne i różnorodne. O tym czyni wzmiankę w sposób ogólny Chrystus, gdy mówi: «W domu Ojca mojego jest mieszkań wiele»⁴⁷».

Dla Złotoustego biskupa Konstantynopola taką drogą jest również małżeństwo. Zbawienie bowiem może być udziałem osoby żyjącej tak w dziewictwie, jak i w małżeństwie, byle tylko realizowały one własne powołanie zgodnie z wolą Pana⁴⁸. Co więcej, podkreśla on:

„Małżeństwo nie stoi na przeszkodzie Królestwu Bożemu. Jeżeli bowiem stałoby mu na przeszkodzie i jeżeli żona byłaby zasadzką, to kiedy Bóg na początku stworzył kobietę – nie nazwałby jej pomocą⁴⁹».

⁴⁵ Por. *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 4.

⁴⁶ Por. Tsouros, *La dottrina sul matrimonio*, s. 36.

⁴⁷ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 5, PG 47, 356C: „Μάλιστα μὲν οὐχ εἰς σωτηρίας τρόπος, ἀλλὰ πολλοὶ καὶ διάφοροι. Καὶ τοῦτο λέγει μὲν ἀορίστως ὁ Χριστὸς, πολλὰς εἶναι μονὰς ἀποφαινόμενος παρὰ τῷ Πατρὶ».

⁴⁸ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 28.

⁴⁹ *In illud: „Vidi Dominum” hom.* 6, 1, PG 56, 136: „Ὁ γὰρ ἐστὶ κώλυμα τῆς πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀποδημίας ὁ γάμος· ἐπεὶ εἰ κώλυμα ἦν καὶ ἐπιβουλεύειν ἡμῖν ἔμελλεν ἡ γυνή, οὐκ ἂν αὐτὴν ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ὁ Θεὸς ἐκάλεσε βοηθόν».

Powołując się na przykłady rodzin ze Starego i Nowego Testamentu (np. Henoch⁵⁰, Mojżesz⁵¹, Akwila i Pryscylla⁵²) wzywał, aby nie potępiać małżeństwa i nie uważać, że jest ono przeszkodą w drodze do cnoty. Małżeństwo bowiem, w nauczaniu Jana Chryzostoma, staje się sztuką uświęcania i doskonałości oraz drogą do zbawienia członków rodziny⁵³. Małżonkowie i całe rodziny mają starać się dostosowywać do modelu Chrystus-Kościół, do nieustannego rozwijania w sobie powołania do jedności i miłości.

W ten sposób rodzina, dom rodzinny ma stawać się Kościołem domowym (οἰκία – ἐκκλησία). Nie sam jednak dom, mieszkanie chrześcijan, ale ludzie tam mieszkający, tworzą wspólnotę świętych, czyli Kościół: „Rodzina jest bowiem małym Kościołem”⁵⁴ – stwierdzał Chryzostom. Nie budowla czyni Kościół, ale ludzie tworzą prawdziwy Kościół domowy, jeżeli jest w nim „zakorzeniona głęboka pobożność i wielka bojaźń Boża”⁵⁵. Rodzina jest więc pierwszą komórką, w której rodzi się świętość poprzez wypełnianie codziennych zadań. Dlatego Złotousty stawiał przed małżonkami konkretne zadania:

„Nie nakazuję wam, abyście udawali się w góry i na pustynie, lecz mówię, by ten, kto mieszka w mieście był dobry, przyzwoity i skromny [...]. Zostań w domu z dziećmi i z żoną; ale nie obrażaj żony, nie zawstydzaj dzieci, nie wprowadzaj do domu zepsucia z teatru.[...] Ty, jeśli żona zawsze chodzi do kościoła, mocno ją za to karcisz; ale jeśli sam trawisz całe dni w teatrach, myślisz, że nie zasługujesz na naganę? Tak troszczysz się o skromność żony, wykazując zbytnią i drobiazgową zapobiegliwość, że zabraniasz jej nawet potrzebnego wyjścia, a uważasz, że tobie wszystko wolno. [...] Cóż to za powinność, jeśli ją w podstawowych sprawach znieważasz i oddajesz jej ciało nierządnicom, bo twoje ciało jest jej ciałem. Jeśli wprowadzasz w dom krzyki i kłótnie? Jeśli czynisz na rynku takie rzeczy, których opowiadaniem w domu oblewasz wstydem żonę i obecną dorosłą córkę, a przede wszystkim zawstydzasz samego siebie?”⁵⁶.

⁵⁰ Por. *In Genesin hom.* 21, 4.

⁵¹ Por. *In illud: „Vidi Dominum” hom.* 4, 2.

⁵² Por. *Salutate Priscillam et Aquilam* I 3; Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 28; A. Bober, *Rodzina kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 5 (1985) z. 8-9, 194-195; S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym*, *RT* 51 (2004) z. 10, 36-50 (wg Jana Chryzostoma).

⁵³ Por. D. Gorce, *Mariage et perfection chrétienne d'après S. Jean Chrysostome*, „*Études Carmélitaines*” 21 (1936) 245-284.

⁵⁴ *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143A: „ἡ οἰκία γὰρ Ἐκκλησία ἐστὶ μικρά”.

⁵⁵ *In epistolam ad Romanos hom.* 30, 3, PG 60, 664: „Ὅδ γὰρ ἀπλῶς εἶπεν οἰκίας ἐκκλησίᾳ ας καλεῖν, εἰ μὴ πολλὴ ἡ εὐλόβεια καὶ πολὺς ὁ τοῦ Θεοῦ φόβος ἐπιζωμένος ἐν αὐτοῖς εἶη”.

⁵⁶ *In Matthaeum hom.* 7, 7, PG 57, 81-82, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 18, 100-101.

Świętość ma zatem polegać na codziennym, zwykłym byciu świętym, na wypełnianiu, zgodnie ze swoim powołaniem, swoich obowiązków. Co więcej małżonkowie mają sobie wzajemnie pomagać w dążeniu do doskonałości i do świętości⁵⁷. Mają zachęcać się wzajemnie do doskonalenia życia chrześcijańskiego i praktykowania cnót⁵⁸. Mówił o tym Złotousty w ten sposób:

„W domu niech panuje i umacnia się pokój. Żona niech będzie oddana swemu mężowi, a mąż niech ma możliwość ucieczki w swojej żonie od spraw zewnętrznych i niepokojów, jak do portu, gdzie można znaleźć pociechę w każdym kłopotcie. Na to dana mu jest żona do pomocy, aby rozradowany jej zachętą, był zdolny oprzeć się wszelkiemu złu, które musi znosić. I dlatego kiedy żona jest cnotliwa i spokojna, nie tylko umacnia swego męża swoim towarzystwem, lecz jest mu pożyteczna w wielu innych sprawach. Robi wszystko dogodnym i łatwym dla niego. Nie pozwala, żeby martwił się zewnętrznymi trudnościami albo tymi, które powstają każdego dnia w domu. [...] Ci, którzy żyją tak zjednoczeni ze sobą, nie odczuwają ciężaru trudności. Dlatego kiedy panuje taka zgoda i pokój, kiedy istnieje więź miłości między żoną i mężem, wszystko obróci się na dobro, a on sami nie będą narażeni na zasadzkę, bo otoczeni są jakby murem mocnymi i nie do zdobycia, to jest zgodą według woli Bożej”⁵⁹.

Wśród różnych środków do osiągnięcia świętości i zbawienia w małżeństwie, Jan Chryzostom wskazuje również na zrodzenie i wychowanie potomstwa. Dzieci są środkiem do zbawienia – szczególnie dla kobiet – tak jak też mogą stać się przyczyną upadku, jeżeli są zaniedbywane. Dobre wychowanie dzieci

⁵⁷ Por. *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 6; zob. H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 209-214.

⁵⁸ Por. *In Joannem hom.* 47, 5.

⁵⁹ *In Genesin hom.* 38, 7, PG 53, 359D-360A: „[...] βαθεϊαν ειρήνην κατασκευάζειν τῆ οἰκίᾳ, ἵνα καὶ ἐκεῖνη ἔχη πρὸς τὸν ἄνδρα τὴν ἐπιστροφὴν, καὶ ὁ ἀνὴρ ὡς εἰς λιμένα εἰς αὐτὴν ἔχη καταφεύγειν ἐκ τῶν ἔξωθεν ταραχῶν καὶ τῶν θορύβων, καὶ πάσαν ἐκεῖθεν εὐρίσκειν τὴν παραμυθίαν. Πρὸς βοήθειαν γὰρ ἡ γυνὴ ἐδόθη, ἵνα ἀρκούμενος τῆ ταύτης παρακλήσει ἀντέχειν ὁ ἀνὴρ δύνηται πρὸς τὰ ἐπιόντα αὐτῷ. Ἐὰν γὰρ ἡ κοσμία καὶ ἐπιεικῆς, οὐ μόνον τὴν ἀπὸ τῆς κοινωνίας παραμυθίαν παρέξει τῷ ἀνδρὶ, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν πολλὴν τὴν ἑαυτῆς χρεῖαν ἐπιδείξειται, πάντα αὐτῷ κοῦφα καὶ ῥάδια κατασκευάζουσα, καὶ οὐκ ἀφεισα πείραν λαβεῖν οὔτε τῶν ἔξωθεν, οὔτε μὴν τῶν κατὰ τὴν οἰκίαν τικτομένων καθ' ἑκάστην ἡμέραν δυσχερῶν· ἀλλὰ, καθάπερ κυβερνήτης ἄριστος, οὕτως αὐτῷ τὸν χεῖμῶνα τῆς ψυχῆς διὰ τῆς οἰκειᾶς σοφίας εἰς γαλήνην καταστήσει, καὶ τῆ παρ' ἑαυτῆς συνέσει πολλὴν αὐτῷ παρέξει τὴν παραμυθίαν. Τοὺς γὰρ οὕτω συνδεδεμένους οὐδὲν λοιπὸν τῶν ἐν τῷ παρόντι βίῳ λυπήσαι δυνήσεται, οὐδὲ τὴν ἡδονὴν αὐτῶν λυμήνασθαι. Ὅταν γὰρ ὁμόνοια ἢ καὶ εἰρήνη καὶ σύνδεσμος ἀγάπης μετὰ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς, ἐκεῖ πάντα συρεῖ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ἀνάλωτοι πάσης ἐπιβουλῆς γενήσονται, μεγάλῳ καὶ ἀχειρώτῳ τείχει τινὶ πεφραγμένοι, τοῦτ' ἔστι, τῆ κατὰ Θεὸν ὁμοιοῖα”.

może przynieść rodzicom nagrodę i koronę chwały⁶⁰. Tak na ten temat pisał Biskup Konstantynopola:

„Słuchajcie tego, ojcowie i matki, że wychowanie dzieci nie będzie dla was bez zapłaty [...]. Wśród innych zasług i to się kładzie Albowiem nie mała to rzecz synów, danych przez Boga, Bogu ofiarować. Jeśli będą mieć dobrą podstawę i dobre fundamenty budowy, otrzymają wielką zapłatę, jak znowu w razie zaniedbania, będą ukarani. Wszak i Heli zginął przez swoich synów; trzeba ich było bowiem upominać. Wprawdzie ich upominał, ale nie tak, jak należało, i nie chcąc im się naprzykrzać, zgubił i ich i siebie”⁶¹.

Zrodzenie i wychowanie potomstwa jest jednym z ważniejszych celów małżeństwa. Świadczy o tym chociażby ilość dzieł Chryzostoma poświęconych temu zagadnieniu. Na ich podstawie możemy stwierdzić, że rodzina jest – w myśl nauczania Jana Chryzostoma – szkołą świętości, w której zaprawiają się nie tylko dzieci, ale także małżonkowie. Jest pierwszym i uprzywilejowanym miejscem katechezy, która ma prowadzić do świętości⁶².

Jednak kwestią fundamentalną w omawianiu świętości małżeństwa, a jednocześnie warunkiem *sine qua non* tejszy świętości jest nierozzerwalność związku małżeńskiego, która w wypowiedziach Jana Chryzostoma zajmuje ważne miejsce. Myśl Jana wiąże się z tekstem Księgi Rodzaju (Rdz 2,24), cytowanym przez ewangelistę Mateusza (Mt 19,6). Nawiązując do tych tekstów biblijnych, traktuje on małżeństwo jako relację monogamiczną i dlatego nierozzerwalną, jako część planu Boga, który stworzył jednego mężczyznę i jedną kobietę:

„Nie tylko powiedział [Chrystus], że uczynił jednego mężczyznę i jedną kobietę, ale także to, że przykazał, aby jeden mężczyzna złączył się z jedną kobietą. Gdyby zaś chciał, żeby opuścił żonę i wziął sobie inną, wówczas uczyniwszy jednego mężczyznę, ukształtowałby wiele kobiet. [...] jeden mężczyzna winien być zawsze złączony z jedną kobietą i nigdy się z nią nie rozłączać”⁶³.

Drugi argument wynika ze wspomnianej już tutaj mistycznej jedności Chrystusa z Kościołem, którego obrazem jest małżeństwo. Ta jedność jest realna, ścisła, wyłączna i trwała aż do końca czasów. Chrystus, wzór oblubieńca, wymaga nierozzerwalności jako powrotu do pierwotnego zamysłu Bożego. Jest ona fundamentem głębokiej intymności, silnie jednoczy i zachowuje w wierności

⁶⁰ Por. *In epistolam I ad Timotheum hom.* 9, 1-2.

⁶¹ Tamże, PG 62, 546B, tłum. T. Sinko: Jan Złotousty, *Homilie na Listy pasterskie św. Pawła*, Kraków 1949, 99.

⁶² Por. W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222; A. Uciecha, *Rodzina miejscem wychowania w traktacie pedagogicznym o wychowaniu dzieci Jana Chryzostoma*, ŚSHT 19-20 (1986/1987) 65-92.

⁶³ *In Matthaeum hom.* 62, 1, PG 58, 597B, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 23, 246-247.

małżonków, którzy w ten sposób odczuwają, że ich więź pochodzi z Bożej Opatrzności⁶⁴.

Wszystkie wymagania stawiane przez Biskupa Konstantynopola małżonkom i rodzinie na polu świętości małżeństwa nie wykraczały zatem poza to, co było wypełnianiem powołania chrześcijańskiego i małżeńskiego. Było stawianiem się na wzór Chrystusa-Oblubieńca i jego związku z Kościołem, do czego – według Chryzostoma – są nieustannie wezwani małżonkowie.

Ojciec Święty Benedykt XVI w katechezie poświęconej Janowi Chryzostomowi, w dniu 19 września 2007 r. powiedział: „[...] w jakiejś mierze każdy jest odpowiedzialny za zbawienie innych: «Stanowi to zasadę naszego życia społecznego [...] nie interesować się tylko samym sobą»⁶⁵. Wszystko rozgrywa się między dwoma biegunami: wielkim Kościołem i «małym Kościołem», rodziną, które są ze sobą wzajemnie powiązane. Jak możecie zobaczyć, drodzy bracia i siostry, ta nauka Chryzostoma o autentycznie chrześcijańskiej obecności wiernych świeckich w rodzinie i społeczeństwie również dziś jest bardzo aktualna»⁶⁶. W oparciu o powyższe analizy pism Złotoustego, dotyczące świętości i sakramentalności małżeństwa, możemy stwierdzić aktualność jego myśli także w tej tematyce. Fundament położony przed 1600 laty trwa do dzisiaj i należy wczytywać się wciąż na nowo w zdania Biskupa Konstantynopola o ważności jedności i miłości w małżeństwie, o wzajemnym wspomaganiu się i uświęcaniu małżonków, o wielkiej tajemnicy małżeństwa i o jego owocach, którymi są dzieci, i o ich wychowaniu. Rozważając tę tajemnicę sakramentu małżeństwa, wraz z Ojcem Świętym, możemy mówić: „Prośmy Pana, by uczynił nas otwartymi na nauczanie tego wielkiego mistrza wiary»⁶⁷.

MARRIAGE AS HOLY AND SACRAMENTAL IN JOHN CHRYSOSTOM'S THOUGHT

(Summary)

John Chrysostom, bishop of Constantinople, in his works as one of the first Church Fathers, spoke a lot about marriage. First of all, Christian matrimony, according to his teaching, was the unity of the bodies from whom the commu-

⁶⁴ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 26; L. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di Giovanni Crisostomo*, Roma 2002, 99-105.

⁶⁵ *In Genesin hom.* 9, 2, PG 53, 77.

⁶⁶ Benedykt XVI, *Święty Jan Chryzostom I* (19. 09. 2007), w: Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, 127-128.

⁶⁷ Tamże, s. 128.

nion of two person – man and woman – follows. The unity and uniqueness were the essential features of the matrimony. Only true love, which comes from God, can build true unity of husband and wife. That's why Chrysostom calls matrimony „sacrament (mysterion) of love”. Greek word „mysterion” has in John Chrysostom's works two meanings: mystery of marriage and mysterious activity of God. Because Holy God is the creator of matrimony it can be called holy and sacred.

Monika OŻÓG
(Opole, UO)

CEREMONIE ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA W RELACJI ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

„Małżeństwo uważane jest za dzieło godne uszanowania zarówno u nas, jak też i u pogan; i w rzeczywistości jest ono zaszczytne, lecz podczas zawierania małżeństw czyni się wiele rzeczy śmiesznych, jak o tym zaraz usłyszycie”¹. Ceremonia zawierania małżeństwa przez chrześcijan w czasach Jana Chryzostoma była obchodzona według ówczesnie obowiązujących norm i zwyczajów społecznych, wywodzących się z kultury pogańskiej, a także z prawa rzymskiego². W 2. poł. IV wieku nie funkcjonowała bowiem jeszcze wśród chrześcijan żadna własna ceremonia liturgiczna zawierania małżeństwa. Antiochia będąca pierwszym miejscem wielu mów i pism Chryzostoma, była miastem zdecydowanie wyróżniającym się na tle innych ówczesnych ośrod-

¹ Joannes Chrysostomus, *In Epistolam I ad Corinthios hom.* 12, 5, PG 61, 103B, tłum. za M. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności św. Jana Chryzostoma*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 269.

² Por. L. Anné, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église Latine jusqu'au VI^e siècle*, ETHL 12 (1955) 513-550; H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, spec. 113-146 (Formy zawarcia małżeństwa); P. Jounel, *La liturgie Romaine du mariage. Étapes de son élaboration*, MD 50 (1957) 30-57; J.H. Dalmais, *La liturgie du mariage dans les Églises orientales. Structure, histoire, signification*, MD 50 (1957) 58-70; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, IV, Milano 1959, 453-472 (Il rito nuziale pagano e cristiano); F. Małaczyński, *Obrzędy sakramentu małżeństwa w rozwoju historycznym*, RBL 14 (1961) z. 1-2, 53-57; K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in der christlichen Kirchen des ersten Jahrhunderts*, Münster 1962; W. Plautz, *Die Form der Eheschliessung im Alten Testament*, ZAW 76 (1964) 298-318; R. Metz, *Le rituel du mariage. Origine et évolution historique*. Appendice I, w tegoż: *La consécration des vierges dans l'Église Romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1964, 363-410; K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, 199-261 (W rodzinie greckiej i rzymskiej); A. Niebergall, *Ehe und Eheschliessung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, Marburg 1985; G.L. Falchi, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra Christiani ed Ebrei nel IV secolo*, w: *Atti del VII Convegno Internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana dell'Università degli Studi di Perugia. Facoltà di Giurisprudenza. VII Convegno Internazionale Napoli 1988*, 203-211; G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997, 71-80; C. Dellling, *Eheschließung*, RACH IV 719-731.

ków. Przenikały się w niej różnorakie elementy kulturowe³, i to właśnie kultura była jej największą wartością⁴. Choć większość mieszkańców tego miasta nie była pochodzenia greckiego, to ośrodek ten miał charakter typowo helleński, podobnie jak i wspólnota chrześcijańska, która zaczęła się tam zakorzeniać i rozwijać⁵. Podobny charakter kulturowy, choć już z większymi wpływami rzymskimi, miał Konstantynopol, stolica cesarstwa – drugie miejsce duszpasterskiej działalności Jana Chryzostoma.

Niniejszy temat, dotyczący obrzędów, jakie miały miejsce podczas ceremonii zawarcia małżeństwa, poruszany był przez Jana Chryzostoma wielokrotnie. W swoich pismach, generalnie krytykował i potępiał obyczaje weselne o charakterze pogańskim, bardzo ściśle związane z ceremonią zaślubin. Złotousty widział w nich przede wszystkim zagrożenie dla moralności chrześcijan. Rzecz jasna, nie znaczy to, iż był przeciwnikiem wszelkich ceremonii zawierania małżeństwa. W swoich mowach sygnalizował jedynie nadmierną wystawność, zapraszanie aktorów i teatralność muzyki oraz inne złe tradycyjne nawyki, które uwłaczały godności panny młodej i samego sakramentu małżeństwa, a także były źródłem wielu niemoralnych nadużyć. Zdawał sobie przy tym sprawę, że tak zarysowane przez niego stanowisko może być przyczyną postrzegania jego osoby jako zbyt zacofanej i konserwatywnej⁶, a nawet narazić go na śmieszność⁷.

³ Por. G. Haddad, *Aspects of Social Life in Antioch in the Hellenistic-Roman Period*, Chicago 1949, 117.

⁴ Por. J. Kollwitz, *Antiochia am Orontes*, RACH I 462. Na temat późnoantycznej Antiochii oraz m. in. instytucji małżeństwa u Chryzostoma, zob. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 293-361 (Małżeństwo i rodzina); P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 251-277 (Il matrimonio); Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes*, s. 130-141; L. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, Roma 2002, 49-58 (La celebrazione delle nozze).

⁵ Por. G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948, 18.

⁶ Por. *In epistulam I ad Corinthios hom. 12, 6*, PG 61, 104.

⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque uxorem habeat”* 2, PG 51, 210, tłum. S. Longosz: *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 185: „Nie bezceśmy godów weselnych przepychem diabelskim, ale tak jak to miało miejsce u ludzi w Kanie Galilejskiej, niech i teraz będzie praktykowane przez wstępujących w związek małżeński, aby mieli pośród siebie goszczącego Chrystusa. Powie ktoś: w jaki sposób tego dokonać? – Przez zaproszenie kapłanów. Powiedział bowiem; «Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje» (Mt 10, 40). Jeśli więc odpędzisz diabła, odrzucisz lubieżne piosenki i bezwstydną śpiewy, rozwiązałe tańce i brzydkie słownictwo, diabelski przepych, wrzawę i wyuzdany śmiech, i pozostałą ohydę, a wprowadzisz święte sługi Chrystusa, to Chrystus przez nich będzie obecny wraz ze swą Matką i braćmi [...]. Wiem, że niektórym zdaje się być zgryźliwi i przykry, gdy was do tego zachęcam j podcinam stary zwyczaj, ale nie troszczę się o to; nie tyle bowiem potrzebuję waszej łaski, ile pożytku, nie tyle oklasków i pochwał, ile zysku i roztropności. Niech mi nikt nie mówi, że jest to zwyczaj; gdzie się bowiem popełnia grzech, nie wspominaj zwyczaju, a gdzie się

Analizując opisywane przez Chryzostoma obrzędy, możemy ceremonię zaślubin chrześcijan podzielić na kilka etapów⁸:

1. Pierwsza z nich rozpoczynała się rano. Wtedy w domu rodzinnym panny młodej, zgodnie z tradycją *exdosis*, narzeczona była powierzana przyszłemu mężowi.

2. Następnie odbywała się wystawna uczta weselna.

3. Wieczorem zbierał się orszak, który prowadził młodą parę do domu pana młodego.

4. Huczna celebracja uroczystości kończyła się w okazale udekorowanym girlandami domu męża. Ten przyjmował żonę i prowadził ją do swego łóża. Od tego momentu młodzi małżonkowie rozpoczynali nowe życie we wspólnocie, zapominając o wszystkich poprzednich związkach.

Niewątpliwie najważniejszy etap z punktu widzenia chrześcijan miał miejsce rano, kiedy małżonkowie deklarowali chęć bycia ze sobą. Od samego poranka narzeczona w stroju ślubnym oczekiwała przyszłego męża w swoim domu rodzinnym, gdzie zgodnie z ceremonią *dextrarum coniunctio* (symboliczne złączenie dłoni nowożeńców przez pronubę, często w obecności kapłana)⁹, oboje wyrażali chęć zawarcia małżeństwa. Możemy stwierdzić, że o ważności związku decydowała jedynie wzajemna ich zgoda. Układ małżeński zapisany w *tabulae nuptiales* lub *matrimoniales*, tworzący akt cywilny zawarcia związku, obowiązywał także i chrześcijan. Polegał on na głośnym odczytaniu formuły małżeńskiej w obecności świadków, deklarującej m.in. datę, wysokość posagu i cel zawieranego małżeństwa – zrodzenie potomstwa, powodując tym samym określony skutek prawny¹⁰. Potem zgodnie ze starym zwyczajem greckim, początkowo przez chrześcijan odrzucanym jako praktyka pogańska (Klemens Aleksandryjski, Minucjusz Feliks, Tertulian), a później od III wieku akceptowanym, następowała ceremonia koronowania nowożeńców ślubnymi wieńcami z kwiatów¹¹. Panna młoda ubrana w białą pozbawioną

dzieją rzeczy złe, to choćby to był stary zwyczaj, usuń go, a gdzie nie ma zła, to choćby nie było zwyczaju, wprowadź go i przestrzegaj. Nic było zresztą takiego starego zwyczaju, by urządzać takie bezwstydne rzeczy, ale przekonasz się, że wprowadzono go jako nowość, gdy sobie przypomnisz, w jaki sposób Izaak pojmował za żonę Rebekę, a Jakub Rachelę”.

⁸ Por. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, s. 257-258.

⁹ Por. B. Kötting, *Dextrarum iunctio*, RACH III 881-888; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie*, s. 137-138.

¹⁰ Por. C. Tibiletti, *Matrimonio*, DPAC II 2186; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie*, s. 132-133; Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes*, s. 77-79; zob. Augustinus, *Sermo* 9, 11, 18, PL 38, 88: „Ad hoc enim ducitur uxor: nam id etiam tabulae indicant ubi scribitur: «Liberorum procreandorum causa»”; *Sermo* 51, 13, 22, PL 38, 345: „Recitantur tabulae et recitantur in conspectu omnium attestantium et recitantur: «liberorum procreandorum causa»: et vocantur tabulae matrimoniales”; *Sermones* 37, 6, 7, PL 38, 225; 278, 9, 9, PL 38, 1272; *Ennarratio in Ps.* 80, 21, PL 37, 1045; *De civitate Dei* XIV 18; *De nuptiis et concupiscentia* I 4, 5; H. Marin, *Le „Tabulae matrimoniales” in S. Agostino*, „Siculorum Gymnasium” 59 (1976) 307-321.

¹¹ Por. K. Ganszyniec, *Kranz*, PW XI 1588-1607; J. Schrijnen, *La couronne nuptiale dans*

wszelkich ozdób toę, przepasana zawiązanym w węzeł Herkulesa paskiem i prostą długą tunikę oraz w krótki, osłaniający uczesaną na wzór westalek fryzurę i policzki, opadający na ramiona czerwono-złoty (*flammeum*) lub szafranowy (*croceum*) welon, razem z panem młodym, mając jeszcze często na czwartym palcu lewej ręki żelazne, proste, zaręczynowe obrączki na znak dozgonnej wierności¹², byli koronowani przez ojców¹³, lub częściej przez kapłanów wieńcami z kwiatów¹⁴, którzy również udzielali specjalnego błogosławieństwa małżeńskiego¹⁵. Temu to ślubnemu koronowaniu nowożeńców Jan Chryzostom nadał jeszcze inne symboliczne znaczenie. Wieniec nałożony na głowę miał być według niego symbolem zwycięstwa ich czystości, którą zachowali aż do zawarcia małżeństwa¹⁶.

Złotousty nic nie wspomina o konieczności obecności przy tym akcie jakiegoś duchownego, czy nawet biskupa. Nie wydaje się więc, by zawarcie małżeństwa przez chrześcijan musiało być już wówczas na Wschodzie sankcjonowane przez osobę duchowną¹⁷. Możemy przypuszczać, że skoro w cza-

l'antiquité chrétienne, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire» 31 (1911) 309-319; A. von Salis, *Die Brautkrone*, "Rheinisches Museum" 73 (1920) 210-215; K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn 1940 (Nachdruck 1965), 93-112 (Der Hochzeitskranz).

¹² Por. Plinius, *Historia Naturalis* XXXIII 12: „ferreus anulus isque sine gemma“; Tertullianus, *Apologeticum* 6, 4, CCL 1, 97: „Quem [digitum] sponsus oppignerasset pronubo anulo“; Isidorus, *De ecclesiasticis officiis* II 20, 8, CCL 113, 92: „Illud vero, quod imprimis anulus a sponso sponsae datur, fit hoc nimirum vel propter mutuae fidei signum, vel propter id magis, ut eodem pignore eorum corda iungantur. Unde et quarto digito anulus idem inseritur, quod eo vena quaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat“; tenże, *Etymologiae* XIX 32, 4, PL 82, 702: „Feminae non usae anulis, nisi quos virgini sponsus miserat“; F.J. Dölger, *Anulus pronubus*, ACh 5 (1936) 188-200; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, s. 36-37.

¹³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 231, PG 37, 374BD, tłum. J. Stahr, POK 15, 277-278: „Euopion najmilsza! Zatem wesele blisko – życie ma podstawę – ojców modły spełnione. A mnie tam nie ma, choć ja osobiście winienem tam być i modlić się z wami. Wszakżem ci to obiecał [...]. O to bym się dla was modlił i teraz się modlę. O wszystko inne wy miejcie staranie, ojciec niech pannę uwieńczy, jak sobie życzył. To bowiem, jeśli nawet jestem kiedy na weselu, postanowiłem, że do ojców należę wieńce, do mnie zaś modlitwy“.

¹⁴ Por. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes*, s. 135-137.

¹⁵ Por. K. Stevenson, *Nuptial blessing: a study of Christian marriage rites*, London 1982; Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes*, s. 134-135.

¹⁶ Tylko te osoby, które zachowały czystość przedmałżeńską, mogły nosić wieńce, zaś te osoby, które jej nie zachowały nie miały prawa dostąpić takiego zaszczytu, por. *In epistulam I ad Timotheum* hom. 9, 2, PG 62, 546, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, Kraków 1948, 99-100: „Dlatego właśnie państwu młodym wkłada się na głowy wieńce, symbol zwycięstwa, że niezwycześni idą do małżeństwa i nie ulegli rozkoszy. Jeżeli zaś młodzieniec ogarnięty chęcią używania oddaje się nierządnicom, dlaczego jeszcze ma nosić na głowie wieniec, skoro został zwyciężonym“; zob. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum*, s. 77-78.

¹⁷ A. Natali kategorycznie twierdzi, że to właśnie obecność przedstawiciela Kościoła, błogosławiącego związek małżeński, odróżniała tę ceremonię od pogańskiej, por. A. Natali, *Mariages chrétiens à Antioche au IV siècle*, w: *Sociabilité, pouvoirs et société. Actes du Colloque* (Rouen 24-26 novembre 1983), textes réunis par F. Thelamon, Rouen 1987, 111.

sach Chryzostoma Kościół nie narzucił ceremonii ślubnej własnej formy, to tym samym obecność kapłana nie była wymagana. Była ona jak najbardziej wskazana i przez Kościół pożądana. Kościół jednak dostosował się do istniejącego zwyczaju zabraniając jedynie praktyk pogańskich. Złotousty nie pisze o takim obowiązku, nadmienia o nim jedynie w charakterze zachęty. Proponuje, by w przeddzień tak ważnej uroczystości, która niewątpliwie miała charakter tradycyjny, zapraszać do domu duchownych, aby ci modląc się nad szczęściem narzeczonych udzielali im błogosławieństwa¹⁸ i tym samym umacniali ich pożywie¹⁹. Obecność kapłanów przy zawieraniu małżeństwa porównuje do pobytu Chrystusa na weselu w Kanie Galilejskiej²⁰. W *Kanonach Ojców Greckich* możemy odnaleźć informację, która potwierdza, że duchowni mogli być obecni przy akcie zawierania małżeństwa, ale kapłan mógł także odmówić udziału w tej ceremonii, jeśli uznałby ten akt za zagrożenie dla moralności chrześcijan²¹.

Nie posiadamy w tym czasie jeszcze żadnych informacji na temat istnienia jakichś ślubnych ceremonii odbywających się w kościele. Również ze znanego listu Grzegorza z Nazjanzu do Prokopiusza, w którym usprawiedliwia swoją

¹⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes”* 3, PG 51, 211, tłum. T. Krynicka (rękopis): „Skoro przywołujesz śpiewami demony, skoro szpetnymi słowami zadowolasz ich pożądanie, skoro wprowadzasz do siebie mimów, rozpustników i cały teatr, skoro wypełniasz dom nierządnicami, skoro sprawiasz, że cały rój demonów tam hula, czegoż dobrego spodziewasz się w przyszłości? Po cóż przyprowadzasz kapłanów, jeśli następnego dnia masz zamiar podobnych rzeczy dokonywać? Chcesz wykazać się hojnością przynoszącą zysk?”

¹⁹ Por. tenże, *In Genesim hom.* 48, 6. PG 54, 443C: „należało kapłanów zaprosić oraz modlitwami i błogosławieństwami zgodę małżeństwa umocnić”; *In Epistolam I ad Thessalonicenses hom.* 10, 1, PG 62, 456.

²⁰ Por. tenże, *In illud: „Propter fornicationes”* 2, PG 51, 210; zob. *De inani gloria* 88, SCH 188, 194, tłum. W. Kania, BOK 19, 103: „Zaprośmy na wesele Chrystusa – godny jest bowiem tego oblubieniec. Zaprośmy Jego uczniów”; *In Epistolam ad Colossenses hom.* 12, 7, PG 62, 390, tłum. J. Krykowski, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2 (2002) 58-59: „Kiedy zaś wyprawiasz wesele, nie krąż po domach, pożyczając lustra i szaty. Albowiem to, co się odbywa, nie jest dla ostentacji ani też nie prowadzisz córki na paradę. Rozweselając natomiast dom tym, co w nim jest, zwołaj sąsiadów, przyjaciół i krewnych. Tych, o których wiesz, że są mądrzy, tych zwołaj i zachęcaj, aby zadowolili się tym, co jest. Niech nie będzie obecny nikt spośród tych, którzy przychodzą z miejsca tańców. Jest to bowiem wydatek zbyteczny i niestosowny. Przede wszystkim zaprosz Chrystusa. Wiesz, z jakiego powodu powinienes Go zaprosić? «Kto uczynił coś dla jednego z tych najmniejszych, dla mnie to uczynił» (Mt 25, 45). Nie sądz, że jest rzeczą przykrą zapraszać ubogich ze względu na Chrystusa; jest rzeczą przykrą zapraszać nierządnic. Albowiem zapraszanie ubogich jest początkiem bogactwa, tamto zaś początkiem ruiny”; zob. też wyżej nota 7.

²¹ Por. *Canones Patrum Graecorum. Timotheus Alexandrinus can.* 11, tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 49, 93: „Pytanie: Jeśli ktoś prosi duchownego o asystowanie przy zawieraniu małżeństwa, ten zaś wie, że związek taki byłby niegodziwy, na przykład z siostrzenicą albo z siostrą zmarłej żony, czy duchowny powinien zadośćuczynić prośbie i odprawić eucharystię? Odpowiedź: Sami stwierdziliście: «jeśli duchowny wie, że związek ten byłby niegodziwy»; jeśli zatem małżeństwo jest niegodziwe, duchowny nie może uczestniczyć w cudzym grzechu”.

nieobecność na weselu wydawanej przez niego krewniaczki Olimpiady, mimo iż było na nim wielu biskupów²², wynika, że nie jest jasne, czy kapłani odgrywali jakąś specjalną rolę w ceremonii zawarcia małżeństwa. Już wcześniej Ignacy z Antiochii w swoim *Liście do Polikarpa* napisał, że wskazane byłoby, aby akt zawarcia małżeństwa odbywał się w obecności biskupa i za jego zgodą, gdyż wtedy zawarty byłby wedle praw boskich²³. Podobnie Tertulian, który potwierdzał fakt błogosławieństwa związku przez duchownego²⁴ oraz podkreślał, że takie usankcjonowanie małżeństwa jest tym samym potwierdzone przez Boga²⁵. Potem św. Augustyn poświadcza, że biskup podpisywał kontrakt małżeński na *tabulae matrimoniales* po jego publicznym odczytaniu²⁶. Obecność kapłana podczas uroczystości zaślubin potwierdza także 54. kanon synodu w Laodycei we Frygii pod koniec IV wieku, gdzie czytamy:

„Kapłani oraz duchowni niższego stopnia uczestniczący w weselach lub przyjęciach nie powinni przyglądać się widowiskom, lecz przed występem aktorów winni się stamtąd oddalić”²⁷.

Wielce prawdopodobne jest, że sami chrześcijanie zdawali sobie sprawę z tego, że związek powinna uświęcać obecność Chrystusa. Może o tym świad-

²² Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 193, PG 37, 316-317, tłum. J. Stahr, POK 15, 238: „Czuję twoje wyrzuty, chociaż milczysz. «Obchodzimy wesele» – rzekniesz może – «i to wesele złotej Olimpiady, tej twojej; obecne było grono biskupów, a ciebie nie było, zacności, alboś nie raczył alboś zaniedbał» [...] masz oto ode mnie weselny żart. Bo sercem i ochotą jestem wśród was i świętuję z wami i spletam wzajem prawice dwojga młodych, a potem obie z prawicą Bożą. Jak wszystko dobrze ci się wiedzie, tak godzi się, by i to małżeństwo dokonało się ku wszelkiemu dobru i według naszych wspólnych życzeń”.

²³ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum* 5, 2, SCh 10, 176, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 141: „Godzi się, aby mężczyźni, którzy się żenią i kobiety, które wychodzą za mąż, łączyli się z wiedzą biskupa, aby małżeństwo było zawierane zgodnie z myślą Bożą, a nie zgodnie z pożądanymi”.

²⁴ Por. Tertullianus, *Ad uxorem* II 6, 2, CCL 1, 391: „Ubi divina benedictio?”.

²⁵ Por. tamże II 9, 1, CCL 1, 393, tłum. K. Obrycki, PSP 29, 164: „Skąd zaczerpnieśmy siły, by przedstawić szczęście takiego małżeństwa, które przez Kościół jest zawarte, przez ofiarę umocnione błogosławieństwem naznaczone, które aniołowie publicznie ogłaszają, w którym Ojciec [niebieski] ma upodobanie (*felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet*); zob. H. Crouzel, *Deux textes de Tertullien concernant la procedure et les rites chrétiens du mariage*, BLE 74 (1975) 5-13; K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiens*, Paris 1970, 110-123; J. Moingt, *Le mariage des chrétiens*, w: *Mariage et divorce*, Paris 1974, 220-229.

²⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 552, 4, PL 38, 1465: „Sufficiant vobis uxores vestrae, quia sufficere vos vultis uxoribus vestris. Non vis ab illa fiat aliquid praeter te, noli facere aliquid praeter ipsam [...]. Verum est: istis tabulis subscripsit episcopus: ancillae vestrae sunt uxores vestrae, domini estis uxorum vestrarum”.

²⁷ Por. *Concilium Laodicenum* can. 54, ed. P.P. Joannou: *Les canons des synodes particuliers*, Fonti, fasc. IX, t. I/2, Grottaferrata – Roma 1962, 152. Nie znamy dokładnej daty, ani uczestników tego synodu, choć jego kanony znajdują się we wszystkich kolekcjach praw.

czyć jedna z płaskorzeźb, na której jest on obecny podczas aktu koronacji żony (nałożenia jej na głowę wieńca z kwiatów) i połączenia dłoni małżonków²⁸. Na niektórych monetach oraz medalionach, przedstawiających scenę *dextrarum coniunctio*, widoczna jest postać kobieca, przypominająca pronubę lub symbolizująca zgodę (*concordia*), która ma oznaczać wierność i jedność małżeńską aż do śmierci. Wizerunek ten pojawia się już na reliefach nagrobnych z okresu republiki i funkcjonuje aż do czasów wczesnochrześcijańskich²⁹.

Po tak ważnym wydarzeniu reszta dnia upływała na świętowaniu, któremu towarzyszyła wystawna uczta weselna. Gromadzenie niezbędnych produktów odbywało się już dużo wcześniej. U rybaków oraz myśliwych zamawiano potrzebne na tę okoliczność pożywienie:

„ci, którzy przygotowując uroczystości weselne, gromadzą jedzenie złożone z różnorodnych potraw. Nie w dzień weselny, lecz na długo przedtem układa się z rybakami i ptasznikami, aby nie dać się zaskoczyć niedostatkiem czasu w zestawieniu spisu potraw”³⁰.

Jan Chryzostom namawia do wstrzemięźliwości, do umiarkowania w jedzeniu i piciu. Apeluje też, by poprzez zapraszanie biednych na uroczystości weselne w ten sposób gościć na nich samego Chrystusa³¹. Ówczesne uczyty nie wyróżniały się skromnością oraz umiarem, i podobnie jak dzisiejsze, wystawne przyjęcia, organizowane były z wielkim przepychem. Uroczystości weselne były rodzajem nieustającej konkurencji, wyznaczając pozycję społeczną danej rodziny. Osoby biedniejsze, w związku z mniejszymi możliwościami finansowymi, pokazywały swoją pozorną majątność przez pożyczanie różnorodnych, drogich sprzętów od swoich znajomych. Chryzostom nadmienia, jakoby ludność miała pożyczać m.in. lustra oraz drogie szaty. Jeśli ktoś miał mieszkanie niewielkich rozmiarów, wynajmował lub konstruował prowizoryczne miejsca zastępcze, by tam przez kilka dni przyjmować gości³². Należy pamiętać, że

²⁸ Por. L. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, Roma 2002, 50.

²⁹ Por. L. Reechmans, *La 'dextrarum coniunctio' dans l'iconographie paléochrétienne*, „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome” 58 (1951) 23-24.

³⁰ Joannes Chrysostomus, *Adversus Iudaeos oratio* 4, 1, PG 48, 857, tłum. J. Iluk, *ŻMT* 41, 119.

³¹ Por. tenże, *In Epistolam ad Colossenses hom.* 12, 7, PG 62, 390, tłum. J. Krykowski, zob. wyżej nota 20.

³² Por. tamże, tłum. J. Krykowski, s. 58-59: „Kiedy zaś wyprawiasz wesele, nie krąż po domach, pożyczając lustra i szaty. Albowiem to, co się odbywa, nie jest dla ostentacji ani też nie prowadzisz córki na paradę. Rozweselając natomiast dom tym, co w nim jest, zwołaj sąsiadów, przyjaciół i krewnych [...]. Niech nie będzie żadnego zgielku, żadnego zamieszania. Niech zostanie wezwany oblubieniec, niech przyjmie pannę. Obiady i wieczery niech będą pełne nie pijaństwa, lecz radości duchowej. Albowiem nieskończone będą bogactwa pochodzące z takiego małżeństwa, a zasoby życiowe będą zapewnione. Zobacz natomiast, ile zła pochodzi z wesel, które odbywają się obecnie (jeżeli w ogóle można nazywać je weselami, a nie zewnętrznymi obchodami). Zakończyły się święta zaślubin, a zarazem obawa i lęk, czy nie zniszczył się żaden z wypożyczonych przedmiotów, a na miejsce radości wchodzi zniechęcenie nie do zniesienia”; *In epistolam ad Ephesios hom.*

ówczesne biesiady trwały do siedmiu dni i dopiero po tygodniu wszyscy się rozchodzili³³.

Tak jak to zostało już wspomniane wcześniej, uroczystości rodzinne w domu panny młodej trwały do wieczora. Kiedy robiło się ciemno, kobiety i koleżanki panny młodej wraz z obecnymi gośćmi formowały orszak weselny, by towarzyszyć młodej mężatce przy przeprowadzce do domu narzeczonego. Ceremonia ta rozpoczynała się od porwania oblubienicy z domu rodzicielskiego: czyniła to pronuba zabierając ją z objęć matki i wręczając oblubieńcowi. Wydarzenie to, będące momentem konstituowania się nowej rodziny, mogło być kojarzone ze sceną uprowadzenia³⁴. Ten właśnie element ceremonii weselnej wzbudzał u Chryzostoma najczęściej wątpliwości i oburzenia, odnajdujemy w nim bowiem najczęściej reminiscencji obyczajowych związanych z kulturą pogańską. Ojciec panny młodej w dniu zaślubin wydawał wystawną ucztę, na której podawano m. in. podpłomyki będące symbolem płodności. Po uczcie wieczornej pan młody na Wschodzie prowadził zazwyczaj młodą żonę do wozu zaprzęgniętego w muły, konie lub bawoły, na którym ona siadała obok swojego męża i rodziców. Za wozem szedł orszak weselny, któremu towarzyszyła wrzaskliwa muzyka instrumentalna, wynajęci aktorzy teatralni i mi-

20, 7, PG 62, 145-146, tłum. M. Jurek, BOK 19, 64: „Nigdy nie przystoi pozwalać na nieprzyzwoite tańce i piosenki. Wiem, iż może się to komuś wydawać śmieszne, że takie rzeczy nakazuję, jednakże jeśli mnie posłuchacie, gdy nadejdzie czas, przyniesie to wam pożytek. Wtedy poznacie korzyści. I okaże się, że były to zwyczaje pijanych mężczyzn i nieprawych dzieci. To zaś, do czego zachęcam jest cechą roztropności, umiłowania mądrości i godniejszego życia. Na co trzeba zwrócić uwagę? Wszystkie nie stosowne piosenki, szatańskie i niegodne śpiewy, zbiegowiska bezwstydnym młodzieńców niszczą małżeństwo, i mają zły wpływ na młodą żonę. Zaraz bowiem będzie myśleć: «Jaki jest ten mąż! Nie prowadzi żadnego życia towarzyskiego, wprowadził mnie do domu dla rodzenia i wychowywania dzieci, dla pilnowania domu». Ale czy to może podobać się żonie? Przez dzień, dwa, później nie. Jeśli bowiem ktoś przed zawarciem małżeństwa nie stroni od grania fletów i od głośnych pieśni, z czasem może zacząć czynić lub mówić coś niegodnego. Gdy już oczyścisz małżeństwo z tego wszystkiego, staraj się je właściwie kształtować. Przez długi czas pielęgnuj skromność, a nie niszczyj jej od razu”.

³³ Por. tenże, *Adversus ebriosos et resurrectione* 5, PG 50, 441, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 187-188: „Usuńmy więc wszędzie źródła grzechów! Dlatego właśnie korzystacie codziennie z nieustannej nauki; dlatego przez siedem dni z rzędu odprawiamy nabożeństwo i zastawiamy wam duchowy stół i pozwalamy wam karmić się słowem Bożym, ażeby was codziennie namięścił do zapasów i uzbroił przeciwko diabłu [...]. Zresztą to, co się tu odbywa, to także zaślubiny duchowe, a przy zaślubinach i weselu komnaty do siedmiu dni są otwarte dla gości. Dlatego i ja ustanowiłem wam prawo, ażebyście przez siedem dni stawali się w świętych komnatkach. Lecz tam po siedmiu dniach wszyscy się rozchodzą, a tu, jeśli chcesz, możesz zawsze stawiać się w świętym przybytku. I po ślubie świeckim, po pierwszym lub drugim miesiącu, oblubienica nie cieszy się już taką miłością oblubieńca; tu zaś jest inaczej. Im bardziej czas naprzód się posuwa, tym gorętsza jest miłość oblubieńca, tym szersze uściski, tym bardziej duchowe pożycie, o ile jesteście trzeźwi”.

³⁴ Por. Natali, *Mariages chrétiens à Antioche au IV siècle*, s. 113; P. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 310.

mowie oraz pochodnie, zapalane przez matki nowożeńców. Podobny obrzęd występował w kulturze rzymskiej, tam jednak formujący się pochodz przedzła młodą parę, uczestnicy zaś orszaku nieśli często wrzeczono oraz kądziel. Na czele pochodu szedł chłopiec posiadający jeszcze ojca i matkę z gorejącą pochodnią, a za nim oblubienica trzymana za ręce przez dwóch innych chłopców. Następnie szedł nowożeniec z rodzicami i przyjaciółmi, a za nimi szedł tłum hałasujących ludzi z okrzykiem *talassio*, oraz innymi niecenzuralnymi zawołaniami (*fescennini versus*)³⁵. Złotousty Kaznodzieja głosił, że nie po to ludzie zawierają związek, by być w centrum rozpusty oraz nieładu, a nawet nie po to, by rodzić dzieci, lecz po to, by żyć w czystości³⁶. Uważał, że małżeństwo nie jest jakimś spektaklem, tylko wielką tajemnicą obrazującą Kościół i Chrystusa. Wielokrotnie wyrażał swój sprzeciw wobec nieobyczajnych zachowań, które miały miejsce w trakcie wesela, a zwłaszcza zapraszanie na nie mimów i aktorów teatralnych³⁷. Jakże to obyczaje i ekscesy wywoływały tak wielkie oburzenie Złotoustego?

³⁵ Por. U.E. Paoli, *Matrimonio*, w: *Enciclopedia Italiana* XXII, 580-581; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie*, s. 138-139.

³⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”* 2-3, PG 51, 210 i 212-213, tłum. T. Krynicka (rękopis): „Małżeństwo jest najskuteczniejszym lekiem na rozpustę. Nie znieważajmy go więc diabelskimi uroczystościami, lecz tak, jak uczynili nowożeńcy z Kany Galilejskiej, niech czynią ci, którzy dzisiaj się żenią, niech mają pośród siebie Chrystusa [...]. Małżeństwo bowiem zostało wprowadzone nie po to, abyśmy oddawali się swawoli i wszeteczeństwu, lecz abyśmy zachowali czystość. Posłuchajże, co mówi Paweł: «Z powodu rozpusty niechaj każdy ma sobie żonę i niechaj każda ma własnego męża» (1Kor 7, 2). Są bowiem dwa powody, dla których zostało wprowadzone małżeństwo – zachowanie czystości i rodzicielstwo, głównym jednak powodem jest zachowanie czystości. Po tym bowiem, jak wkroczyło pożądanie, pojawiło się też małżeństwo niszczące nieumiarkowanie i skłaniające nas do tego, abyśmy mieli jedną kobietę. Rodzicielstwo bowiem nie wynika z małżeństwa, lecz z owych słów Bożych: «Rońcijcie i mnożcie się, i napełniajcie ziemię» (Rdz 1, 28). Potwierdzają to ci, którzy żyją w małżeństwie, ale nie mają dzieci. Tak więc główną przyczyną jest czystość, zwłaszcza teraz, kiedy rodzaj ludzki napełnił cały świat. Od początku bowiem było rzeczą pożądaną mieć dzieci, aby każdy pozostawił po sobie pamiątkę i ślad swojego życia [...]. Tak więc jeden jest powód ustanowienia małżeństwa, to jest abyśmy nie oddawali się rozpuście, w tym celu został wprowadzony ten lek”.

³⁷ Por. *In Epistolam ad Colossenses hom. 12*, 4-5, PG 62, 387BC, tłum. S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem*, s. 186-187: „Jest rzeczą wstrętną i nieprzyzwoitą wprowadzać do domu zniewieściałych mężczyzn, pantomimów i wszelką pychę szatańską. Małżeństwo jest węzłem, węzłem ustanowionym przez Boga, nierządnica zaś jego rozwiązaniem i zniesieniem [...]. Dlaczego więc te zabawy i takie potwory wprowadzasz? Powiedz, czego się spodziewasz od nich usłyszeć? Wstydzisz się to powiedzieć? Ty się wstydzisz, a ich zmuszasz do czynienia tego? [...] Wszystko winno być pełne umiarkowania i skromności, powagi i szlachetności, ja zaś teraz widzę coś przeciwnego, widzę tańczących jak wielbłądy i muły [...]. Dlaczego więc nierządnice na weselu? Gdy podczas godów weselnych należałoby je ze wstydu ukryć i zakopać, gdyż są zepsuciem i złamaniem małżeństwa, to my je publicznie prowadzimy na wesele [...]. Małżeństwo nie jest teatrem. Jest tajemnicą i typem wielkiej rzeczy, a jeżeli go nie szanujesz, to uszanuj to, co jest jego typem. «Jest to wielki sakrament, ja zaś mówię w Chrystusie i w Kościele» (Ef 5, 32). Jest ono typem Kościoła i Chrystusa, a ty nierządnice na nic wprowadzasz?”; *In illud: „Propter fornicationes unusquisque*

Przede wszystkim ekscesy podczas wieczornej przeprowadzki do domu pana młodego. Analogicznie, jak miało to miejsce w kulturze helleńskiej cały przemarsz wspomnianego pochodu z nowożeńcami odbywał się przy zapalonych pochodniach, grających instrumentach muzycznych i wyzywających śpiewach. Orszakowi towarzyszyły obelżywe krzyki kierowane pod adresem młodych małżonków. Funkcjonowały nawet dość oryginalne i osobliwe konkursy polegające na wulgarnym krasomówstwie: zwycięzcami byli ci, którzy wypowiedzieli jak najwięcej uwłaczających słów, zarówno pod adresem panny, jak i pana młodego. Niewątpliwie dla Chryzostoma był to widok niebywale odrażający, który określał mianem „diabelskiej ceremonii”³⁸, odprawianej na ulicy, a nawet obejmującej rynek. Korowód zachowywał się na tyle głośno i skandalicznie, iż zdarzało się, że w środku nocy byli budzeni mieszkańcy miasta. Do świętujących w ten sposób przyłączały się również osoby z marginesu społecznego, uciekinierzy i niewolnicy, dla których uroczystość ta była okazją do darmowej rozrywki, na której można było dobrze się zabawić i napić. Ogólna uciecha i zachowania obecnych na niej ludzi przybierały cechy zbiorowej rozwiązłości, w której przestawały obowiązywać jakiegokolwiek bariery. Chryzostom ubolewa, że podczas tego rodzaju orgiastycznych zabaw wiele niewinnych dziewcząt i oblubienic bywało kałanych i obrażanych oraz uczo-

suam uxorem habeat” 2, PG 51, 211, tłum. T. Krynicka (rękopis): „Fletów, piszczałek, cymbałów, pijanych skoków i pozostałej zdrożności [dawniej na weselach] nie było. Niektórzy z nas natomiast dziś śpiewają tańcząc hymny do Afrodyty, opiewając w tym dniu wielką rozwiązłość, skażenie małżeństw, występne miłości, niedozwolone związki i jeszcze wiele innych bezbożności i sromot, po upiciu się zaś i dokonaniu wszystkich tych nieprzyzwoitości odprowadzają wspólnie pannę młodą. Jakże możecie wymagać czystości od tej, którą od pierwszego dnia małżeństwa uczycie podobnego bezwstydu, na której oczach pozwalacie mówić i czynić podobne rzeczy, których nawet niewolnicy, jeśli są zacni, nie powinni słuchać? Tyle czasu poświęcił ojciec wraz z matką strzegąc czystości dziewczycy, troszcząc się, aby tych słów ani nie mówiła, ani nie słyszała! Temu miały służyć osobne pokoje, przebywanie w przeznaczonych dla kobiet części domu, stráže, drzwi, zamki. Kiedy wychodziła wieczorową porą czyniono wszystko, aby nikt z najbliższych nawet osób jej nie widział. A ty przyszedłeś i w jednym dniu to wszystko udaremniłeś, urządzając zaś ów niegodziwy pochód, sprawiłeś, że stała się bezwstydną i wlałeś w duszę panny młodej zepsute słowa. Czyż nie stąd właśnie biorą początek następujące później nieszczęścia? Czyż nie stąd pochodzą późniejsze zdrady i zadość? Czyż nie stąd bezdzietność, wdowieństwo, przedwczesne zgony rodziców? Skoro przywołujesz śpiewami demony, skoro szpetnymi słowami zadowalas ich pożądanie, skoro wprowadzasz do siebie mimów, rozpustników i cały teatr, skoro wypełniasz dom nierządnicami, skoro sprawiasz, że cały rój demonów tam hula, czegoż dobrego spodziewasz się po nich w przyszłości?”.

³⁸ *In Genesisim hom.* 48, 6, PG 53, 443C, tłum. S. Longosz (rękopis): „Dlaczego, odpowiedz, proszę, zaraz na początku małżeństwa pozwalasz uszy swej oblubienicy kałać tak brudnymi i wstrętnymi piosenkami i tak nieodpowiednim przepychem? Czy nie wiesz, że młodość sama przez się skłonna jest do złego? Dlaczego tajemnice godów weselnych publicznie zniesławiasz? Gdy należało to wszystko odrzucić i od początku uczyć dziewczynę skromności, zaprosić kapłanów, modlitwą i błogosławieństwem umocnić zgodę małżeńską, aby powiększała się miłość oblubienca i umacniała się wstrzeźliwość oblubienicy, a wszystko, co się wówczas dokonuje, zmierzało do tego, by uczynki cnoty wprowadzane były do nowego domu, to ty tak postępujesz?”.

nych rozwiązłości i niewierności małżeńskiej. Wyróżniają się w tym szczególnie zapraszani ludzie teatru, których zadanie polegało na rozweseleniu gości, wymyślnych tańcach i niewybrednych żartach. Wskazywał jednak, że poprzez wprowadzanie do domów mimów, aktorów, ludzi zdeprawowanych oraz prostytutek, ów dom można porównać do teatru, po ich zaś występach, jakie oni prezentują, nie można oczekiwać niczego dobrego. Wskazywał też, że wiele nadużyć wynika z naśladowania scen rozgrywających się w teatrach publicznych. Bolał więc nad tym, że tego rodzaju weselne praktyki, były wówczas tolerowane, a nawet nazywane wiekowym zwyczajem, a on zwalczając je ośmiesza się i może być uważany za głupca i dziwaka. Godził się jednak na takie ośmieszanie samego siebie, byleby z tego wynikała moralna korzyść. Oto jedna z dłuższych jego wypowiedzi, ukazujących jego stosunek do ekscesów ostatniego etapu ówczesnych godów weselnych, podsumowujących powyższe uwagi:

„Należy uważać, że owe zwyczajowe praktyki wnoszą wiele obrazy, śmiechu i komedii. Wiem również, że przez to wielu będzie nas potępiać jako głupców i godnych śmiechu, lecz ścierpię to, że jestem wyśmiany, byleby tylko z tego wynikała jakaś korzyść [...]. Spójrz, co z nich wynika: nie tylko w ciągu dnia, ale i wieczór wielu pijanych mężczyzn, przesyconych i rozpalonych rozwiązłością, szykuje się by oglądać piękno dziewiczego oblicza. I nie tylko w domu, lecz także przez rynek spieszą na jej oglądanie, gdy późnym wieczorem prowadzą ją z pochodniami, aby przez wszystkich była oglądana, do niczego innego nie dążąc, żeby w końcu całą swą niewinność musiała stracić. I od niczego się tu nie powstrzymują, ale z obelżywymi słowami ją prowadzą, a to dla wielu stało się również prawem: zbiegowie, niezliczeni niegodziwcy, pijacy i straceńcy, wszystko ze swobodą wykrzykują, co tylko zechcą, czy to na nią, czy na oblubieńca, który ma z nią żyć; nic szlachetnego, lecz wszystko, co brudne i pełne nieprzyzwoitości. Czy oblubienica otrzyma przez to piękną naukę o czystości widząc i słysząc takie rzeczy? Pojawia się nawet pewne diabelskie współzawodnictwo między tymi, którzy do takich rzeczy się wzajemnie zachęcają, by jedni drugich pokonać w obelżwych i ohydnych słowach, którymi obecnych plugawią. I ci stają się zwycięzcami, którzy ohydniejszymi i plugawszymi słowami rzucają. Wiem, że jestem może przykry, uciążliwy i natrętny, iż pozbawiam was pewnej przyjemności życia. I dlatego boleję, że rzeczy tak wstrętne uważane są przez was za przyjemność. Jak, pytam, odpowiedz mi – można być miłym, gdy się jest obsypywanym takimi obelgami, sprośnościami oraz przez wszystkich razem z oblubienicą zniesławiany? Jeżeliby ktoś z rynku ubliżył twojej małżonce, to poruszyłbyś wiele urzędów [by ją obronić] i nie uważasz, że to jest życiowe?; a gdy w obecności całego miasta tak ohydnie postępują z twoją przyszłą małżonką, to się cieszysz i chwalisz? Co to za głupota! a może powiesz, że jest to zwyczaj. I dlatego właśnie należy bardzo ubolewać, że diabeł rzecz tą

nazwał zwyczajem. Skoro bowiem małżeństwo jest rzeczą szlachetną, która zachowuje i powiększa nasz rodzaj oraz jest przyczyną wielu dóbr, to Zły boleje i świadom jest tego, że owa broń jest ustanowiona przeciwko rozpucie, bo w przeciwnym razie wprowadziłby pełną rozpustę: w takich bowiem pochodach wiele dziewcząt jest zniesławianych. Choć nie zawsze, to jednak wystarczy demonowi, że owe słowa i owe bezwstydne piosenki śpiewają oraz oblubienicę i oblubienca z pompą przez rynek prowadzą. A także, że dzieje się to wieczorem, aby zaś ciemności nie były zasłoną dla tego zła, niesie się wiele pochodni, które nie pozwalają zakryć tej ohydy. Cóż bowiem znaczy ów wielki tłum? Cóż pijaństwo? Cóż fujarki? Czy nie po to są one stosowane, aby nawet ci, którzy są w domu i w głębokim śnie pogrążeni dowiedzieli się o tych rzeczach, aby zbudzeni przez fujarki zrywali się ze snu i byli świadkami tej komedii. A cóż powiesz o samych piosenkach, które są pełne wszelkiej nieczystości, które opowiadają o naiwnych miłościach, nielegalnych związkach, rozbijaniu rodzin i niezliczonych tragediach oraz często wymieniają imiona kochanka i przyjaciela lub kochanki i przyjaciółki. Co więcej, występują w nich dziewczęta, które pozbywają się wszelkiego wstydu, i to niby dla uczczenia oblubienicy, owszem, raczej dla jej znieważenia; narażają swoje zdrowie i wśród młodzieńców nieprzyzwoicie się zachowując używając brudnych słów i głupich piosenek z szatańską melodią. A może zapytasz, skąd tyle cudzołóstwa? Skąd tyle rozpusty? Skąd rozbicie małżeństw? Chyba nie powiesz, że powodują to niewinne i szlachetne. Dlaczego zatem ośmieszasz mnie, gdy sam przede mną znasz to prawo. Jeśli bowiem dobre są owe zwyczaje, pozwól im również to czynić [...]. Gdy zaś teraz tańczy dziewczęta w tym wspólnym teatrze bezwstydnych młodzieńców, to pytam, czy nie jest podlejsza od nierządnic? Jeśli zaś powiesz, że robią to głównie służące, to i tak nie przestanę cię oskarżać, bo i im nie wolno tego czynić³⁹.

³⁹ *In Epistolam I ad Corinthios hom.* 12, 6, PG 61, 103-106, tłum. S. Longosz (rękopis); por. *In Epistolam ad Colossenses hom.* 12, 6, PG 62, 386, tłum. J. Krykowski, s. 51: „Co czynisz, człowieku? Ty nie wiesz, co czynisz. Bierzesz żonę dla umiarkowania i dla zrodzenia dzieci. Po cóż więc nierządnicę? Mówi ktoś: aby była większa radość. Lecz czy nie jest to znakiem głupoty? Znieważasz pannę młodą, znieważasz zaproszone osoby. Albowiem jest to zniewaga, jeśli radują się z tych rzeczy. Jeżeli widzenie nieprzyzwoitych nierządnic wzbudza poczucie wzniosłości, to dlaczego nie sprowadzisz panny młodej, aby i ona je widziała? Jest rzeczą całkowicie nieodpowiednią i wstydliwą sprowadzać do domu zniewieściałych mężczyzn oraz tancerzy i całą tę szatańską pompę. «Wspomnijcie moje więzy» – mówi. Więzami są zaślubiny, więzami ustanowionymi przez Boga: rozwiążność i rozpasanie są ich nierządnicą. Jest dopuszczalne rozweselenie zaślubin za pomocą innych rzeczy, na przykład zastawionych stołów oraz strojów. Ja oczywiście tego nie usuwam, aby nic wydawało się, że jestem zbyt surowy; nie usuwam tego, chociaż Rebecce wystarczył zwykły strój. Jest dopuszczalne radowanie się ze strojów, z obecności godnych szacunku mężczyzn i godnych szacunku kobiet. Dlaczego więc wprowadzasz te przewrotne radości, dlaczego te monstra? Powiedz mi, co od nich słyszysz? Czy wstydzisz się, gdy to mówią? Ty się wstydzisz, lecz zmuszasz ich, aby to czynili. Jeśli jest to rzeczą dobrą, to dlaczego nie czynisz tego także ty? Jeżeli zaś jest to

Chryzostom uważał, że również taniec jest tożsamy z obrzędami pogańskimi, natomiast chrześcijan powinien cechować umiar, porządek i skromność⁴⁰. Taniec był także przedmiotem dyskusji uczestników wspomnianego już synodu w Laodycei, na którym to stwierdzono:

„Chrześcijanie, którzy uczestniczą w przyjęciach weselnych, nie powinni skakać ani tańczyć, lecz z powagą spożyć obiad lub inny posiłek, tak jak to przystoi chrześcijanom”⁴¹.

Chryzostom nie pochwalał też wystawności w urządzanych ceremoniach, gdyż wiązało się to dość okazałymi wydatkami, którymi zresztą rodzice niekiedy się przechwalali⁴². Dla Złotoustego takie zwyczajowe praktyki weselne były niedopuszczalne i bardzo niebezpieczne, gdyż panna młoda oglądając i uczestnicząc w takich ekscesach mogłaby wzniecić w sobie nie tylko chęć obserwowania niegodnych postępów, ale i wcielania ich w swoje własne życie. Miał on na uwadze przede wszystkim moralność młodej żony, która dotąd pilnie strzeżona przez rodziców, z dala od gorszących scen, poprzez słuchanie wyuzdanych piosenek i prowokacyjnych tańców mogła zostać zgorzozna i wprawiona w zakłopotanie. Chryzostom pyta więc wielokrotnie męża, dlaczego ten pozwala, by w takie święto panna młoda wysłuchiwała obelżywych pieśni i wierszy o lubieżnej treści, skazując ją tym samym na zepsucie.

Podsumowując ten jakże barwny i dość osobliwy opis ceremonii zawarcia małżeństwa nie sposób nie zwrócić uwagi na powtarzające się apele Złotoustego do mieszkańców Antiochii, by ci zaprzestali tak wystawnego i sztucznego zachowania, w którym nastrój i teatralna oprawa uroczystości była niebezpiecznie zbliżona do wyuzdanych bachanaliów. Kaznodzieja apelował także do rodziców i młodego małżonka, aby przez organizację takich imprez, przepełnionych kontrowersyjnymi moralnie obyczajami, mieli na uwadze czystość dopiero co poślubionej kobiety. Żaden z argumentów wysu-

nikzemne, to dlaczego zmuszasz do tego innych?”; zob. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan*, s. 264-275.

⁴⁰ Por. *In Epistolam ad Colossenses hom.* 12, 4, PG 62, 386B: „Czy gdy panna młoda tańczy, nie wstyd jej przed koleżanką? Trzeba, aby była godniejsza i poważniejsza niż tamta: wyszła bowiem od ręki, a nie z palestry. Dlatego bowiem w ogóle nie należy, aby dziewica pokazywała się na weselu [...]. Jeżeli więc – powie ktoś – nie tańczą ani panny, ani te, które wyszły za mąż, to kto będzie tańczył? Są tańce w misteriach Greków, w naszych zaś cisza i dostojna powaga, przyzwoitość i skromność. Dokonuje się bowiem wielkie misterium: precz z nierządnicami, precz z profanami”.

⁴¹ *Concilium Laodicensem* can. 53, ed. P.P. Joannou, s. 151.

⁴² Por. *In Genesim hom.* 65, 1, PG 54, 482, tłum. S. Longosz, *Widowiska teatralne* zagrożeniem, s. 186: „Widziałeś, z jakim dostojnictwem odprawiano kiedyś wesele (Rdz 29, 20-23). Posłuchajcie wy, którzy podziwiacie diabelski przepych i zaraz na początku bezcześcicie godność małżeństwa. Czy były wtedy aulosy? Czy były wtedy cymbały? Czy były wtedy diabelskie tańce? Powiedz mi, dlaczego zaraz na początku wprowadzasz do swego domu tak wielkie błoto i wzywasz aktorów ze sceny i orchestry, aby z wielkimi wydatkami bezcześcić czystość oblubienicy i bezwstydniejszym czynić oblubieńca?”.

wanych przez Antiocheńczyka nie przemawiał jednak do ówczesnej ludności. Być może osoby, którym przyszło słuchać mów Chryzostoma, uważały, że jeśli cała ceremonia nie będzie przygotowana w huczny sposób, to dopiero co zawarte małżeństwo będzie nieważne⁴³. Wystawne i huczne uczyty od wieków były integralnym elementem związanym z uroczystością zawarcia małżeństwa. Kościół nie był w stanie złamać pradawnych konwencji. Na wprowadzenie własnych ceremonii było jeszcze za wcześnie.

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE EN RÉCIT DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME

(Résumé)

Dans cet article à partir des documents de Jean Chrysostome, on expose des étapes particuliers qui conviennent avec la cérémonie du mariage. En analysant des divertissements décrits par Jean Chrysostome, on peut classer cette solennité en quelques étapes: 1. Le premier d'eux se commençaient le matin. Alors, à la maison de la jeune mariée la fiancée était rendue à son future mari. Cette tradition s'appellait *exdosis*; 2. Ensuite, c'était le repas de noce très fastueux qui se passait; 3. Le soir, le convoi de noce se réunissait et il guidait le jeune couple à la maison du nouveau marié. La fête pompeuse se finissait à la maison du mari, décorée des guirlandes. Le mari prenait sa femme et il la menait à son lit. De ce moment-là, les jeunes mariés se commençaient leur vie commune et ils devaient oublier tous leurs patenaires précédents.

⁴³ Por. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan*, s. 272.

ANEKS



Il. 1. Fragment rzymskiego sarkofagu z 2. poł. II wieku ze sceną *dextrarum coniunctio* (między narzeczonymi postać Concordii). Mantua, Palazzo Ducale. Zdjęcie ze zbiorów: Alinari/Art Resource, New York (www.escholarship.org)



Il. 2. Rewers solida Teodozjusza II przedstawiający scenę *dextrarum coniunctio* (Walentynian III i Licynia Eudoksja w strojach ślubnych. Pośrodku ojciec panny młodej – Teodozjusz II). Zdjęcie ze zbiorów: http://en.wikipedia.org/wiki/Theodosius_II.

Jan ILUK
(Gdańsk, UG)

APISTIA NIE ROZRYWA MAŁŻEŃSTWA **Jan Chryzostom o małżonku (-nce)** **spoza chrześcijańskiej politei**

Jan Chryzostom poza kilkoma traktatami o życiu kobiet w stanie poza-mażeńskim i krótkimi mowami o godności chrześcijańskiej kobiety, nie wdał się w dłuższe dyskursy o małżeństwie. Jeśli już dotykał spraw rodziny, to w wypowiedziach o sposobie wychowania dzieci¹. Stąd też przyjmijmy, że głębszych rozważań na temat stanu małżeńskiego na miarę przemyśleń studium o stanie duchownym, nie znajdziemy w jego przebogatej spuściźnie oratorsko-literackiej. Jednak w swoich homiliach i traktatach kilkanaście razy sięga po motyw *niewierzącego (-ej) współmałżonka (-nki)*². Poznawszy te przypadki można nabrać przekonania, że również i one, na podobieństwo chociażby objaśnień zasad chrześcijańskiej „agape”³, miały za cel nie tyle ugodę

¹ Jana Chryzostoma i innych Ojców Kościoła wizję chrześcijańskiej rodziny omówiono w pracach zebranych w VoxP 5 (1985) z. 8-9, tam też (s. 443-507) literatura powszechna zestawiona przez S. Longosza; zob. ponadto: S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, RTK 28 (1981) 149-168; J. Iluk, *Chrześcijańskie małżeństwo i rodzina w rzymskiej starożytności*, w: *Małżeństwo w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, red. W. Pałubicki – J. Iluk, Gdańsk 1995, 151-331.

² „Apistos” (ἄπιστος) – niewierzący, niedowiarek – stał się w epoce rzymskiego prawa poklasy-cznego jednym z wyznaczników prawości związku małżeńskiego. W środowisku chrześcijańskim eufemizm „apistos” nie odnosił się do wybranego środowiska. Jeżeli pojawiał się w wypowiedzi osoby z kręgu nicejskiego Kościoła, wówczas mógł wskazywać na heretyka, apostatę, schiz-matyka, Hellena – wyznawcę kultu hellenistycznego, poganina lub Żyda. W ustawach cesarskich (XVI Księga Kodeksu Teodozjusza), kanonach synodalnych i w nauczaniu Ojców Kościoła, kręgi niewierzących nachodzą na siebie, ale żadną miarą nie można ich objąć jednym określeniem – poganie. W pismach autorów chrześcijańskich doby antycznej „niewierzący” stał się synonimem nie-chrześcijanina. Jan Chryzostom w swoich wypowiedziach na temat niewierzących, jeśli nie było merytorycznej potrzeby, aby użyć nazwy własnej dla religii, kultu lub sekty, używał trzech wyróżników: poganin, Hellen lub Żyd.

³ Por. J. Iluk, *Jan Chryzostom objaśnia Hymn o miłości (In I epistolam ad Corinthios hom. 33-34)*, w: *Księga Jubileuszowa Księdza Profesora Stanisława Longosza* = VoxP 28 (2008) t. 52/1, 291-315; tenże, *Miłość (agape) w nauczaniu Jana Chryzostoma (Późnoantyczna pragmatyka chrześcijańskiego życia)*, w: *Miłość w czasach dawnych*, red. B. Możejko – A. Paner, Gdańsk 2009, 17-40.

rodzinną, co jedność rodzin żyjących we wspólnocie. Oczywiście, cel drugi jest w dużej mierze pochodną osiągnięcia celu pierwszego – *familia seminarium rei publicae est*⁴. Dla Chryzostoma była to przede wszystkim dobra okazja, aby problem obecności niewierzącego w chrześcijańskiej rodzinie rozwiązać, kierując się dobrem politei. Jak tę okazję Jan Chryzostom wykorzystał, o tym kilka uwag chciałbym zamieścić w tym tekście.

O współmałżonku (-nce) spoza kręgu chrześcijańskiego, Jan Chryzostom najszerszej wypowiedział się, kiedy komentując I List do Koryntian, doszedł w XIX homilii do siódmego rozdziału tego Listu i rozpoczął objaśnianie *privilegium Paulinum*. Przedstawione tam przyzwolenia i zakazy, co do okoliczności rozerwania związku małżeńskiego, a także przejście przez św. Pawła funkcji ustawodawcy („Ja mówię, nie Pan”), zawsze zmuszają do bardziej uważnego śledzenia słów apostołskiego przesłania do Koryntian. Trzeba przyznać, że ten passus Listu w poważnym stopniu pogłębia chrześcijańską *tajemnicę* współżycia kobiety i mężczyzny, współżycia zwanego *matrimonium*. Choćby tylko przy tej okazji, warto przypomnieć późniejsze stwierdzenie Augustyna, jakie wyraził w swym traktacie *Cudzołożne małżeństwa*, przy okazji rozmowy o małżeństwach mieszanych:

„Po dokładnym omówieniu tych spraw, według moich możliwości, wiem dobrze, że zagadnienie dotyczące małżeństw jest bardzo niejasne i zawikłane. I nie mam odwagi twierdzić, że wyjaśniłem dotąd wszystkie jego niejasności, albo w tym dziele, albo w innym, albo że już mogę wyjaśniać, gdybym był przynaglony”⁵.

Jak ową niejasność w kwestii współżycia z niewierzącym pojmował antiocheński kapłan i jakie proponował jej rozwiązanie na przełomie 390/391 roku? Przypomnę dialog, jaki wtedy z potrzeby objaśnienia tekstu 1Kor 7, 12-13⁶ Chryzostom wprowadził do XIX homilii komentarza:

„Podobnie do dyskusji o oddaleniu cudzołożników, kiedy to [apostoł] swoje rozporządzenie uczynił lżejszym wprowadzając uzupełnienie: «Nie chodzi

⁴ Por. Cicero, *De officiis* I 17.

⁵ *De coniugiis adulterinis* I 25, 32, PL 40, 459, tłum. M. Damian, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, 256-257. Rozterki Augustyna co do korzystania z *ex privilegio Paulino*, aby rozwieść się z niechrześcijaninem (-ką), po części wynikały z tego, że dla niego brak wiary (*infidelitas*) zasługiwał na miano „duchowego cudzołóstwa”. Wychodząc z takiej oceny bycia niewierzącym (niechrześcijaninem) Augustyn oświadcza (*De coniugiis adulterinis* I 18, 20: „Jeżeli tylko jedno z małżonków uwierzyło... nie powinno być zakazu opuszczenia niewierzącego. Zakazu nie powinno być dlatego, ponieważ sprawiedliwość zezwala odejść od popełniającego cudzołóstwo, a cudzołóstwo popełnione przez niewierzącego człowieka w sercu jest większe i jego czyste współżycie z żoną nie może być nazwane prawdziwym, ponieważ: «Wszystko co nie jest z wiary, jest grzechem» (Rz 14, 23)”).

⁶ Por. 1Kor 7, 12-13: „Pozostałym zaś mówię ja, nie Pan: Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie oddala! Podobnie jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce razem z nią mieszkać, niech się z nim nie rozstaje!”.

o rozpustników tego świata» (1Kor 5, 10), również tutaj **troszczy się o to, aby jego nakaz był możliwy do spełnienia**. Oświadczą więc: nie powinno dojść do rozwodu, jeżeli żona posiada niewierzącego męża, lub mąż posiada żonę niewierzącą. – Co ty mówisz? Niewierzący powinien pozostać z żoną, a cudzołożnik nie powinien? Czyż cudzołośćwo nie jest czymś błahym w porównaniu z brakiem wiary (ἔλαττον ἢ πορνεία τῆς ἀπιστίας)? Owszem, cudzołośćwo jest mniej istotne, ale **Bóg przede wszystkim troszczy się o twoje dobro**. Dał temu świadectwo ustalając zasadę składania ofiary: «zostaw swój dar i pojednaj się z bratem swoim» (Mt 5, 24), a także wtedy gdy zaniechawszy ukarania dłużnika tysiąca talentów, ukarał tego, który zażądał 100 denarów od równego sobie poddanego. Powodowany troską o kobietę, która mogłaby się obawiać, że we współżyciu [z niechrześcijaninem] zostanie nieczystą, [Apostoł] uspokajająco dodaje: «Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki żonie, podobnie jak dzięki mężowi uświęca się niewierząca żona» (1Kor 7, 14). – No dobrze, skoro jednak współżycie z cudzołożnicą staje się z nią jednym ciałem, to czy nie jest także jednym ciałem współżycie z bałwochwalcą? To prawda, **ona i on jest jednym ciałem, ale ona nie staje się nieczystą**. Czystość żony przewycięża nieczystość męża, podobnie jak czystość wierzącego męża pokonuje nieczystość niewierzącej żony. – Dlaczego w tym przypadku nieczystość zostaje przewyciężona i przyzwala się na współżycie, a w przypadku cudzołośćwa żony, mężowi nie zabrania się jej oddalenia? Dlatego, że tutaj pojawia się **nadzieja na pozyskanie przez małżeństwo brakującej części**. Natomiast [cudzołośćwo] rozrywa małżeństwo i unicestwia obie strony. Tutaj tylko jedna strona jest winna; bałwochwalca jest nieczystym, ale żona nie jest nieczystą. Gdyby wspólnie z nim oddawałaby się bezbożności, byłaby nieczystą. Tym czasem żonę z mężem łączy małżeństwo i współżycie, a nie nieczyste zajęcia bałwochwalcy. Tutaj pojawia się więc **nadzieja, że własna żona zmieni niewierzącego męża**. Niemożliwe jest to tam [gdzie cudzołośćwo]. Czy żona, która pozbawiła męża godności, usługując innemu i łamiąc prawa małżeńskie, może zdradzonego uważać za swojego męża? **Po cudzołośćwie mąż już nie jest mężem**. Natomiast żona uprawiająca bałwochwalstwo nie narusza praw męża. Poza tym z niewierzącym żyje na jego życzenie, co zaznaczył [Apostoł] oświadczając: «a ten chce razem z nią mieszkać». Powiedz mi więc, czy jest jakieś zło w tym, że małżonkowie pozostaną w związku, który daje nadzieje na nawrócenie niewiernego i zapewnia bogobojność a także oddala niepotrzebne kłótnie? **Powyższe uwagi [Apostoł] odnosi do zawartych małżeństw, a nie do planowanych związków małżeńskich**. Nie powiedział: «Jeżeli ktoś zamierza zawrzeć małżeństwo z niewierzącym», ale: «jeśli ktoś ma niewierną». To znaczy, jeżeli po ożenku lub zamążpójściu, jedna ze stron przyjmie prawdziwą wiarę, a druga

⁷ To znaczy: Czy cudzołośćwo nie jest zbyt małym przewinieniem, aby z jego powodu doprowadzać małżeństwo do rozwodu?

strona pozostanie w niedowiarstwie (τῆ ἀπιστία), wówczas **małżeństwo nie ulega rozwiązaniu**. «Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie». Oto zysk (περιουσία) jaki daje twoja czystość. – Jak to, Hellen ma być świętym? Nie, Apostoł nie powiedział: «jest świętym», ale «uświęca się dzięki żonie». Nie stwierdził, że [Hellen] jest także świętym, ale chciał uspokoić kobietę, a w mężu rozbudzić pragnienie poznania prawdy. Nieczystość nie objawia się w jedności ciał, ale w samowoli i w zachciankach. Oto dowód: jeżeli, będąc nieczystą, urodzisz dziecko, które nie tylko od ciebie pochodzi, to czy ono jest nieczyste w całości, czy tylko w połowie? Oczywiście, nie jest nieczyste. «W przeciwnym wypadku», mówi Apostoł, «dzieci wasze byłyby nieczyste; a przecież teraz są świętymi» (1Kor 7, 14), to znaczy nie są nieczystymi. Nazywa je świętymi, aby tym mocnym stwierdzeniem odpedzić obawy małżonków⁸.

Ta i kilkanaście innych wypowiedzi Chryzostoma, jakie odnalazłem w jego pismach, pozwalają sądzić, że jego ocena wartości związku wierzącej (-ego) z niewierzącym (-ąca) podyktowana jest realizmem epoki, a nie wyłącznie dogmatem. Nie chcę przez to powiedzieć, że jest wyższą od tej, jaką dają inni Ojcowie Kościoła, zwłaszcza – co ma swoją wymowę – Ojcowie z zachodniej części państwa rzymskiego, ale ma czytelne odniesienie do społecznego usytuowania Kościoła we wschodnich prowincjach państwa rzymskiego. W tym względzie jego poglądy odbiegają od surowych kanonów nauczania św. Bazylego z Kapadocji⁹. Przypomnę ocenę jego poglądów, jaką sformułował E. Przekop: „Św. Bazyli nie odróżnia w swojej nauce o małżeństwach mieszanych przeszkód różności religii i odmiennego wyznania i obie stawia na tym samym poziomie. Nadto wszystkie przeszkody małżeńskie, jakie wylicza w swoim katalogu, św. Doktor uważa za rozrywające i nazywa je specjalnym terminem «fornicationes»¹⁰. W Antiochii, tak surowa kwalifikacja tych związków, wzbudziłaby u wierzących i niewierzących co najmniej zdziwienie. Antiochia, w której Chryzostomowi przyszło rozpocząć służbę kapłańską (386 r.), aż kipiała bujnym życiem najprzeróżniejszych wspólnot religijnych. Przedstawiciele tych wspólnot są adresatami kilku serii homilii Chryzostoma¹¹, lub pod mianem judaizantów, Hellenów i pogan, pojawiają się chyba w każdym kazaniu. Wszyscy oni byli najbliższymi sąsiadami antiocheńskich chrześcijan, więc kontakty z nimi dostarczały kapłanom, filozofom, pisarzom, a także i miejskim służbom, niejednej okazji do wypowiedzi i interwencji. Bywało gorąco, czego dowodem jest fakt, że w 2. poł. IV wieku często

⁸ *In Epistolam I ad Corinthios hom.* 19, 2-3, PG 61, 154-155.

⁹ Por. Basilius, *Epistola* 199 (ad Amphiloichium) can. 41, PG 32, 729.

¹⁰ E. Przekop, *Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim*, PK 14 (1971) z. 3-4, 43.

¹¹ Por. *Adversus Judaeos orationes* 1-8, PG 48, 843-942; *Contra Judaeos et gentiles*, PG 48, 813-838, wszystkie tłum. J. Iluk, ŻMT 41, Kraków 2007; *Contra Anomoeos*, PG 48, 795-802.

miały tutaj miejsce wydarzenia zwane przez historyków „niepokojami na tle religijnym”¹².

Zawołanie „tworzymy jedno ciało”, rozlegało się więc nierzadko wśród wielowyznaniowego społeczeństwa późnoantycznej Antiochii. Jan Chryzostom, zostając prezbiterem antiocheńskiego Kościoła, za jedno z głównych zadań swojej służby przyjął umacnianie jedności chrześcijańskiej politei. W mieście, liczącym wówczas ok 400 tysięcy mieszkańców, nie było to błahe zadanie. Jak sam szacował, chrześcijan, „którzy się tu gromadzą dochodzi do stu tysięcy”¹³, co według niego „stanowi większą część naszego miasta”¹⁴. Można być pewnym, że nie byli to wyłącznie ortodoksyjni „nicejczycy”. Jednak na odbycie triumfu było jeszcze za wcześnie. Redagując w 394 r. komentarz do I Listu św. Pawła do Tymoteusza, w gorzkich słowach opisał bliskie mu środowisko antiocheńskich chrześcijan:

„Nikt by nie pozostał Hellenem, gdybyśmy byli w pełni chrześcijanami. Nie znalazłby się ani jeden szaleniec, który nie przyjąłby prawdziwej wiary, gdybyśmy przestrzegali przykazań Chrystusa, z pokorą znosili obrazę i gwałty, błogosławieństwem odpowiadali na nagany, a cierpiąc niedostatek rozdawali swoje majątkości. O, gdyby w ten sposób wszyscy postępowali! Dam wam przykład. Paweł był sam, a iluż ludzi przyciągnął? Ileż światów (οἰκουμέναις) nawrócilibyśmy, gdyby wszyscy byli podobni do Pawła! Obecnie, choć chrześcijan jest więcej aniżeli pogan, to niewielu do nas się dołącza. Jeden nauczyciel może uczyć i stu uczniów, a przecież mamy nauczycieli więcej niż uczniów. No cóż, uczniowie przyglądają się cnotom nauczycieli. I co widzą? To, że zabiegamy i pożądamy tego samego co oni, to znaczy, że także pragniemy chwały i władzy. Niby dlaczego więc poganie mieliby z szacunkiem odnosić się do chrześcijaństwa? Widzą zdeprawowane życie i dusze przyziemne; widzą, że w podobnym stopniu, a może i bardziej niż

¹² Por. J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt*, Berlin 2004, 121-190 (Antiochia). Tło i przebieg religijnych konfliktów znajdziemy także w pracy, która w tym roku ukazuje się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego: P. Filipczak, *Rozruchy i niepokoje w miastach bizantyjskich w IV wieku n.e.*, Łódź 2009.

¹³ *In Matthaeum hom.* 80, 4, PG 58, 729; homilie komentujące Ewangelię św. Mateusza datowane są na 390 rok. Jak w wielu innych przypadkach przywołana liczba jest liczbą symboliczną (okrągłe sto tysięcy), chociaż można sądzić, że taki szacunek populacji chrześcijan w antiocheńskiej politei był przynajmniej akceptowanym przez jego słuchaczy. O symbolicznej wartości tego szacunku świadczy ponowne jego przywołanie, ale już w odniesieniu do Konstantynopola. Oto w późniejszej o 10 lat homilii na Dzieje Apostolskie (*In Acta apostolorum hom.* 11, 3, PG 60, 97) wołał: „Powiedzcie, proszę, ilu mieszkańców teraz liczy nasze miasto? Ilu w nim jest chrześcijan? Sądzicie, że 100 000, a pozostali to Hellenowie i Żydzi? Ile więc dziesiątek tysięcy sztuk złota zebranoby [gdyby każdy sprzedał swój majątek]? A jak wielu jest biedaków? Nie sądzę, aby było więcej niż 50 000. Ile mogłoby kosztować ich codzienne wyżywienie? Wspólne utrzymanie i wspólny stół zapewne nie wymagały wielkich nakładów”.

¹⁴ *Ad populum Antiochenum hom.* 3, 1, PG 49, 47.

oni, jesteśmy żądni pieniędzy; widzą jak drżymy przed śmiercią, jak na równi z nimi boimy się nędzy, narzekamy na cierpienia, kochamy władzę i siłę, a powodowani żądzą bogacenia się wyczekujemy dobrej okazji. Niby z jakiego więc powodu mieliby stać się wierzącymi? Z powodu cudów, których śladów nigdzie nie widać? Będziemy musieli odpowiedzieć za to, nie tylko spowiadając się z grzechów, ale i odpowiadając za zgubę innych. Opamiętajmy się! Bądźmy czujni! Dajmy tutaj, na ziemi, przykłady życia na wzór niebiańskiej politei! Mówiąc: «Nasza ojczyzna (πολίτευμα) jest w niebie» (Flp 3, 20), staśmy do walki»¹⁵.

W wielokulturowym mieście, jakim była Antiochia nad Orontesem, w którym z autochtonami sąsiedowali przybysze z Europy, Afryki i Azji, małżeństwo mieszane nie mogło budzić zdziwienia. W rozumieniu klasycznego prawa rzymskiego, przeszkodą (*impedimentum*) na drodze do zawarcia małżeństwa mogła być bliskość pokrewieństwa (*respectus parentalae*) i pewne względy natury społecznej¹⁶, co oznacza, że przed epoką prawa justyniańskiego (poklasycznego), potępienie takich związków byłoby bezprawne¹⁷. W granicach chrześcijańskiej politei obraz ten zmienia się z początkiem IV wieku.

¹⁵ *In Epistolam I ad Timotheum hom.* 10, 3, PG 62, 551-552.

¹⁶ Pomiędzy senatorem i wyzwolennicą lub artystką; urzędnikiem cesarskim pełniącym funkcje w prowincji a kobietą urodzoną w tej prowincji; pomiędzy opiekunem i mu poddaną (*tutor et pupilla*); ze skazanym (- ną) za popełnione przestępstwo; z powodu służby wojskowej (*matrimonium militis*). Dopiero w „prawie justyniańskim” pojawia się *impedimentum* z tytułu poprzedniego ślubu (*binae nuptiae*) i wyznania religijnego (*disparitas cultus*).

¹⁷ Jak Chryzostom odnosił się do norm prawa cywilnego, dobry przykład znajdujemy we fragmencie homilii na słowa 1 Kor 7, 2, por. *In illud*: „*Propter fornicationes unusquisque uxorem habeat*” 4, PG 51, 214: „Nie opowiadaj teraz o zewnętrznych prawach (ἔξωθεν νόμου), które wloką cudzołóżne kobiety do sądów i stawiają je pod oskarżeniem, a ożenionego mężczyznę, oddającego się rozpuście z niewolnicami, pozostawiają bez oskarżenia. Przeczytam tobie prawo boskie (θεοῦ νόμον), które w jednaki sposób gani kobietę i mężczyznę, a taki czyn nazywa cudzołóstwem (μοιχείαν). Apostoł powiedział: «Niech każda żona ma swego męża», dodał: «mąż niech żonie powinna wdzięczność (εὐνοῦσθαι) oddaje». Cóż chciał wyrazić tymi słowami? Czyżby to, aby mąż oszczędzał jej pieniądze dochody, aby zachował w całości posag, aby stroił ją w drogę suknie? A może ma na myśli wystawne uczy, olśniewające podróże, lub powiększanie zastępów sług? Czyżby to wszystko razem wzięte miało być oznaką miłości? Powiedz, w jakiej postaci oczekujesz odwzajemnienia się (εὐνοῦσθαι)? Nie, oświadcza Apostoł, nic podobnego nie mam na myśli. Mowie o cnotliwym zachowaniu i czystości. Ciało męża nie należy już do niego, ale do żony. Niech więc zachowa w całości własność przynależną żonie. Niech tej własności nie umniejsza, ani nie uszkadza. Niewolnik pozostanie wiernym, jeżeli niczego nie straci z dóbr otrzymanych od swego pana”. Ojcowie Kościoła przy okazji objaśniania chrześcijańskiej pragmatyki współżycia małżeńskiego starali się podkreślać, że w tej materii życia rodzinnego istnieje dysonans pomiędzy normami prawa cywilnego i pragmatyką chrześcijańską. Widząc liberalizm norm prawa cywilnego, ustawiali te normy na dalszym planie. Oto dwa małe przykłady: Origenes, *Contra Celsum* V 37, Sch 147, 110-112, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciwko Celsusowi*, Warszawa 1986, 270: „Istnieją dwa rodzaje praw: prawo natury, którego twórcą jest Bóg i spisane prawo państwowe. Dobrze, gdy prawo spisane nie sprzeciwia się prawu Bożemu i nie niepokoi obywateli pozorem dziwnych przepisów; gdy jednak prawo natury, to znaczy prawo

Wprawdzie nauczanie Ojców Kościoła idzie w kierunku powstrzymywania wiernych przed zawieraniem małżeństw z niechrześcijanami¹⁸, to normy kanonów soborowych i synodalnych coraz mniej pozostawiają niedomówień: ożenek z niewierzącym nie jest dozwolony i Kościół ogłaszał jednoznaczny jego zakaz (*interdictum*). Oto najważniejsze z kanonicznych zakazów¹⁹ zawierania małżeństw mieszanych, jakie uchwalono do, i w czasie kapłańskiej służby Jana Chryzostoma:

Synod w Elwirze (Hiszpania, ok. 300 r.):

Kan. 15: „Nie wolno wydawać dziewic chrześcijańskich za pogan [tylko dlatego], aby w kwiecie wieku nie popadły w duchowe cudzołóstwo”²⁰.

Kan. 16: „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”²¹.

Kan. 17: „Tym, którzy wydaliby córki za kapłanów pogańskich, nawet na koniec [życia] nie należy udzielać komunii”²².

Kan. 44: „Była nierządnicą, jeżeli później wyjdzie za mąż, a następnie przystąpi do wiary, niech będzie przyjęta bez zwłoki”²³.

Synod w Arles (Galia, 314 r.):

Kan. 11: „W sprawie dziewcząt chrześcijańskich, które wychodzą za pogan, postanowiono, że na jakiś czas mają być odsunięte od komunii [Kościół]”²⁴.

Boże, nakazuje coś innego niż prawo spisane, zastanów się, czy rozsądek nie poleca porzucić prawa spisanego i wzgardziwszy wolą ludzkich prawodawców powierzyć się Bogu-Prawodawcy i układać życie według Jego nauki”; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 37, 8, SCh 318, 286: „Pierwszy związek jest wedle prawa, drugi za pozwoleniem, trzeci już narusza prawo, a dalej wpada się w obyczaje zwierzęce. [...] Prawo państwowe pozwala na oddalenie żony z jakiegokolwiek przyczyny, podczas gdy prawo Boże zezwala jedynie na takie postępowanie gdy zachodzi przypadek cudzołóstwa; przyzwalając na to usuwa się cudzołożnicę, aby nie wprowadzała bękartów do groma spadkobierców”. Podobną ocenę prawa cywilnego daje w *Epistola* 144, PG 37, 248: „Rozwód jest sprzeczny z naszymi prawami, choćby rzymskie inaczej rozstrzygało”.

¹⁸ W polskiej literaturze mamy na ten temat wyczerpujące studium ks. E. Przekopa: *Przeszkoda różności religii w kościele bizantyjskim*, PK 14 (1971) z. 3-4, 33-67, spec. 48-62 (Przeszkoda różności religii w prawie kanonicznym).

¹⁹ Podają za: *Synodi et collectiones legum* (= SCL), t. 1: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006 (= ŻMT 37).

²⁰ Tamże, s. 52.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 56.

²⁴ Tamże, s. 72.

Sobór w Nicei (325 r.):

Zapisane u Mansiego kanony: 53, 67 i 68, które zakazują małżeństw mieszanych, uznano za apokryfy²⁵.

Synod w Laodycei (Frygia, pomiędzy 347-381 r.):

Kan. 10: „Nie powinni (*non oportere*) ci, którzy są osobami duchownymi, zezwalać swoim dzieciom na małżeństwa z heretykami”²⁶.

Kan. 31: „Nie należy zawierać związków małżeńskich z żadnymi heretykami, ani oddawać im w małżeństwo swoich synów i córki, ale raczej przyjmować, jeśli przyrzekną, że zostaną chrześcijanami”²⁷.

Synod w Hipponie (Afryka, 393 r.):

Kan. 12: „Dzieci osób duchownych (*fili episcoporum vel quorumlibet clericos*) nie mogą zawierać małżeństw z poganami, heretykami i schizmatykami (*cum gentilibus vel haereticis et schismaticis*)”²⁸.

Przytoczone kanony mają wedle większości komentatorów walor zrywający małżeństwo²⁹. Nie jest to jednak powszechnie przyjmowana wykładnia prawa kanonicznego z IV wieku, gdyż przeważa pogląd, wspierany nauczaniem łacińskich Ojców Kościoła, że ocena związków mieszanych zawierała jedynie stwierdzenie o ich „niestosowności”. Wyraźnym jest także ostrzejsze wypowiedzianie się Ojców Soborowych, niż Ojców Kościoła, chociaż zwrot kategoriyczny „non licere” w odniesieniu do takich małżeństw, pojawi się dopiero w 72 kanonie synodu w Trullo (691 r.)³⁰. Natomiast bardzo wcześnie w chrześcijańskiej politei za niedopuszczalne małżeństwo uznano ożenek z Żydami. W tej ostatniej kwestii istotną jest paralelność orzeczeń prawa cywilnego i prawa kanonicznego³¹.

²⁵ Rangę postanowień soboru powszechnego regulacje małżeństw z nie-chrześcijanami uzyskają dopiero w Chalcedonie (451 r.), por. can. 14, Mansi VII 388, tłum. E. Przekop, s. 53. „Ponieważ w niektórych prowincjach pozwala się lektorom i kantorom pojmować żony, Święty Synod postanowił, że żadnemu z nich nie godzi się brać żony z obcej sekty. Ci zaś, którzy w takim związku zrodzili już potomstwo i jeśli już ochrzczili swoje dzieci u heretyków, wypada aby oddali je wspólnocie Kościoła katolickiego; nie ochrzczone natomiast dotąd nie mogą otrzymywać chrztu z rąk heretyków. Zaręczona podobnie nie powinna łączyć się z heretykiem, Żydem lub poganinem, chyba że zobowiązuje się doprowadzić osobę prawnie zaręczoną do prawdziwej wiary. Jeśliby zaś ktoś odważył się przekroczyć postanowienie Świętego Synodu, ściągnie na siebie karę kanoniczną”.

²⁶ *Concilium Laodicenum* can. 10, Hefele-Leclercq I 2, 1002.

²⁷ Tamże can. 31, Hefele-Leclercq I 2, 1016.

²⁸ *Concilium Hipponensem* can. 12, CCL 149, 37.

²⁹ Por. Przekop, *Przeszkoda różności religii*, s. 53-54, przyp. 94-97.

³⁰ Por. *Concilium Trullense* can. 72, Mansi XI 975: „Non licere virum orthodoxum cum muliere haeretica coniugi neque vero orthodoxam cum viro haeretico copulari”.

³¹ Najwcześniejszą była decyzja cesarza Konstancjusza z 339 r., którą objęto wybrany kraj

Poznawszy Chryzostomowe objaśnienia 1Kor 7, 12-16 nabieram przekonania, że Antiocheńczyk nie rekomenduje swoim słuchaczom korzystania z *privilegium Paulinum*, w chwili decydowania o losie partnera (-rki). Przy czym konieczne jest jedno zastrzeżenie, które w pewnym stopniu ogranicza liberalizm Chryzostoma: komentując I List do Koryntian, jasno zaznaczył:

„Powyższe uwagi [Apostoł] odnosi do zawartych małżeństw, a nie do planowanych związków małżeńskich. Nie powiedział: «Jeżeli ktoś zamierza zawrzeć małżeństwo z niewierzącym», ale: «jeśli ktoś ma niewierną», to znaczy, jeżeli po ożenku lub zamążpójściu, jedna ze stron przyjmie prawdziwą wiarę, a druga strona pozostanie w niedowiarstwie (ἀπιστία), wówczas **małżeństwo nie ulega rozwiązaniu**”³².

Łącząc w całość, powyższe zastrzeżenie (nie usuwaj niewierzącej osoby z „małżeństwa mieszanego”) i zakaz poślubiania osoby niewierzącej, należy przyjąć, że Chryzostom apostolskie zalecenie: „niech pozostanie w związku”, odnosi tylko do małżeństw, które niegdyś **zawarto w rycie pogańskim**. Po jakimś czasie, za sprawą przyjęcia chrześcijaństwa przez jedną ze stron, związek stawał się tzw. „małżeństwem mieszanym”. W interesie Kościoła było, aby przetrwały związki, które znalazły się w połowie drogi do wspólnoty chrześcijańskich rodzin; w połowie, jako że na razie uwierzył tylko jeden ze współmałżonków. Pożycie małżeńskie partnerów nierównych sobie pod względem religijnym, dawało wielką, a przy tym realną okazję nawrócenia niewierzącego na prawdziwą wiarę. Nie wolno więc, pisał Chryzostom, w chwilach małżeńskiego kryzysu zasłaniać się apostolskim przyzwoleniem na rozwód. Objęcie niewierzącego ochroną, wynikającą z chrześcijańskiej zasady nienaruszalności związku małżeńskiego, jest przejawem głębokiego humanitary-

kobiet, por. CTh IX 7, 5: „Kobiety, zatrudnione dawniej w cesarskich warsztatach tkackich, a które zostały wciągnięte w haniebne związki z Żydami, niech powrócą do swojej pracy w tychże warsztatach. Należy nadmienić, że w przyszłości Żydom nie wolno wiązać się z chrześcijankami; jeśli to uczynią, będą podlegać karze śmierci”. Najwcześniejsza, obowiązująca wszystkich obywateli, była ustawa z 388 r. podpisana przez trzech cesarzy: Walentyniana I, Teodozjusza I, oraz Arkadiusza, por. CTh IX 7, 5: „Żaden Żyd nie otrzyma chrześcijanki za żonę, jak i żaden chrześcijanin niech nie wchodzi w związek małżeński z Żydówką. A jeśli ktoś popełni ten karygodny czyn, będzie to rozpatrywane na równi ze zbrodnią cudzołóstwa. Wolność wnoszenia oskarżenia gwarantujemy wszystkim ludziom”.

³² In *Epistolam I ad Corinthios hom.* 19, 3, PG 61, 155. We wcześniejszych o kilka lat objaśnieniach do Księgi Rodzaju i Księgi Izajasza nie podkreślał, że nie wolno planować ożenku z niewierzącą. Tam jedynie przypominał, że Apostoł „nie zabrania niewierzącemu i niewierzącej w Pana prawnego współżycia (συνουκεσιου νόμου)”, gdyż sam Chrystus powiedział: „Twoja żona może być poganką lub niewierzącą; skoro tylko chce żyć z tobą, nie odłączaj się”, por. In *Genesis hom.* 26, 2, PG 53, 232. Podobnie w komentarzu do Księgi Izajasza: „Żonę cudzołożną pozwolił oddalić, a żyjącą wedle hellenistycznych obyczajów (Ελληνίδα) – nie pozwolił [oddalić], chociaż ta ostatnia zawiniła przeciwko Niemu samemu, a ta pierwsza przeciwko człowiekowi”, zob. In *Isaiam hom.* 3, 48, PG 56, 48.

zmu kapłana z Antiochii. Ponadto jest cennym dowodem przemiany prawa małżeńskiego w obszarze chrześcijańskiej politei. Przecież Jan Chryzostom w tym nauczaniu nic innego nie polecał, jak tylko zachowanie małżeństwa, niezależnie od wyznawanej religii jednego z partnerów.

Dobro „najszlachetniejszej politei”, jak zwykł Chryzostom mawiać o chrześcijańskiej wspólnotce, jest celem, któremu należy podporządkować nasze życie, także i to dzielone pomiędzy sprawy małżonków. Takie zachowanie wierzącego wobec jeszcze „nieczystego” wynika z istoty chrześcijaństwa, jak to napisał objaśniając Dzieje Apostolskie³³. Natomiast słowa z Listu do Hebrajczyków: „Starajcie się o pokój ze wszystkimi i o uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana. Baczcie, aby nikt nie pozbawił się łaski Bożej” (Hbr 12, 14-15), objaśniał jako obowiązujący wszystkich chrześcijan nakaz zjednywania dla Kościoła ludzi obcej wiary. Słowa autora Listu do Hebrajczyków:

„są skierowane do podróżujących, przemierzających w dużej gromadzie bezkresne szlaki. Uważajcie, aby nikt się nie odłączył! Paweł pragnie bowiem nie tylko tego, abyśmy sami cel osiągnęli, ale także i tego, abyśmy się troszczyli o innych – aby nikt nie pozbawił się łaski Bożej. Łaską Bożą nazywa dobra doczesne, wiarę Ewangelii i najszlachetniejszą politeję (ἀρίστευ πολιτεῖαν) wszystko to jest łaską Bożą. Nie mów więc lekceważąco: tylko jeden zginął. Za tego jednego umarł Chrystus”³⁴.

Swoista ochrona niewierzącego współmałżonka, to zarazem podkreślenie roli małżeństwa, które w sytuacji spotkania się wierzącej z niewierzącym ma być przedsiönkiem do chrześcijańskiej politei. Chryzostom przypomina:

„Małżeństwo zawieramy, aby je powierzyć Bogu. Nie kierujemy się w takiej chwili chęcią zdobycia majątku, ale pozyskaniem przychylności szlachetnej duszy; nie pożądamy pieniędzy i godności przodków, ale dobroczynności i łagodności obyczajów żony. Powinniśmy wiązać się z towarzyszką życia, a nie z kobietą do zabaw”³⁵.

Także i z tego powodu nie zajmują go radości i kłopoty chrześcijańskiej rodziny, ale chce mówić o przydatności „mieszanych małżeństw” w akcji na rzecz krzewienia chrześcijaństwa.

Jan Chryzostom jest przekonany, i tego naucza, **że niewierzący (ἄπιστος) w parze małżeńskiej, to problem pomiędzy niewierzącym a Panem. Głosząc**

³³ Por. *In Acta Apostolorum hom.* 20, 4, PG 60, 162: „Nie zaniechajmy żadnych starań, które mogą wielu doprowadzić do zbawienia [...]. Pamiętajmy, że to jest cel chrześcijaństwa. Dla chrześcijanina nie ma nic bardziej obcego, niż brak troski o zbawienie innych. Nie wolno tobie usprawiedliwiać się brakiem środków [...], pochodzeniem z niskiego rodu [...], brakiem wykształcenia [...], swoimi dolegliwościami [...]. Nie może być ukryte światło chrześcijanina; nie może się ukryć tak jasne źródło światła”.

³⁴ *In Epistolam ad Hebraeos hom.* 31, 1, PG 63, 213.

³⁵ *In Kalendas* 5, PG 48, 960.

tę zasadę, ułatwiał niejednemu wiernemu podjęcie decyzji, jako że zdejmował z nich ciężar odpowiedzialności za los ciągle jeszcze niewierzącego partnera. „Twego partnera relacje z Panem”, niezmiennie przypomina Chryzostom, „nie powinny decydować o trwaniu lub zerwaniu związku małżeńskiego”. Kierując się prywatą, chcąc zmienić partnera (-rkę), stajemy na pozycji surowego sędziego i wykrzykując: „jako chrześcijanin nie mogę współżyć z poganką”, wyrzucamy poślubioną kobietę ze swojego domu. Takie zachowania Jan Chryzostom neglizuje i usuwa poza krąg chrześcijańskiej politei. Jego pouczenia kierowane do małżeństw osób różnych religii, można sprowadzić do prostej zasady: nie wykorzystuj do własnych celów relacji, jakie twój bliźni ma z Panem. Chrześcijański partner często uzasadniania rozwód obawą, że współżycie z poganką (-ninem) zagraża jego (jej) zbawieniu. Takie tłumaczenie, nie raz konkluduje Chryzostom, jest przejawem niegodnej dewocji i skrywanej pod nią hipokryzji.

Współmałżonka (-nkę), jeżeli dopuścił (-ła) się zdrady małżeńskiej, można ukarać separacją, gdyż takim aktem skrzywdził (-ła) swego bliźniego. Jednak akt cudzołóstwa nie jest zdradą Pana. Swojego Pana zdradzasz wtedy, zdaje się pouczać ten kapłan, jeżeli pozostawisz współmałżonka poza kręgiem wierzących. Niewierzący ze swojej natury jest winnym wobec Pana, więc tego przewinienia nie może ścigać drugi człowiek. Chrześcijanin nie może szukać okazji, aby swego partnera wypędzić ze wspólnoty wiernych. Stąd też w homiliach Jana Chryzostoma słyszymy: „Nie wolno być sędzią w sprawach pomiędzy Panem i współmałżonkiem”. Mocny tego dowód znajdujemy w *Komentarzu do Księgi Rodzaju*, gdzie (XXVI homilia) gromadząc świadectwa Bożej filantropii przywołał przypadek Kaina, któremu wybaczone grzechy wobec Boga, ale surowo ukarano za przestępstwo wobec bliźniego. W tym wydarzeniu znalazł punkt odniesienia do sformułowania zasady: „grzechy wobec Boga pozostaw Bogu”, którą radzi stosować także w praktyce życia małżeńskiego.

„Bogu należy pozostawić nasze grzechy uczynione przeciwko Niemu, a za grzechy popelnione przeciwko naszemu bliźniemu surowo karać. Posłuchaj co mówi Paweł (1Kor 7, 12-13). Czy dostrzegłeś, jaką okazał powściągliwość? Jeżeli twój mąż, choć Hellen i niewierzący, pragnie żyć z tobą, to nie odtrącaj jego. Podobnie, mówi Apostoł, sprawa się ma z żoną poganką i niewierzącą (ἄπιστος); jeżeli pragnie żyć z tobą, to nie odtrącaj jej. «A skądże zresztą możesz wiedzieć, żono, że zbawisz twego męża? Albo czy jesteś pewien, mężu, że zbawisz twoją żonę?» (1Kor 7, 16). Zapamiętaj, [Apostoł] nie zabrania niewierzącemu i niewierzącej w Pana prawnego współżycia (τοῦ συνοικεσίου νόμου). Poza tym posłuchaj, co sam Chrystus powiedział uczniom: «Powiadam wam: każdy, kto oddał swoją żonę – poza wypadkiem nierządu – naraża ją na cudzołóstwo» (Mt 5, 32). Cóż za umiłowanie człowieka! Twoja żona, powiedział, może być poganką lub niewierzącą; skoro tylko chce żyć z tobą, nie odłączaj się. Gdyby jednak zgrzeszyła przeciwko

tobie i zapominając o małżeńskich nakazach okazała względy innym, wtedy wolno ci odłączyć się od niej i ja oddalić³⁶.

Jan umacnia „ochronę” niewiernego w małżeńskim zaprzęgu, wprowadzając dodatkowo nakaz – motyw chrześcijańskiej jałmużny. Niewierzący, nauczał Chryzostom, zasługuje, aby obdarzyć go małżeńskim zaufaniem, tak jak zasługuje, aby dać mu jałmużnę. Ucząc Ewangelii, wierny wspomaga niedowiarka w sposób podobny do jałmużny danej biednemu. Co więcej, troska o niewiernego jest udzieleniem pomocy grzesznikowi, a to sprawia, że taka jałmużna jest aktem najczystszej prawdy o chrześcijaństwie. W przejmujący sposób tę prawdę ukazał komentując List do Hebrajczyków:

„Proszę was, usługujmy świętym (ἁγίους). Świętym zaś jest każdy wierzący, a to dlatego, że wierzy; gdyby nawet cenił tylko życie doczesne (κοσμικών)³⁷. «Uświęca się», mówi apostoł, «niewierzący mąż». Widzisz więc, że wiara sprowadza uświęcenie. Widząc nieczystego światowca, podajmy mu pomocną rękę. Nie troszczmy się tylko o tych, którzy mieszkają w górach³⁸. Oczywiście, z racji sposobu życia i wiary, wszyscy oni są święci [...]. Jednak podajmy rękę także światowcowi; on jest naszym bratem i także jest świętym. No dobrze, zawołasz, ale jeśli jest nieczysty i skalany? Pamiętaj co powiedział Chrystus: «Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni» (Mt 7, 1). Dobroczynnym należy być także wobec nieczystego Hellena i wobec każdego innego człowieka, który znalazł się w stanie nieczystym A co mówił Paweł: «czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze» (Ga 6, 10). Nie rozumiem, skąd się u nas wziął [odmienny] obyczaj i jakim sposobem się rozpowszechnił. Przecież zatracą istotę jałmużny ten, kto godnych podania ręki wynajduje tylko wśród żyjących wedle obyczaju mnichów (μονάζοντες), kto chce być dobroczynnym tylko wobec podobnych mnichom, kto usiłuje wśród nich odnaleźć lepszych, wskazać podlejszych, mniej prawych i nie czyniących znaków. Zapomina, że prawdziwą jałmużną jest obdarowywanie grzesznych lub winnych. Miłosierdzie polega bowiem na tym, że miłujemy nie tych, którzy są bez zarzutu, ale tych, którzy zgrzeszyli [...]. Jeżeli ratując zdychającego osła, nie pytasz kto jest jego właścicielem, to nie

³⁶ *In Genesim hom.* 26, 2, PG 53, 231-232. Podobnie brzmią jego słowa w *Komentarzu do Księgi Izajasza*, por. *In Isaiam hom.* 3, 48; PG 56, 48: „Bóg zawsze bardzo się troszczy o tych, których skrzywdzono; troszczy się nie mniej niż o tych, którzy zgrzeszyli przeciwko Niemu, a niekiedy bardziej gniewa się za grzechy przeciwko podobnym nam niewolnikom. Żonę cudzołożną pozwolił oddalić, a żyjącą wedle hellenistycznych obyczajów – nie pozwolił [oddalić], chociaż ta ostatnie zawiniła przeciwko Niemu samemu, a ta pierwsza przeciwko człowiekowi”.

³⁷ Dosłownie był „światowcem”.

³⁸ Mnisi w swoich pustelniach, rozrzuconych na wzgórzach otaczających Antiochię, por. J. Iluk, *Jana Chryzostoma „XVII homilia o posągach”*, w: *Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, *Byzantina Lodziensia XI*, Łódź 2007, 187-198.

pytaj człowieka: do kogo należysz? Każdy przynależy do Boga, nawet jeśli to Hellen, nawet jeśli to Żyd, a pomocy oczekuje także niewierzący³⁹.

Uzasadniając konieczność otoczenia opieką niechrześcijańskiego współmałżonka, Jan Chryzostom znajduje także okazję, aby podkreślić znaczącą rolę żony – „nauczycielki chrześcijańskiego życia”. Ta rola niezbyt pasuje do miejsca, jakie św. Paweł wyznaczył kobiecie w 1Tm 2, 12: „Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam, ani też przewodzić nad mężem lecz chcę, by trwała w cichości”. Dostrzegając ten dysonans, nasz kapłan zwraca uwagę na predyspozycje partnerki:

„Powrócę do wątku o kobietach, abys zobaczył jak Błogosławiony Paweł nakłada (1Tm 2, 12) i zdejmuje z nich nakaz podporządkowania się mężowi (1Kor 7, 16), wprowadzając je znów na katedrę nauczyciela (διδασκαλίας θρόνον) [...]. Zapytasz: W jaki sposób żona może męża zbawić? Ucząc go, zapoznając z religią (κατηχοῦσα), wyjaśniając zasady bogobożności [...]. Niech więc żona wierząca uczy męża niewierzącego. Dlaczego? Dlatego, że nie kieruje się pokusami, ale jest wierną, a mąż, jako niewierzący, ulega pokusom⁴⁰”.

Dylemat: pozwolić czy zakazać kobiecie-mężatce nauczania mężczyzn, powraca w objaśnieniach słów Apostoła: „Pozdrówcie współpracowników moich w Chrystusie Jezusie, Pyskę i Akwilę” (Rz 16, 3):

„W jaki sposób wierząca żona może uratować męża? Przede wszystkim objaśniając zasady (κατηχοῦσα), ucząc i przyciągając do wiary, tak jak Priska Apollosa. Poza tym, kiedy [Paweł] mówi: «kobiecie nie pozwalam nauczać» (1Tm 2, 12), to miał na myśli kapłańskie nauczanie (ιεροσύνης λόγον) i dyskusję na publicznym zebraniu⁴¹”.

Tym razem ów dylemat rozwiązuje się po stwierdzeniu, że w I Liście św. Pawła do Tymoteusza zakaz ów dotyczył małżeństw, w których mąż był także chrześcijaninem: „rozsądnym (εὐλαβῆς), wyznającym tę samą wiarę i akceptującym te same wartości⁴²”. Jeśli natomiast jest niewierzącym i błędzącym, wówczas Apostoł nie odbiera jego małżonce prawa do pouczania go, oświadcza Jan Chryzostom.

³⁹ *In Epistolam ad Hebraeos hom. 10, 4*, PG 63, 87-88. O konieczności modlitwy za niewiernych przekonuje komentując I List św. Pawła do Tymoteusza, por. *In Epistolam I ad Timotheum hom. 6, 3*, PG 62, 533: „Gdyby modlitwa: «Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie» (Mt 6, 10) obejmowała tylko tych, którzy są wierzący, to te słowa nie miałyby sensu, ponieważ gdyby tylko wierzący mieli spełniać Jego wolę, a niewiernych to nie dotyczyłoby, to oznaczałoby, że Jego wola na ziemi – gdzie pełno niewierzących, nie spełnia się tak, jak w niebie, gdzie są tylko wierzący”.

⁴⁰ *In Genesim hom. 5, 1*, PG 54, 600.

⁴¹ *In illud: „Salutate Priscillam et Aquilam” 1, 3*, PG 51, 192.

⁴² *In illud: „Salutate Priscillam et Aquilam” 1, 3*, PG 51, 192.

Wypowiedzi na temat niewierzącego małżonka odsłaniają istotną cechę Chryzostomowego myślenia o sposobach krzewienia religii. W tym myśleniu szczególnie miejsce znalazły małżeństwa mieszane. W chrześcijańskiej politei jawią się one oazą, w której osoby innej religii odnajdują prawdę Ewangelii. Tworzenie tych oaz, nauczał Chryzostom, a nie korzystanie z „przywileju Pawłowego”, jest miarą chrześcijańskiej godności (ἀξία); to przecież pozyskiwanie obcych – tych z obrzezanych i tych z pogan, zapoczątkowało niegdyś ziemską historię „najszlachetniejszej politei”. „Nie rozrywaj małżeństwa”, nauczał Chryzostom w antiocheńskim Kościele, gdyż:

„Pierwszą zasadą jest słać Boga wśród innych [...]. Jeśli jesteśmy światłem, zacznem i sołą, to powinniśmy promieniować, a nie pozostawać w mroku; umacniać, a nie osłabiać; przyciągać do siebie niewiernych, a nie odganiać ich od siebie. Dlaczego odganiaasz tych, których powinienes przyciągać? Rzeczywiście, naszym zatroskaniem o innych upokarzamy Hellenów; tego samego uczucia doznają Żydzi i słabi spośród naszych braci. Wszyscy oni nie znają naszych idei i nie wiedzą, że nie ma zniewagi, która mogłaby dotknąć naszą duszę”⁴³.

APISTIA DOES NOT TEAR MARRIAGES APART JOHN CHRYSOSTOM ON SPOUSES FROM OUTSIDE THE CHRISTIAN POLITEIA

(Summary)

Apart from a few treatises on the life of women in an extra-marital state and some short speeches about the dignity of Christian women, John Chrysostom did not engage in longer discourses about marriage. Chrysostom expressed himself most broadly on this subject in his commentary to „The First Letter to the Corinthians”. This and over a dozen other utterances by Chrysostom which I found in his writings allow us to suppose that his assessment of the value of the union between a believer and a non-believer is dictated by the realism of the epoch and not by pure dogma. Such a tone of teaching resonates with the moods of the Antioch community, which seethed with the luxuriant life of the most varied religious communities. Here, a non-believer (ἄπιστος) was a partner also in marriage, hence the use of the „Pauline privilege” in order to remove such a one

⁴³ *In Epistolam I ad Corinthios hom. 25, 2, PG 61, 208.* Podobnie w innym miejscu (*In Genesisin hom. 8, 5, PG 53, 73-74*): „Bogu jest miłe, jeżeli chrześcijanin troszczy się nie tylko o siebie, ale także kształtuje innych, ucząc ich dając przykłady ze swojego życia i obyczajów. Nie ma lepszego sposobu sprowadzenia na drogę prawdy, jak dołączenie do uporządkowanej politei (πολιτείας ἀκριβεία), gdyż każdy zwraca uwagę nie tyle na słowa, co na nasze dokonania”.

from a marriage would expose Christians to the accusation of a lack of tolerance at the very least.

Knowing his community very well, John Chrysostom brings to the foreground the principle that a non-believer in a married couple is a problem between the non-believer and the Lord. Civil law does not make an impediment of this (such was the Roman tradition) and Canon law (the synods of the 4th century) should not make such impediments either. „Your partner’s relations with the Lord”, Chrysostom continually reminds us, „should not decide about the continuation or the dissolution of the marital union”. The „defence” of a spouse from outside the Christian *politeia* is also an opportunity to obtain new members of this community.

Ks. Norbert WIDOK
(Opole, UO)

BÓG I PRARODZICE W REFLEKSJI JANA CHRYZOSTOMA NAD KSIĘGĄ RODZAJU

Działalność kaznodziejska Jana Chryzostoma była wyrazem jego zatroskania o chrześcijan, dla których był pasterzem. To właśnie w głoszonych przez niego homiliach zawarł wykładnię pism natchnionych, dołączając przeróżne zalecenia, przestrogi i niejednokrotnie napomnienia, mając na uwadze dobro człowieka, jego doczesne szczęście, a przede wszystkim zbawienie wieczne. Złotousty swoje homilie wygłaszał głównie do mieszkańców Antiochii i Konstantynopola, czyli tych jego słuchaczy, którzy w zdecydowanej większości trwali w związkach małżeńskich i posiadali rodziny. Oni też byli świadkami jego kaznodziejskich interpretacji dotyczących wydarzeń związanych z pierwszym małżeństwem opisanym na kartach Biblii. Jak wynika z analiz jego homiletycznej spuścizny, serię homilii do Księgi Rodzaju Chryzostom wygłosił w okresie Wielkiego Postu w 386 r., tuż po przyjęciu prezbiteratu¹. Niniejszy artykuł stanowi próbę usystematyzowania poglądów antiocheńskiego Kaznodziei, występujących w ośmiu mowach odnoszących się do Księgi Rodzaju 1-3². Poglądy te dotyczą relacji, jakie miały miejsce pomiędzy Bogiem oraz mężczyzną i niewiastą przed grzechem nieposłuszeństwa oraz po nim³.

1. Pobyt w raju. Zanim pierwszy człowiek pojawił się w ogrodzie rajskim, z ust Stwórcy, według Księgi Rodzaju, padły jasno brzmiące słowa: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (Rdz 1, 26)⁴. Dla Złotoustego ta Boża wypowiedź ma podstawowe znaczenie w przyjętej przez niego antropologii i staje się punktem wyjścia do rozważań na temat miejsca człowieka

¹ Por. L. Brottier, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genèse*, SCh 433, Paris 1998, 11-12.

² Por. *Sermones octo in Genesim*, PG 54, 581-630, ed. L. Brottier, SCh 433, Paris 1998 (tym wydaniem się posługuję), tłum. S. Kaczmarek, ŻMT 45, Kraków 2008.

³ Na inne aspekty tych homilii zwracają uwagę badacze ubiegłego stulecia: Ch. Baur, *Chrysostomus in Genesim*, ThQ 108 (1927) 221-232; W.A. Markowicz, *Chrysostom's Sermons on Genesis*, ThS 24 (1963) 652-664.

⁴ Por. *In Genesim sermo 2*, 2. Teksty biblijne cytowane są zgodnie z wersją ustaloną przez Złotoustego.

pośród stworzeń⁵. Wykazuje on, że użyta forma liczby mnogiej „uczynmy” nie została skierowana do anioła czy archanioła, lecz do jednorodzonego Syna Bożego⁶. Antiocheńczyk tym samym wyznaje, iż przy stwarzaniu człowieka udział brał również Syn Boży. W jego argumentacji Boże wezwanie „uczynmy człowieka” odnosi się zarówno do mężczyzny, jak i niewiasty. W tej kwestii wypowiada się jednoznacznie:

„Przed nieposłuszeństwem niewiasta była przecież równa w godności mężczyźnie. Bo kiedy Bóg ją ukształtował, przy stworzeniu niewiasty użył takich samych słów, jak przy kształtowaniu mężczyzny”⁷.

Najistotniejszym stwierdzeniem tej wypowiedzi jest wskazanie na „równą godność”, jaka w Edenie miała miejsce pomiędzy mężczyzną i niewiastą⁸.

Fakt równej godności Chryzostom podpira innym biblijnym dowodem, parafrazując kolejne słowa Stwórcy, które w ustach homilety brzmiały następująco:

„Nie powiedział po prostu, że nie znalazł się dla niego pomocnik, lecz że «nie znalazł się dla niego pomocnik podobny» (Rdz 2, 18)”⁹.

Autor tych słów wyraźnie położył nacisk na słowo „podobny”, pokazując słuchaczom jakość relacji, która charakteryzowała mieszkańców ogrodu rajskiego. Polegała ona zatem na równej godności wynikającej z podobieństwa natury. Gdy bowiem Bóg przyprowadził do Adama niewiastę, ten – jak komentuje Chryzostom – „natychmiast rozpoznał w niej uczestniczkę swej natury. I co mówi? «To jest teraz kość z moich kości i ciało z mego ciała»” (Rdz 2, 23)¹⁰. Wypowiedź Adama ma miejsce po przyprowadzeniu do niego wszystkich istot żywych. Widząc niewiastę, stwierdził, że nie jest ona jedną z nich, lecz jest tej samej co on natury.

Obrazową wypowiedź Adama Antiocheńczyk opatruje komentarzem wyrażającym cel wspomnianego podobieństwa:

„Bóg wziął z całego tworzywa mały fragment i tak uformował niewiastę, aby we wszystkim tworzyła wspólnotę z mężczyzną. [...], a pouczenie o wspólnocie co do natury i sposób stworzenia były podstawą miłości na całe życie i węzłem zgody”¹¹.

⁵ Por. uwagi, jakie na ten temat zaprezentował G.V. Gillard, *God in Gen. 1:26 according to Chrysostom*, „Studia Biblica” 1 (1978) 149-156.

⁶ Por. *In Genesis sermo* 2, 1-2.

⁷ Tamże 4, 1, SCh 433, 222, ŻMT 45, 74.

⁸ Por. S. Włodarczyk, *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, RBL 43 (1990) 124.

⁹ *In Genesis sermo* 4, 1, SCh 433, 222, ŻMT 45, 74.

¹⁰ Tamże 6, 2, SCh 433, 290, ŻMT 45, 93.

¹¹ Tamże 6, 2, SCh 433, 292, ŻMT 45, 94.

Homileta tym samym pouczył słuchaczy o istocie i cechach pierwszego małżeństwa, które ustanowił Bóg. Jest to bowiem wspólnota mężczyzny i niewiasty oparta na wspólnej naturze, z czego następnie wynikają oczywiste konsekwencje, tj. miłość na całe życie i węzeł zgody. Te trzy określenia, czyli wspólnota, miłość i węzeł zgody, charakteryzujące małżeństwo prarodziców, cechowały jakoś ich egzystencję w rajskim ogrodzie. Bez wątplenia, wymienione cechy pierwotnego stanu małżeńskiego Złotousty poleca swoim słuchaczom, bo taki był też cel wygłaszanych przez niego homilii.

Drugi człon Bożego obwieszczenia, czyli słowa „na obraz”, oznacza dla Złotoustego władzę, co sygnuje krótkim komentarzem:

„Nie mówić przecież o obrazie istoty, lecz o obrazie władzy”¹².

Tę ideę antiocheński Kaznodzieja wysnuł z refleksji nad kolejnym wersem rajskej historii, kiedy Stwórca dodał słowa w odniesieniu do Adama: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 26). Ta wypowiedź stanowi bezpośrednią kontynuację analizowanego Bożego obwieszczenia i dlatego Złotousty panowanie nad zwierzętami pojmował jako rodzaj władzy, w czym dostrzegł podobieństwo do Boga, który jest Panem wszechświata¹³. Takie oto jest rozumowanie Antiocheńczyka:

„Dzikię zwierzęta bały się człowieka i drżały przed nim, i były mu poddane jak panu [...] i Adam nie uskoczył, jakby odczuł lęk. Lecz nadał wszystkim imiona jak podwładnym niewolnikom. A to jest symbolem władania”¹⁴.

Nadanie imion zwierzętom jest nawiązaniem do innego fragmentu biblijnego opisu pierwotnego szczęścia, kiedy to Bóg przyprowadził zwierzęta do Adama, „aby przekonać się, jak je nazwie” (Rdz 2, 19)¹⁵. Dostrzeżenie kategorii władzy w wyrażeniu „na obraz” jest odniesieniem – jak może sugerować wypowiedź homilety – do ówczesnej struktury społecznej, to znaczy do akceptowanego przez wyższe jej warstwy niewolnictwa, co dla Kaznodziei z Antiochii były czymś oczywistym.

Niemniej, czynność nadawania imion, i to zalecona przez Boga, w uznaniu Chryzostoma ukazuje pozytywną relację Adama względem zwierząt, co w jednej z homilii podsumował następująco:

„To jest pierwszy dowód na to, że na początku dzikię zwierzęta nie wzbudzały w człowieku trwogi”¹⁶.

¹² Tamże 2, 2, SCh 433, 192, ŻMT 45, 66.

¹³ Por. Włodarczyk, *Człowiek obrazem Boga*, s. 125-126.

¹⁴ *In Genesim sermo* 3, 2, SCh 433, 210, ŻMT 45, 70-71.

¹⁵ Tamże, ŻMT 45, 71.

¹⁶ Tamże.

Zaraz potem Kaznodzieja podaje:

„[Drugi dowód], który jest jeszcze bardziej oczywisty od pierwszego, a jest nim rozmowa węża z niewiastą. Gdyby dzikie zwierzęta budziły trwogę w ludziach, na widok węża niewiasta nie pozostałaby na miejscu, lecz by uciekła. [...] A tu i rozmawia, i nie boi się, gdyż ów lęk nie istniał”¹⁷.

Należy stwierdzić, że te dwie scenki przedstawiające kontakty ze zwierzętami, jedna ukazująca Adama, a druga Ewę, zostały przez Złotoustego odczytane w duchu egzegezy antiocheńskiej, to znaczy zgodnie z dosłownym odczytaniem danego tekstu.

Homileta jednak na tym nie pozostaje i dopatruje się głębszego sensu tych wypowiedzi. Udowadnia przy pomocy tych samych tekstów, że Adam posiadał mądrość, ponieważ był zdolny nadać tylu zwierzętom imiona. Chryzostom do swej tezy tak przekonuje:

„Pomyśl, jaką mądrością był napełniony, skoro tak licznym, tak różnym i tak różnokształtnym rodzajom bydła, płazów i ptaków zdolny był nadawać nazwy, a wszystkie prawomocne. Do tego stopnia Bóg przyjął nadane imiona, że ani nie zmienił owych nazw, ani nie chciał odebrać ich mian, gdy Adam zgrzeszył”¹⁸.

Zatem obok władzy, jaką otrzymał Adam, posiadał on również mądrość, która należy do cech charakteryzujących duchowo-intelektualne wyposażenie człowieka. Mądrość, którą cieszył się Adam, była następstwem godności udzielonej i zapewnionej mu przez Boga. Złotousty bowiem wyjaśnia:

„[Bóg] doprowadził człowieka do wielkiej godności zaraz po stworzeniu, ukazując przez to, że nie jest to zapłata za dobre czyny, lecz łaska Boża”¹⁹.

Ta wypowiedź opisuje jakość egzystencji pierwszych ludzi, która polegała na trwaniu w łasce Bożej darmo otrzymanej, a nie jako zapłata za dobre czyny. Ponadto treść tej wypowiedzi ukazuje wzajemną zależność, jaka zachodziła pomiędzy łaską i godnością polegającą na tym, że stan łaski podtrzymywał nieustanne poczucie godności, dzięki czemu Adam „miał swobodny przystęp do Boga”²⁰. Naturalną konsekwencją tych Bożych darów, zwłaszcza moc łaski Bożej, było wykluczenie trwania w jakichkolwiek grzechach.

Ostatnim elementem Bożego zawołania są słowa „i podobieństwo nasze”. To wyrażenie nie posiada w homiliach Chryzostoma tak szerokiego komentarza, jak poprzednie, tj. „na obraz”²¹. Homileta podaje jedynie krótkie wyjaśnienie tych słów. Według niego:

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże 6, 1, SCh 433, 290, ŻMT 45, 93.

¹⁹ Tamże 4, 1, SCh 433, 220, ŻMT 45, 73.

²⁰ Tamże 3, 2, SCh 433, 212, ŻMT 45, 71.

²¹ Fragment dotyczący tego aspektu mógł zaginąć. Można tak wnosić, mając na uwadze

„«Na podobieństwo» dotyczy natomiast bycia uległym i cichym oraz naśladowania w miarę możliwości Boga w dziedzinie cnoty”²².

Następuje zatem przeniesienie punktu spojrzenia na forum wewnętrzne człowieka, które powinno cechować się pokorą, cichością i wszelkimi zaletami o znamionach cnot. Wyrażenie bowiem „na obraz” bardziej odnosiło się do forum zewnętrznego człowieka, a więc posiadania przez niego władzy. Aby uzyskać takie podobieństwo, Złotousty zachęca do panowania nad myślami, wyjaśniając ich specyfikę:

„[...] tak i na płaszczyźnie naszej duszy jedne myśli są bardziej bezrozumne i zwierzęce, inne bardziej dzikie i okrutne. Trzeba zatem nad nimi panować i poddać je sobie, a władzę nad nimi podporządkować rozumowi. [...] Poniechaj zatem wymówek i usprawiedliwień. Jeśli zechcesz, możesz być uległy i cichy”²³.

Trzeba przyznać, że tak sformułowana zachęta ma wyraźny wydźwięk parenetyczny i odnosi się do każdego słuchacza z osobna. Natomiast w omawianych homiliach nie ma żadnej wzmianki na temat przydatności owego „podobieństwa” w relacjach pomiędzy Adamem i Ewą podczas pobytu w rajskim ogrodzie²⁴.

2. Grzech nieposłuszeństwa. Jak relacjonuje Księga Rodzaju, rajska idylla pierwszego małżeństwa nie trwała długo. Pojawił się grzech nieposłuszeństwa, który dla Złotoustego stanowił kanwę wielu interesujących interpretacji. Ich wydźwięk posiadał również znaczenie pastoralne, a więc troska Kaznodziei była przede wszystkim ukierunkowana na dobro duchowe jego słuchaczy.

Dla biskupa Jana punktem wyjścia do rozważań nad tym grzechem był akt Boga skierowany do człowieka, polegający na zachowywaniu Jego nakazu

wypowiedź Złotoustego w jednej z homilii (tamże 3, 1, SCh 433, 206, ŻMT 45, 69), gdzie zaznacza: „Powiedzieliśmy też, co to znaczy: «na obraz» oraz co znaczy «i na podobieństwo»”.

²² Tamże.

²³ Tamże, ŻMT 45, 69-70.

²⁴ Zagadnienie obrazu i podobieństwa Bożego w refleksji Ojców Kościoła jest częstym polem badawczym we współczesnej literaturze patrystycznej. Oto kilka przykładów: A. Mayer, *Das Bild Gottes nach Klemens von Alexandrien*, Roma 1942; R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951; R. Bernard, *L'image de Dieu d'après S. Athanase*, Paris 1952; J.J. Meany, *The Image of God in Man according to the Doctrine of Saint Jean Damascene*, Manila 1954; W.J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock 1957; S. Zincone, *L'anima come immagine di Dio nell'opera di Gregorio Nazianzeno*, CCC 3 (1985) 365-371; M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku (stanowisko Ireneusza i Orygenesesa)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 357-376; R. Pisula, *Rozróżnienie obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku u niektórych Ojców Kościoła jako podstawa antropologii teologicznej – przyczynek do tematu*, KaST 2 (2003) 191-198; W. Turek, „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1,26) w interpretacji Tertuliana, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 157-169; S. Longosz, *Imago Dei – Κατ' εἰκόνα Θεοῦ w literaturze przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej do końca II wieku. Aspekt filologiczno-teologiczny*, TPatr 3 (2006) 85-128.

o następującej treści: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść” (Rdz 2, 17). Kaznodzieja zastanawia się nad sensem takiego nakazu i w swej ocenie zaznacza:

„Bóg w nadaniu prawa nie kierował się nienawiścią do człowieka ani chęcią pognębienia naszej natury, lecz powodował się miłością i troską”²⁵.

Następnie przekonuje swoich słuchaczy o wartości Bożych praw poprzez nawiązanie do innych tekstów Starego Testamentu, co podsumowuje stwierdzeniem:

„na tym polega przewaga Żyda, że spośród wszystkich ludzi tylko oni zostali uczczeni nadaniem spisane prawa, [...], Bóg dał prawo nie po to, aby obciążyć naszą naturę, lecz aby podnieść jej godność”²⁶.

Zatem nie nienawiść, lecz miłość i troska Boga kierowana do pierwszych ludzi powodowała podniesienie ich godności pośród wszystkich stworzeń. Złotousty w Bożym pochyleniu się nad człowiekiem dostrzega nawet swego rodzaju uhonorowanie człowieka, co widoczne jest w kolejnym jego stwierdzeniu na temat sensowności nałożonego prawa:

„W ten sposób podwójnie uczył człowieka: przez to, że nadał prawo, i przez to, że nadał je osobiście”²⁷.

Dalszym etapem obserwacji prarodziców w homiletycznej refleksji biskupa Jana jest ich tragedia, wynikająca z grzechu nieposłuszeństwa. Jest to o tyle dla niego zastanawiające, że Adam przed popełnieniem tego grzechu posiadał zdolność rozróżniania dobra i zła. I jak komentuje Homileta:

„gdyby nie wiedział, co jest dobre, a co złe, byłby bardziej nierozumny od nierozumnych istot, [...]. Tym różnimy się właśnie od bezrozumnych istot i dzięki temu jesteśmy lepsi od zwierząt, że wiemy, czym jest nieprawość i cnota, [...], o wiele lepiej rozpoznawał to człowiek przed grzechem”²⁸.

Autor tej wypowiedzi z całym przekonaniem zaświadcza o posiadaniu przez pierwszych rodziców wysokiej świadomości oceny czynów kwalifikowanych jako dobre i złe. Ta świadomość była konsekwencją otrzymania od Stwórcy opisanej wyżej godności i mądrości. Homileta ponadto dopowiada, że Adam wiedział, na czym polega dobro i zło, a mianowicie na tym, że „posłuszeństwo jest dobrem, a nieposłuszeństwo złem”²⁹. Posiadanie tego rozróżnienia przez

²⁵ *In Genesim sermo* 8, 1, SCh 433, 350, ŻMT 45, 109.

²⁶ Tamże 8, 2, SCh 433, 358, ŻMT 45, 112.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże 6, 1, SCh 433, 286-288, ŻMT 45, 92-93.

²⁹ Tamże 7, 2, SCh 433, 316, ŻMT 45, 100.

Adama Kaznodzieja udowadnia jeszcze w inny sposób, odwołując się do jego poczytalności:

„Gdyby nie wiedział, czym jest dobro, a czym zło, jak mógłby otrzymać nakaz? Nikt przecież nie daje prawa temu, kto nie wie, że jego przekroczenie jest złem. Bóg zaś dał prawo, a przekraczającego ukarał”³⁰.

Jan Chryzostom w kontekście powyższych założeń opisujących kondycję duchową prarodziców podaje powód grzechu Adama. Oto jego wywód:

„Jak zatem doszło do tego, że Adam upadł? Przez swą gnuśność. Wskazują na to ci wszyscy, którzy otrzymali prawo, a nie upadli, lecz spełnili więcej, niż im nakazano”³¹.

Złotousty dopatrywał się zatem specyficznego stanu duchowego u Adama, który określił gnuśnością, czyli pojawieniem się takich u niego cech, jak: ospałość, ociężałość czy lenistwo. Są to więc cechy charakteryzujące wolę człowieka, która doznaje osłabienia z powodu impulsów pochodzących także z innego źródła. Pojawienie się gnuśności w duszy Adama należy zatem widzieć w relacji do współtowarzyszki rajskiego szczęścia, gdyż o niej Kaznodzieja tak się wypowiada: „Na początku udziałem niewiasty stało się zwiedzenie”³², przez co Ewa pozorami prawdy odwróciła uwagę Adama, który skosztował owoc z drzewa zakazanego (Rdz 3,6). W tym geście zwiedzenie Ewy połączyło się z gnuśnością Adama, co w efekcie przyniosło grzech. Osłabienie woli u obojga rodziców pojawiło się za przyczyną działania szatana, ukazanego pod postacią węży (Rdz 3, 1-5). Kaznodzieja wyjaśnia, że przy drzewie poznania „dokonało się wykazanie znajomości dobra i zła oraz ćwiczenie się w posłuszeństwie i nieposłuszeństwie”³³, czyli innymi słowy, miało miejsce duchowe zmaganie się Adama i Ewy względem obietnic otrzymanych zarówno od Boga, jak i od szatana. Prarodzice wybrali nieposłuszeństwo, a więc obietnice szatana.

Jan Chryzostom w omawianym cyklu ośmiu homilii wymienia wiele konsekwencji grzechu nieposłuszeństwa. Są one w nich zamieszczone na zasadzie uwag parenetycznych, nie stanowiąc jednego osobnego homiletycznego wykładu. Antiocheński pasterz przede wszystkim zwraca uwagę na zmianę statusu człowieka w ziemskiej rzeczywistości, czego konsekwencje stały się aktualne po wszystkie późniejsze pokolenia³⁴. Niektóre jego wypowiedzi są krótkie, precyzyjnie oddające istotę tego stanu. Stwierdza:

³⁰ Tamże 6, 2, SCh 433, 294, ŻMT 45, 94.

³¹ Tamże 8, 2, SCh 433, 360, ŻMT 45, 112.

³² Tamże V, 1, SCh 433, 258, ŻMT 45, 84.

³³ Tamże 7, 3, SCh 433, 322, ŻMT 45, 101.

³⁴ Bardzo interesujące refleksje nad upadkiem Adama w raju i powstałymi tego konsekwencjami dla społecznych zależności proponuje S. Verosta, *Johannes Chrysostomus Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz – Wien – Köln 1961, spec. 383: „Daher ist die von uns herausgehobene Darstellung des Chrysostomus, die an dem gegen Gott in Hochmut sich erhebenden Adam das

„[...] utraciliśmy swobodę i godność [...]. Lecz skoro pojawił się grzech, zostało zniszczone także to, co wynikało z godności”³⁵.

A w innej homilii dodaje:

„[...] a raczej nie Bóg, lecz sam [człowiek] pozbawił się godności z powodu nieposłuszeństwa. [...], natomiast utrata władzy była efektem jego własnej gnuśności”³⁶.

Kolejna cecha nowego stanu ludzkości jest następująca:

„[...] ci, którzy byli na początku, zgrzeszyli i przez swoje nieposłuszeństwo wprowadzili niewolę; natomiast ci, którzy żyli później, potwierdzili wprowadzoną niewolę swoimi grzechami”³⁷.

W tej wypowiedzi Antiocheńczyka można dostrzec elementy nauki o grzechu pierwotnym przechodzącym na następne pokolenia. Tę ideę powtarza jeszcze raz w tej samej homilii, jakby uświadamiając słuchaczom ważność tego wydarzenia u zarania ludzkości, mówiąc:

„to pierwsi ludzie wprowadzili grzech, natomiast ci, którzy po nich nastali, z powodu swoich przewin utrzymali w mocy jego panowanie”³⁸.

Adam po grzechu zrozumiał, co uczynił, ponieważ:

„został wygnany z raju i pozbawiony szczęśliwości. [...], doznana kara wyraźniej przekonała go o tym, jak wielkim złem jest nieposłuszeństwo Bogu, a jak wielkim dobrem jest posłuszeństwo”³⁹.

Na podstawie tych kilku przytoczonych stwierdzeń biskupa Jana można dostrzec, że nowy status człowieka na ziemi został określony pejoratywnymi przymiotami, takimi jak: utrata swobody i godności wraz z jej konsekwencjami, wprowadzenie niewoli grzechu, czyli stałego do niego przywiązania przez następne pokolenia, pozbawienie rajskej szczęśliwości, a przede wszystkim świadomość nieposłuszeństwa Bogu jako szczególnego zła.

Kolejnymi konsekwencjami popełnionego grzechu nieposłuszeństwa są nowe relacje pomiędzy Adamem i Ewą. Ten aspekt jest często podejmowany przez antiocheńskiego Kaznodzieję. Biblijnym odniesieniem dla jego interpretacji są słowa: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16). Te słowa, wypowiedziane przez Boga, biskup Jan skonfrontował ze stwierdzeniem o obrazie (zagadnienie

Versagen des Stammvaters als Urkönig (im Sinne Platons) hervorhebt, für die Ideengeschichte der Staatsphilosophie wichtig”.

³⁵ *In Genesim sermo* 3, 2, SCh 433, 210, ŻMT 45, 71.

³⁶ Tamże 4, 1, SCh 433, 218, ŻMT 45, 73.

³⁷ Tamże V, 1, SCh 433, 252, ŻMT 45, 82-83.

³⁸ Tamże V, 1, SCh 433, 254, ŻMT 45, 83.

³⁹ Tamże 7, 3, SCh 433, 318, ŻMT 45, 101.

wyżej przedstawione) wyrażającym władzę i doszedł do ciekawej konkluzji, uważając, że:

„mąż jest obrazem Boga, ponieważ nie ma nikogo nad sobą [...]; niewiasta jest natomiast chwałą męża, skoro jest mężowi podległa”⁴⁰.

Treść tak sformułowanego wniosku, będącego owocem refleksji homilety nad tekstem biblijnym, stał się podstawą dla dalszych jego rozważań nad wzajemną relacją u prarodziców względem siebie⁴¹. Oto kolejna jego wypowiedź ukazująca zależność niewiasty od mężczyzny:

„Pierwszą władzą i niewolą jest ta, na mocy której mężowie rządzą niewiastami, bo po grzechu stało się to potrzebne [...]. Nie użyłaś w dobry sposób władzy, przejdź w poddaństwo. Nie uniosłaś ciężaru wolności, przyjmij niewolę. Nie umiałaś panować i dałaś tego dowód w konkretnej próbie, bądź zatem wśród rządzonych i uznaj w mężczyźnie pana”⁴².

Bez wątpienia należy w tej wypowiedzi dostrzec dosyć radykalne podejście homilety wobec Ewy, a poprzez jej osobę także do niewiast antiocheńskich wsłuchujących się w te słowa. Zatem relacja niewiasty wobec mężczyzny polega na poddaństwie i niewoli, a także konieczności uznania go jako pana.

Jednak te radykalne wymogi zostały w tej samej homilii nieco złagodzone. Złotousty podaje bowiem w innym miejscu odmienną wersję interpretacji słów z Rdz 3, 16 i mówi o nowej roli męża, gdzie swoje słowa traktuje jako głos Boga:

„Będzie on dla ciebie ucieczką i przystanią oraz zabezpieczeniem we wszystkich zagrażających niebezpieczeństwach; daję ci możliwość, byś się do niego zwracała i u niego szukała pomocy”⁴³.

Wymowa tych słów jest teraz pozytywna, a relacja pomiędzy niewiastą i mężczyzną nabiera nowych jakości. Wcześniej ukazane poddaństwo i niewola żony wobec męża zostają zamienione na przystań i pomoc męża względem żony. Zmiana orientacji myślenia Kaznodziei jest nie tylko jedynie zabiegiem retorycznym zastosowanym dla wprowadzenia napięcia u słuchaczy i ostatecznie do wyłożenia etycznej wykładni dla ówczesnych małżonków, uświadamiając ich o wzajemnych zadaniach jako męża i żony, ale stanowi ona przede wszystkim zwrócenie uwagi słuchaczy na inne podejście Boga do pierwszych ludzi po grzechu nieposłuszeństwa, który obdarzył ich miłosierdziem.

⁴⁰ Tamże 2, 2, SCh 433, 194, ŻMT 45, 66.

⁴¹ Szerszą panoramę tej tematyki prezentuje N.V. Harrisom, *Women and the Image of God according to St. John Chrysostom*, w: *In dominico eloquio: In lordly eloquence. Essays on patristic exegesis in honour of Robert Luis Wilken*, red. P.M. Blowers, Cambridge 2002, 259-279.

⁴² *In Genesim sermo* 4, 1, SCh 433, 222-224, ŻMT 45, 74-75.

⁴³ Tamże 4, 1, SCh 433, 224, ŻMT 45, 75.

3. Miłosierdzie Boga. Złotousty kilkakrotnie w swoich homiliach przytacza przykłady Bożego miłosierdzia nad człowiekiem, którego powołał do życia. Stwórca darzył go swoją troską już w raju, a jeszcze intensywniej dostrzegał jego nieporadność duchową od tego momentu, gdy popadł w tragedię grzechu. Odnośnie opisanej wyżej władzy Adama nad zwierzętami w okresie rajskim biskup Jan stwierdza wyraźnie:

„Do uzyskania przez niego władzy królewskiej doszło jedynie na mocy Bożego miłosierdzia”⁴⁴.

Takie nastawienie Stwórcy względem człowieka jest ponadto widoczne w fakcie nadania mu prawa w postaci zakazu spożywania z drzewa poznania. Według Chryzostoma, Bóg nie kierował się chęcią pognębienia człowieka, lecz „powodował się miłością i troską”⁴⁵, o czym już wyżej wspomniano.

Troska Boga o człowieka jeszcze bardziej przybrała na sile po grzechu nieposłuszeństwa. Antiocheński pasterz dostrzega bowiem tę troskę w nowych relacjach, jakie zaistniały pomiędzy mężczyzną i niewiastą, będącymi jednocześnie Bożymi planami i zamierzeniami względem człowieka po tym grzechu. Inicjatywę Boga wobec prarodziców biskup Jan tak ujmuje:

„Związał ich [...] wypływającymi z natury potrzebami, zarzucając na nich – niczym jakieś więzy nie do rozerwania – łańcuch pożądania. Czy widzisz, jak grzech doprowadził do poddaństwa, natomiast pomysłowy i mądry Bóg i to wykorzystał dla naszego pożytku?”⁴⁶

Zauważalny jest w tych słowach sposób postrzegania tego, co obiektywnie jest złe, w kategoriach pozytywnego ujęcia, gdzie potrzeby natury i moc pożądania Kaznodzieja traktuje jako pomysł Stwórcy. Kontynuacją tego myślenia jest refleksja Złotoustego nad wypowiedzią św. Pawła: „Mężowie, miłujcie żony” (Ef 5, 25), która łączy władanie z czułą miłością:

„Czy widzisz, jak nieuciążliwe jest władanie, skoro pan szaleje z miłości do niewolnicy i skoro bojaźń łączy z miłością? W ten sposób odjęte jest to, co trudno znieść w niewoli”⁴⁷.

Biskup zatem przytoczone już słowa Boga: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia” interpretuje w aspekcie pozytywnej relacji mężczyzny do niewiasty, wręcz zamieniając władanie w miłość, czyli jedną moc ducha w inną. Kierując się wymienionymi spostrzeżeniami, należy stwierdzić, że takie zachowania, jak: potrzeby natury, więzy pożądania, władanie wyrażone

⁴⁴ Tamże 4, 1, SCh 433, 218, ŻMT 45, 73. W tymże samym fragmencie tekstu Złotousty powtórzył jeszcze raz tę samą myśl: „Uzyskanie przez człowieka władzy dokonano się jedynie za sprawą Bożego miłosierdzia”.

⁴⁵ Tamże 8, 1, SCh 433, 350, ŻMT 45, 109.

⁴⁶ Tamże 4, 1, SCh 433, 224, ŻMT 45, 75.

⁴⁷ Tamże 4, 2, SCh 433, 228, ŻMT 45, 76.

miłością, które pojawiły się po grzechu nieposłuszeństwa, z powodu miłosiernej ingerencji Boga stały się pozytywnymi, a nawet niezbędnymi postawami mężczyzny i niewiasty.

Kolejny przykład miłosierdnego spojrzenia Stwórcy na Adama dotyczy jego ziemskiego losu polegającego na zdobywaniu pożywienia poprzez wykonywanie różnych ciężkich prac. Antiocheńczyk Bożą opiekę nad Adamem tak skomentował:

„Popatrz teraz na Jego niewypowiedziane miłosierdzie. Adam odrzucił całe polecenie i przekroczył prawo, Bóg natomiast nie unieważnił całej jego godności, ani nie pozbawił go wszelkiego panowania. Zwolnił spod jego władzy tylko te zwierzęta, z których nie ma tak wielkiego pożytku. [...], aby ten pot i trud oraz znój nie były nie do zniesienia, ulżył ciężarowi i uciążliwości, które wyciskają z nas pot, przy pomocy mnóstwa nierozumnych istot, [...], i wszystko inne – gdyby się ktoś temu bliżej przyjrzał – obfituje w wielką mądrość, w wielką troskliwość i wielkie miłosierdzie”⁴⁸.

Ten dłuższy fragment jednej z mów biskupa Jana wskazuje na Bożą pomoc w codziennym życiu Adama. Bóg, kierując się miłosierdziem, zlitował się nad dolą człowieka i zachował w nim coś z tej godności, jaką posiadał przed grzechem, a także częściowo pozostawił mu władzę panowania nad niektórymi zwierzętami. Te nierozumne istoty z polecenia Bożego mają wspomóc człowieka w trudach i znojach codziennego życia. Opisana relacja Boga do ludzi jest wyrazem wielkiej mądrości i wielkiej troskliwości Boga, jak wyraził się Kaznodzieja, który mówiąc o Adamie, miał na uwadze wszystkich ludzi, także aktualnych jego słuchaczy. Łatwo też zauważyć, że autor w przytoczonych słowach, kładących nacisk na Boże miłosierdzie, wskazał na doczesną warstwę ludzkiego bytowania.

Troska Boga o ziemski los ludzi w interpretacji Złotoustego obejmuje także duchowy ich wymiar, który odnosi się do relacji dzieci do rodziców. Homileta podkreśla wagę i konieczność posiadania przez ludzi innej jeszcze władzy – nad swymi dziećmi. Dłuższy jego wywód, mający również charakter parenetyczny, a więc przypominający zarówno rodzicom, jak i ich dzieciom, o tej szczególnej relacji międzypokoleniowej, kończy się takimi słowami:

„Za to wszystko składajmy dziękczynienie miłosiernemu Bogu, który troszczy się o nasze życie, zabezpiecza rodziców i myśli o dzieciach, i który wszystkim kieruje ze względu na nasze zbawienie”⁴⁹.

Ta wypowiedź, która jest ostatnim zdaniem homilii i stanowi podsumowanie omawianego tematu, zawiera słowa kierujące uwagę słuchaczy na najważniejszą rzeczywistość ich duchowej sfery, a mianowicie – na zbawienie. Można

⁴⁸ Tamże 3, 2, SCh 433, 214, ŻMT 45, 72.

⁴⁹ Tamże 4, 3, SCh 433, 248, ŻMT 45, 81.

zatem zauważyć swoistą gradację odniesień, bez wątpienia celowo zastosowaną przez mówcę: najpierw miłosierdzie Boga skierowane jest na przyziemne sprawy ludzi, następnie na wartości duchowe związane z wychowaniem, a ostatecznie na cel zasadniczy ludzkiego życia, jakim jest zbawienie.

Podkreślenie miłosierdzia Bożego, potrzebnego w celu osiągnięcia zbawienia, wydaje się być podstawowym celem serii ośmiu homilii do Księgi Rodzaju. Już w 2. mowie, w której Kaznodzieja rozważa boską decyzję stworzenia człowieka, zostały umieszczone znamienne słowa:

„Kimże jest ten, kto ma być stworzony, że tak wielkiej czci doznaje? To jest człowiek: wielka i godna istota, cenniejsza dla Boga niż cała reszta stworzenia, ze względu na którą istnieje niebo i ziemia, i morze, i każdy element stworzenia: człowiek, którego zbawienia Bóg tak pragnął, że dla niego nie oszczędził nawet Jednorodzonego”⁵⁰.

Autor tych słów zachwyca się nad fenomenem wszelkiego stworzenia, któremu na imię człowiek, a właściwie zachwyt biskupa Jana odnosi się do Boga, który tak wiele uczynił dla swego stworzenia, by zabezpieczyć mu wszelkie dobro – zarówno materialne, jak i duchowe. Człowiek doznaje tak wielkiej czci, ponieważ jest to istota pełna godności, dla której został przygotowany cały świat wraz z wszystkimi jego elementami. Mimo że Kaznodzieja prezentuje słuchaczom wykładnię wersu Rdz 1, 26 („Uczyńmy człowieka na nasz obraz”), to w konkluzji swej refleksji wybiega już do tego faktu, który ma nastąpić w ekonomii zbawczej, tj. pojawienie się w ziemskiej rzeczywistości Syna Jednorodzonego. Zatem w tej krótkiej wypowiedzi Homileta połączył dwa akty Boga: stworzenie człowieka i jego zbawienie.

Jeszcze z większą mocą kaznodziejskiego kunsztu Złotousty skierował do słuchających słowa opisujące zbawcze owoce Jezusa Chrystusa, który:

„przyszedł nam z pomocą i obiecał nam teraz dobra większe od tamtych, z których pierwsi ludzie wyzuli nas przez grzech. Powiedz mi, na co się skarżysz? Na to, że Adam przez grzech wygnał cię z raj? Popraw się – rzece – i zabiegaj o cnotę, a nie raj, ale niebo ci otworzę. Nie dopuszczę, byś był na coś złego narażony z powodu nieposłuszeństwa protoplasty”⁵¹.

Antiocheńczyk wprost wskazuje na Chrystusa jako Tego, który obiecał pomoc w postaci dóbr o wiele bardziej przekraczających wartość tych utraconych. Jakby wypowiadając się w Jego imieniu, prosi jedynie o doskonałą duszę, czyli o cnotę. Można dopatrzeć się analogii, porównując obecne czasy do stanu sprzed grzechu nieposłuszeństwa. Wówczas Bóg wyznaczył proste zadanie w postaci zakazu jedzenia owoców z drzewa w środku ogrodu, natomiast obecne zadanie polega na osiągnięciu własnej doskonałości. Zarówno tamta

⁵⁰ Tamże 2, 1, SCh 433, 184, ŻMT 45, 64.

⁵¹ Tamże V, 2, SCh 433, 266, ŻMT 45, 87.

prośba, jak i obecna, dotyczy strony wolitywnej człowieka odpowiedzialnej za jego czyny. Spełnienie tej prośby zostanie nagrodzone niebem, a więc czymś więcej niż rajem. Swój parenetyczny wywód, wyjaśniający sens pojawienia się Jezusa Chrystusa, Złotousty zakończył jednoznacznie przekonywującym podsumowaniem:

„Nikt zatem niech nie uważa, że doznaje szkody z powodu przodków. [...], dobra, które nam dano, są o wiele większe od tych, które utraciliśmy. Z tego, co powiedzieliśmy, i reszta staje się jasna. Adam wiódł uciążliwe życie; Chrystus obiecał życie, w którym nie ma cierpienia, smutku i jęku i ofiaruje królestwo niebieskie”⁵².

Tak opisana przez Kaznodzieję perspektywa niebiańskiego szczęścia zawiera wieki ładunek nadziei, która w serca i umysły jego słuchaczy wносиła poczucie bezpieczeństwa i radości z powodu otrzymanych dóbr.

W celu ukazania wiarygodności obietnic i dóbr przygotowanych przez Chrystusa Złotousty wyjaśnia w jednej z homilii naoczny przykład ich dostąpienia. Opisuje sytuację łotra na krzyżu, by udowodnić, że nikt nie może poczuć się skrzywdzony przez pierwszych ludzi. Jego argumentacja przebiega w następujący sposób:

„Diabeł wyrzucił człowieka nie mającego innego grzechu, jak tylko jedną zmacę nieposłuszeństwa; Chrystus wprowadził do raju łotra niosącego niezliczone brzemiona grzechów. [...] Nie wprowadził łotra po kryjomu, lecz przed całym zamieszkałym światem i przed apostołami, aby nikt z ludzi, którzy mieli się później narodzić [...] nie stracił nadziei na wejście tam i żeby nie zwątpił we własne zbawienie. [...] Pospieszył do raju przed apostołami dzięki dobremu słowu, dzięki samej tylko wierze, abyś się dowiedział, że to nie jego rozsądek miał taki wpływ, lecz że wszystkiego dokonało miłosierdzie Pana”⁵³.

Przytoczony tekst zwraca uwagę na kilka istotnych informacji ważnych dla każdego człowieka spodziewającego się dóbr królestwa niebieskiego. Kaznodzieja przede wszystkim pociesza, że brzemię grzechów nie jest momentem decydującym o dostąpieniu tych dóbr, czego przykładem jest obarczony grzechami łotr. Zasadniczym natomiast warunkiem stanowi wiara, a więc osobliwa postawa ducha, która jest osobistym otwarciem się na Boga Trójjedynego. Postawą wiary odznaczył się łotr, dlatego – podpowiada biskup Jan – jako pierwszy, nawet przed apostołami, otrzymał możliwość wstąpienia do raju niebieskiego. Najistotniejszym jednak motywem tych zbawczych obietnic jest Boże miłosierdzie.

⁵² Tamże V, 3, SCh 433, 268, ŻMT 45, 87-88.

⁵³ Tamże 7, 4, SCh 433, 326-328, ŻMT 45, 103.

* * *

Dokonana powyżej refleksja nad serią ośmiu homilii Jana Chryzostoma do trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju zmierzała do ukazania zamiarów Boga w stosunku do człowieka na przestrzeni całej historii zbawienia. Złotousty w mistrzowski sposób, tj. z zastosowaniem ujęć ówczesnej retoryki, pokazał dzieje wzajemnych relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Stwórca towarzyszył człowiekowi od chwili jego pojawienia się w świecie dla niego przygotowanym, kiedy obdarzył go szczególną godnością, bo Boskim obrazem i podobieństwem. Jeszcze większą opieką otoczył człowieka po grzechu nieposłuszeństwa, by ostatecznie doprowadzić go do niebieskiego królestwa, udzielając mu darów wysłużonych przez Jezusa Chrystusa. Homilie, obok głęboko teologicznych myśli, zawierają ponadto wiele sugestii parenetycznych, służących podniesieniu moralności oraz wyznawanej wiary, zwłaszcza osób żyjących w małżeństwie, na czym w szczególny sposób zależało antiocheńskiemu Kaznodziei.

DEUS ET PRIMI PARENTES IN IOANNIS CHRYSOSTOMI
COMMENTARIO IN GENESIM

(Argumentum)

Pertinet haec disputatiuncula ad octo sermones in Genesim, quos Ioannes Chrysostomus scripsit. Ille fidelibus in Antiochia primorum parentum vitam expomere studuit atque illustravit hominem ut Dei imaginem et similitudinem. Postea inclinata est attentio eius ad peccatum originale, quod in exordio totius generis humani magna calamitas factum est. Attamen Deus – ut Ioannes Chrysostomus enodat – miserabiles parentes non deseruit, quia eos enim a principio multis muneribus affecit. Quorum Dei misericordia maximi momenti erat. Quamobrem Creator ex tempore, quo homines in mundo apparuerant, per eorum peccatum originale, usque ad dies hodiernas constanter eis prosequitur. Praeter theologiarum sententiarum gravitatem Praedicator ex Antiochia insuper in sermonibus suis affabre inclusit praecepta moralia, quae in primis ad homines in matrimonio viventes designavit.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
(Gniezno, UAM)

PATER FAMILIAS I JEGO ZADANIA WEDŁUG ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Aby lepiej zrozumieć nauczanie Chryzostoma na temat ojca rodziny należy najpierw wspomnieć, co rozumiano przez ten termin w przeszłości. W starożytnym Rzymie *pater familias* był zwierzchnikiem rodzinnym¹. Ojcem rodziny mógł być wyłącznie męski obywatel rzymski, bez względu na wiek, który nie podlegał władzy ojcowskiej innego *pater familias*. Wobec innych osób dysponował szeregiem uprawnień, tak daleko idącymi, że nawet posiadał prawo do życia i śmierci powierzonych mu osób. Nad dziećmi sprawował władzę *patria potestas*, nad żoną *manus*, nad niewolnikami natomiast *dominica potestas*.

Biskup Konstantynopola w swoim nauczaniu poświęca wiele miejsca zadaniom, jakie spoczywają na ojcu rodziny. *Pater familias* jest – według niego – przede wszystkim odpowiedzialny za wychowanie. Ono też stanowi podstawowy obowiązek, jaki składa na jego barki św. Jan Chryzostom². Jako biskup Konstantynopola, wcześniej zaś jako kapłan Antiochii, odczuwał, można by powiedzieć, ewangeliczną potrzebę, by przekazać na temat zadań ojca rodziny nie tyle swoje, co zdanie Kościoła, którego czuł się członkiem i reprezentantem wobec powierzonych sobie wiernych. Jego rozległa działalność literacka

¹ Por. O. Jurewicz – L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1973, 11.

² Temat wychowania w nauce Jana Chryzostoma został opracowany, zwłaszcza w kontekście życia rodzinnego: por. J. Czuj, *Poglądy wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, „Przegląd Katechetyczny” 31 (1948) 7-11; Z. Domagalski, *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej w poglądach św. Jana Chryzostoma*, Lublin 1972 (mps); A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 193-200; W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222; S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198; E. Stanuła, *Rodzina kształtująca system wartości w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, w: *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX. Materiały z konferencji (czerwiec 1993 r.)*, Bydgoszcz 1994, 81-94; T. Kołosowski, *Wychowanie religijno-moralne dzieci w rodzinie w świetle traktatu „O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma*, „Seminare” 17 (2001) 405-420.

zawiera konkretne wypowiedzi na temat obowiązków ojca rodziny. Najwięcej wskazówek daje w znanym niewielkim piśmie, bo liczącym kilkanaście stron, zatytułowanym *O wychowaniu dzieci*³. Złotousty nie tylko w tym dziele zajmuje się zadaniami ojca rodziny, ale także w innych jego pismach odnaleźć można wypowiedzi, w których poucza każdego *pater familias o jego podstawowym obowiązku wobec rodziny*.

1. Wychowanie – najważniejszym obowiązkiem dla *pater familias*. Z całym przekonaniem należy powiedzieć, że za najważniejsze zadanie ojca rodziny Jan Chryzostom uznaje wychowanie dzieci. *Pater familias* posiada bowiem władzę nauczania: „Jesteś nauczycielem całej rodziny z mandatu Boga”⁴. Różnego rodzaju aluzje i porównania pomagają zrozumieć, iż stanowi ono priorytet życia rodzinnego. Zarzuca ojcom, że często w procesie wychowania zwracają uwagę na rzeczy mało istotne, by nie powiedzieć szkodliwe dla dziecka, pomijają natomiast to, co jest podstawą jego kształtowania. Chryzostom piętnuje postawy, w których dba się o wygląd zewnętrzny dzieci, ich ubranie, fryzury, ozdabianie kosztownymi klejnotami. Wszystko to nazywa rozbudzaniem do przywiązywania się do niepotrzebnych rzeczy. „Aby dziecko wychować – powiada Jan Chryzostom – potrzeba dzielnego wychowawcy, a nie złota!”⁵. Nie można wychowywać dziecka w taki sposób, aby życie doczesne stało się dla niego celem samym w sobie, ale pokazać mu przede wszystkim wartości nieprzemijające. Autor rozgoryczony postawą niektórych, a nawet wielu rodziców słusznie stwierdza:

„zepsucia świata nie można dlatego usunąć, bo nikt nie zwraca uwagi na dzieci. Nikt nie mówi do nich o dziewictwie, czystości, pogardzie bogactw i sławy, przykazaniach Bożych, które nam podaje Pismo Święte”⁶.

Ojciec rodziny powinien zatem skoncentrować się na tym, jak życiową drogę syna skierować ku dobru⁷. Chodzi zwłaszcza o to, by cały wysiłek poświęcić na kształtowanie duszy dziecka. Jan Chryzostom chwali troskę ojca,

³ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. A.M. Malingrey, Sch 188, Paris 1972, tłum. W. Kania, PSP 13, 157-185, przedruk w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 73-105. W niniejszym opracowaniu korzystam z tego przekładu. Stosuję także numerację tego dzieła, którą zastosował wydawca i tłumacz oraz tytuł skrócony: *De educandis liberis*.

⁴ *In illud*: „*Vidua eligatur*” 9, PG 51, 329.

⁵ *De educandis liberis* 16, Sch 188, 98, BOK 19, 79; por. A. Uciecha, *Rola ojca w procesie wychowania domowego na podstawie traktatu św. Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci”*, w: *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie. Starożytność-średniowiecze*, red. J. Jundziłł – D. Żołądź-Strzelczyk, t. 1, Bydgoszcz 2002, 205-218.

⁶ *De educandis liberis* 17, Sch 188, 100, BOK 19, 80.

⁷ Por. tamże 16, Sch 188, 96-98, BOK 19, 79: „Gdy dziecko się urodzi, cały wysiłek obraca ojciec nie na to, jak jego życiową drogę skierować ku dobru, lecz jak je ładnie ubrać i przyoblec w złote ozdoby. Dlaczego tak czynisz, człowiecze? Może sam o to się starasz, ale po co do tego zła

байдз też obojga rodziców, by wykształcić dzieci w sztuce, nauce i wymowie. Jednocześnie uważa, że należy z takim samym, by nie powiedzieć jeszcze większym zaangażowaniem, zadbać o formowanie duszy dziecka⁸. Chryzostom zaklina wręcz rodziców i prosi ich, by dobrze wychowywali swoje dzieci. Za należycie spełniony bowiem obowiązek mogą zmazać swoje grzechy i otrzymają nagrodę od samego Boga⁹. Nasz autor mówi nawet, że właściwe wychowywanie dzieci jest dla ojców wielkim zyskiem, przez co można rozumieć nie tylko wywiązanie się z powierzonego zadania, ale także uznanie w oczach Stwórcy w postaci odpowiedniej zapłaty w przyszłym życiu¹⁰.

Trudny i mozolny proces wychowania porównuje Jan Chryzostom do pracy malarza i rzeźbiarza, którzy muszą wiele się natrudzić nad swoim dziełem, by zachwyciło innych. Podobnie powinni postępować ojciec i matka, którym przekazuje praktyczne wskazania odnośnie do wychowywania dzieci. Biskup Konstantynopola pisze:

„Jak malarze nad obrazem i rzeźbiarze nad posągami pracują z wielkim wysiłkiem, tak i wy – ojcze i matko – musicie włożyć wiele starań w wychowanie swych dzieci, tych podziwu godnych obrazów. Malarze ustawiają tablice i dzień za dniem wodzą pędzlem według potrzeby, podobnie gorliwie pracują rzeźbiarze, usuwając to, co zbyteczne, uzupełniając braki. Tak i wy rodzice, jak wykonawcy pięknych posągów, musicie wkładać wszystek trud, aby swe dzieci wychować na piękne obrazy Boga. Usuwaszcie to, co niepotrzebne, uzupełniajcie braki; z dnia na dzień baczcie na skłonności swych dzieci, na dobre, by je rozwijać, na złe, by je wykorzeniać”¹¹.

Podobny apel kieruje Chryzostom do ojca rodziny w swoich homiliach, jak na przykład przy komentowaniu Listu św. Pawła do Tymoteusza:

„Weźcie to sobie, ojcowie, do serca! Wychowajcie swe dzieci w karności i posłuszeństwie wobec Pana z całą troskliwością [...]. Strzeżmy zwłaszcza czystości ich serca, gdyż zmysłowa rozkosz czyni w młodości wielkie spu-

przyzwyczajasz dziecko, które jeszcze tego nie rozumie? Po co mu wkładasz klejnoty na szyję? Aby dziecko wychować, potrzeba dzielnego wychowawcy, a nie złota!”.

⁸ Por. tamże 18, SCh 188, 100-102, BOK 19, 80: „Jeśli dzieci od młodości wzrastać będą bez pouczenia, cóż z nich będzie? Jeśli od wczesnego dzieciństwa do starości wychowani popadają w grzechy, ileż złego uczynią ci, których ucho od młodości przyzwyczało się do mów światowych! Ileż starania dokładają wszyscy, aby dzieci wykształcić w sztuce, nauce i wymowie, a nikt nie dba o wyćwiczenie duszy!”.

⁹ Por. tamże 19, SCh 188, 102, BOK 19, 80: „Nie przestanę was upominać, prosić, zaklinać, abyście przede wszystkim wychowywali dobrze dzieci. Jeśli kochasz dziecko, okaż to czynem. Otrzymasz za to nagrodę. Posłuchaj, co ci mówi Paweł: «Jeśli dzieci trwać będą w wierze, miłości, świętości i skromności» (1Tm 2, 15). Mając wiele grzechów na sumieniu, przez jedno możesz je zmazać: wychowaj żołnierza dla Chrystusa!”.

¹⁰ Por. *De Anna sermo* 3, 1, PG 54, 653.

¹¹ *De educandis liberis* 22, SCh 188, 106-108, BOK 19, 81.

stoszenia. Potrzeba tu wiele trudu i uwagi Ożeńmy na czas syna, by swej narzeczonej oddał rękę nieskalaną i czystą. Kto przed małżeństwem był czysty, ten i w małżeństwie dochowa wierności; kto zaś grzeszył przed ślubem, ten to samo będzie czynił po ślubie, bo «nieczystemu każdy chleb jest słodki» (Syr 23, 27). Upominajcie swych synów! Uczmy ich, utrzymujmy ich w bojaźni i groźbie w ten czy inny sposób. Jako cenny dar otrzymaliśmy ich od Boga, strzeżmy ich więc troskliwie i wszystko czynmy, aby nam ich złośliwy wróg nie odebrał. Niestety, dziś postępujemy przeciwnie. Czynimy wszystko, by w dobrym stanie utrzymać rolę; powierzamy ją wiernemu słudze, szukamy stróża, rządcy, księgowego. Ale żeby nasze dziecko, bezcenne dobro, powierzyć mądrymu człowiekowi, który wychowałby je do czystości serca – o tym nie myślimy. A przecież jest ono czymś najdroższym, co mamy. Troszczymy się więc o majątek dla dzieci, ale nie o nie same. Co za głupota! Ćwicz duszę syna, wtedy będzie on miał i majątek! Jeśli jego dusza ulegnie złu, na nic się nie przyda wszelkie bogactwo; jeśli jego dusza jest piękna i czysta, nie przyniesie mu ubóstwo żadnej szkody¹².

Z dotychczas przytoczonych wypowiedzi wynika, że św. Jan Chryzostom wiele uwagi poświęca duszy dziecka, zwłaszcza w dziele O wychowaniu dzieci. Można odnieść wrażenie, że właściwe ukształtowanie jej uznaje za najważniejszy obowiązek należący do ojca rodziny, co nie oznacza, że matka i opiekunowie wolni są od zajęcia się tym jakże delikatnym procesem życia człowieka. Cały jednak ciężar i odpowiedzialność spoczywa na *pater familias*, co Złotousty uzasadnia w następujący sposób:

„Jesteś nauczycielem i wychowawcą całego twojego domu. Tobie przede wszystkim Bóg polecił stale pouczać żonę i dzieci”¹³.

W jednym ze swoich dzieł Jan Chryzostom zachęca ojca rodziny, by swoje dzieci powierzył mnichom, którzy są, jego zdaniem, najlepszymi nauczycielami. Nie powinien namawiać je do studiowania podręczników retoryki i pragnąć dla nich pełną sukcesu karierę, ale wszczepiać w nie ewangeliczne ideały¹⁴. Później jednak Jan zmienił swoje poglądy i stał się bardziej praktykiem niż teoretykiem i odradza posyłanie dzieci do samotni pustelników. Uznał bowiem, że edukacja powinna być oparta na Piśmie Świętym, a dzieci muszą ją otrzymać w domu rodzinnym, obowiązek zaś nauczania spada zwłaszcza na ojca¹⁵.

¹² *In epistolam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 545-547, tłum. W. Kania: *Św. Jan Złotousty – Poemat wychowawczy*, GT 11, Tarnów 1991, 11, przedruk w: *Świadkowie naszej Tradycji. Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Królikowski, Tarnów 2000, 151-153.

¹³ *In illud: „Vidua eligatur”* 9, PG 51, 329.

¹⁴ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* II 3-5, 7, PG 47, 356-360.

¹⁵ Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 64.

2. Sposób kształtowania duszy dziecka. Biskup Konstantynopola ukazuje trudny proces kształtowania duszy dziecka w bardzo plastyczny sposób: ojciec rodziny to król rządzący miastem państwem, którym jest dusza dziecka¹⁶:

„Dusza jest państwem. W państwie zaś mieszkają różni ludzie: złodzieje i uczeni, pracownicy i tacy, którzy czynią to, co im wpadnie do głowy. Podobnie i w duszy są przeróżne myśli i uczucia. Jedne walczą z nieprawością – jak żołnierze w mieście; drugie troszczą się o wszystko, co dotyczy ciała i mieszkania – jak urzędnicy w miastach; jeszcze inne wydają zarządzenia – jak zarządcy miasta. Jedne prowadzą nieczyste mowy – jak rozpasani ludzie, inne mówią skromnie – jak czyści. Jedne lubią miękkie życie – jak dzisiejsze kobiety – inne paplają bzdury – jak dzieci. Jedne dają rozkazy niewolnikom – jak zarządcy domu; inne są szlachetne – jak wolni”¹⁷.

Z tego też względu, jak w każdym dobrze zorganizowanym państwie, muszą być ustalone pewne zasady postępowania i prawa obowiązujące obywateli, aby panował w nim ład i porządek¹⁸. Jan Chryzostom porównuje duszę dziecka z państwem, w innym zaś miejscu mówi o mieście:

„Miastem jest dusza dziecka; miastem nowo założonym, nowo zbudowanym, miastem, które w swe mury przyjmuje za obywateli obcych osadników, z których jeszcze żaden nie przeżył wiele”¹⁹.

Na tym jednak biskup nie kończy plastycznych porównań, ale stwierdza, że do tego miasta, czyli do duszy dziecka, prowadzi pięć bram, czyli pięć zmysłów człowieka: mowa, słuch, powonienie, wzrok oraz dotyk. Samo zaś ciało dziecka przyrównuje do muru otaczającego miasto:

„całe ciało niech będzie murem. Bramami miasta są oczy, język, słuch, węch i jeśli chcesz, również dotyk. Przez te bramy wchodzi i wychodzą obywatele, to znaczy przez te bramy wchodzi zguba i błogosławieństwo w życie duszy”²⁰.

Podobnie, jak każde państwo i miasto potrzebuje dobrych praw dla swoich obywateli, tak samo bywa z duszą dziecka. Aby mogła być należycie formowana *pater familias* musi ustanowić dla niej właściwe zasady, nawet surowe, których nie powinno dziecko w żaden sposób przekraczać. Chryzostom zwraca

¹⁶ Por. *De educandis liberis* 23; *In Epistolam I ad Corinthios hom.* 34, 3, PG 61, 290.

¹⁷ *De educandis liberis* 23, Sch 188, 110-112, BOK 19, 82.

¹⁸ Por. tamże 24, Sch 188, 110-112, BOK 19, 82: „W mieście trzeba praw dla usunięcia złych, a zostawienia dobrych, by źli nie zdobyli wyższości nad dobrymi. Jeśli prawo nie trzyma złodziei w strachu, żadna własność nie jest bezpieczna; jeśli żołnierze obrócą swą wściekłość przeciw obywatelom, zginie wszystko; jeśli każdy przekracza granice i kaleczy prawo drugich, upadnie porządek. Podobnie jest w życiu dziecka”.

¹⁹ Tamże 25, Sch 188, 112, BOK 19, 82.

²⁰ Tamże 27, Sch 188, 114, BOK 19, 82-83.

ca uwagę na to, że obarczenie tymi prawami dziecka wyjdzie mu na dobre, co więcej, przyzwyczajone od samego początku do ich przestrzegania, przyjmie je jako całkowicie naturalną rzecz. Biskup z takim naciskiem mówi o tym, aby ukazać ojcu rodziny, że dziecko w sposób szczególny narażone jest na różnego rodzaju niebezpieczeństwa przychodzące ze świata i bardzo chłonne, by je przyjmować. Bez jakichkolwiek zatem praw proces wychowania staje się wręcz niemożliwy i nie przyniesie żadnego rezultatu²¹.

Za najważniejszy element w kształtowaniu duszy dziecka Chryzostom uważa mowę, porównywaną do bramy miejskiej. Autor rozwija obraz tej pierwszej bramy prowadzącej do miasta, czyli duszy dziecka wskazując, że winna ona posiadać drzwi i zamek zrobiony ze złota. Uzasadnia to tym, że w duszy nie może mieszkać nikt inny poza Bogiem, dlatego też wykonana jest z tak drogiego materiału. Z tego też powodu przez taką bramę nie powinna przechodzić żadna zła mowa, tylko budująca i godna tak wielkiego mieszkańca, jakim jest Stwórca. Chryzostom podkreśla z naciskiem, że ojciec rodziny winien czuwać nad tym, o czym dziecko rozmawia i chronić je przed zgubnym wpływem otoczenia. Nasz autor zachęca:

„Nauczmy dzieci wypowiadać tylko przystojne i pobożne słowa. Dokonajmy surowego wyboru, aby się nie dostali źli i zepsuci ludzie do dobrych obywateli, tzn. obraźliwe słowa, obelżywe mowy, nieodpowiednie żarty, wyrzucmy z miasta wstrętnych, światowych, rozpasanych osadników. Niech nikt nie przechodzi przez tę bramę, jeno sam Król; niech stoi ona otworem dla Niego i Jego świty”²².

Aby dziecko uchronić przed tego rodzaju wpływami, *pater familias* winien ustawicznie kontrolować jego mowę²³. Należy zatem zwracać „czasem dziecku uwagę, by nikomu nie sprawiało przykrości, nikogo nie obrażało, nigdy nie przysięgało i unikało wszelkiej kłótni”²⁴. Chryzostom radzi ojcu, aby nieodpowiednie wypowiedzi dziecka karać surowym spojrzeniem, zdecydowanym upomnieniem bądź też wpływaniem na ambicję dziecka. Nie należy natomiast przesadzać z karami, ponieważ odnosi ona wówczas odwrotny skutek. Jan przestrzega, by nie powiedzieć, zakazuje, stosowania bicia za wykroczenia słowne dziecka, gdyż tego rodzaju kary uznaje za złe i niewychowawcze²⁵.

²¹ Por. tamże 25-27.

²² Tamże 28, SCh 188, 118, BOK 19, 83.

²³ Por. tamże 29.

²⁴ Tamże 30, SCh 188, 120, BOK 19, 84.

²⁵ Por. tamże, SCh 188, 120-122, BOK 19, 84: „Nie karz często biciem i nie przyzwyczajaj się do tego sposobu wychowania. Dziecko ustawicznie bite uczy się gardzić biciem, a gdy to zajdzie za daleko, wszystko będzie daremne. Dziecko winno bać się, ale nie winno być bite; można mu grozić pasem, ale nie należy bić nim; i groźby nie należy w czyn wprowadzać. Nie powinno jednak dziecko wiedzieć, że grozisz tylko słowami, bo wtedy tylko jest groźba zbawienna, gdy dziecko wie, że będzie spełniona. Jeśli mały przestępca zauważy twój podstęp, będzie się śmiał z tego. Niech się boi

Zadaniem ojca rodziny w odniesieniu do mowy jest także wypracowanie u dziecka skromnej postawy i uczenie je miłości. Jan Chryzostom ma na myśli zwłaszcza nieodpowiednie odnoszenie się dziecka do służącego, a także do równych sobie w zajmowanej pozycji społecznej. Dziecko nie może w żaden sposób wyrządzać im jakiegokolwiek przykrości swoim słowem i zachowaniem, tym bardziej zaś oczerniać innych; nasz autor uważa tego rodzaju postępowanie nie tylko za niestosowne, ale za wręcz naganne²⁶. Usta dziecka nie powinny wypowiadać „nic nieprzyzwoitego, obraźliwego, nierozumnego, lecz słowa godne Pana”²⁷. Wytrwała i konsekwentna praca ojca rodziny, a także matki, wychowawców i nawet służących przyniesie pożądane owoce. Powinna być tutaj jednak zachowana wzajemna współpraca wymienionych osób i zgodne stosowanie przez nich tych samych metod wychowawczych²⁸. Powodzenie można osiągnąć także poprzez wpajanie zasad dotyczących mowy dziecka od najwcześniejszych lat jego życia. Stosowanie tego rodzaju konsekwentnej postawy sprawi, że dziecko przyzwyczai się do przepuszczania wyłącznie dobrej mowy przez swoje usta, co więcej, „przyzwyczajenie do dobrego stanie się drugą naturą”²⁹ wychowanka.

Jan Chryzostom wiele miejsca poświęca także drugiej bramie prowadzącej do duszy dziecka, mianowicie **śluchowi**. Uważa ją za równie ważną i znaczącą co pierwszą, a nawet są one, jego zdaniem, związane i spokrewnione ze sobą, ponieważ słowa wychodzą z człowieka, z czym mamy do czynienia w przypadku mowy, przez uszy natomiast wchodzi przeróżne inne słowa i pozostają w duszy dziecka. Tego rodzaju spokrewnienie autor dostrzega w tym, że „kto nie słucha niczego złego i nieprzyzwoitego, ten też nic złego nie wypowie”³⁰.

Zadanie, jakie spoczywa zatem na ojcu rodziny, to troska o to, by dzieci niczego niestosownego nie słyszały ani od wychowawców i opiekunów, ani

bicia, lecz niech nie będzie bity. Bojaźń nie powinna zgasnąć, ale działać w duszy dziecka jak ogień na polu, który wypala wszystkie ciernie u korzenia; niech bojaźń działa jak ostra, głęboko sięgająca motyka, kopiająca rolę. Jeśli twa surowość sprowadziła poprawę, zaprzestaj jej nieco. Natura nasza potrzebuje też łagodności”.

²⁶ Por. tamże 31, SCh 188, 122-124, BOK 19, 84: „Naucz dziecko skromności i miłości dla ludzi. Gdy widzisz, że niegrzecznie odnosi się do towarzyszącego mu w drodze służącego, nie puszczaj tego płazem, lecz ukarż je, choćby pochodziło z wyższego stanu. Wiedząc, że mu nie wolno obrażać służącego, tym więcej będzie strzec, by tego nie czynił względem wolnego i równego sobie. Zamknij mu też usta przed złą mową. Gdy widzisz, że oczernia kogoś, każ mu milczeć i myśleć o własnych błędach”.

²⁷ Tamże 34, SCh 188, 124, BOK 19, 85.

²⁸ Por. tamże 32, SCh 188, 124, BOK 19, 85: „Naucz dziecko skromności i miłości dla ludzi. Gdy widzisz, że niegrzecznie odnosi się do towarzyszącego mu w drodze służącego, nie puszczaj tego płazem, lecz ukarż je, choćby pochodziło z wyższego stanu. Wiedząc, że mu nie wolno obrażać służącego, tym więcej będzie strzec, by tego nie czynił względem wolnego i równego sobie. Zamknij mu też usta przed złą mową. Gdy widzisz, że oczernia kogoś, każ mu milczeć i myśleć o własnych błędach”.

²⁹ Tamże 33, SCh 188, 124, BOK 19, 85.

³⁰ Tamże 36, SCh 188, 128, BOK 19, 85.

od służących, tym bardziej zaś od rodziców. Chryzostom radzi, aby szukać dla dzieci właściwych opiekunów i nauczycieli, którzy będą pomagać w procesie wychowania. Nie może tego zadania spełniać osoba, która w obecności dzieci prowadzi nieprzyzwoite rozmowy oraz młoda dziewczyna bądź też młoda kobieta, ponieważ tego rodzaju osoby rozpalają u wychowanków ogień namiętności³¹.

Ważne jest też zadbanie o to, co dzieci słuchają. Nie mają to być bajki i mity, ale budujące opowiadania, najlepiej biblijne, które korzystnie wpływają na wyobraźnię i uczą dzieci pozytywnych przykładów³². Chryzostom podaje nawet konkretne dwie katechezy do wykorzystania: o Kainie i Ablu oraz o Jakubie i Ezawie. Podsuwa też strategię ich przekazywania, wszystko po to, by przedstawić dziecku historię biblijną w zrozumiały i budujący sposób. Autor wielką wagę przykładu do religijnego wychowania dzieci, zwłaszcza w oparciu o Pismo Święte. Wręcz w detalach opisuje, jak i kiedy opowiadać wspomniane historie, w jaki sposób je utrwalać w umyśle dziecka poprzez powtarzanie i zadawanie pytań aż do przekonania się, że samo potrafi je opowiedzieć. Chryzostom nie każe jednak poprzestawać wyłącznie na wskazanych historiach biblijnych, ale zachęca, by na odpowiednim etapie rozwoju i zależności od wieku dziecko poznawało także naukę dotyczącą piekła, potopu, dzieje Izraelitów w Egipcie i wiele innych wydarzeń z biblijnej historii. Zadaniem ojca jest czuwanie nad tym, aby tego rodzaju edukację biblijną otrzymały dzieci, w czym wspierać je ma także matka. Z wypowiedzi Chryzostoma wynika, że mają to robić opiekunowie bądź też wychowawcy, przez co można rozumieć nauczycieli, nad całym jednak tym procesem powinni czuwać oboje rodzice, zwłaszcza zaś ojciec³³. On bowiem musi odznaczać się nie tylko łagodnością i posiadać autorytet względem swoich dzieci, ale także powinien wytrwale studiować Pismo Święte³⁴.

Św. Jan Chryzostom każe ojcu rodziny w całym procesie wychowawczym zwrócić uwagę także na zmysł **powonienia**, który nazywa trzecią bramą prowadzącą do duszy dziecka. Używając ponownie obrazowego języka wyjaśnia, dlaczego jest on tak istotny w życiu dziecka. Jeżeli ojciec zaniedba przedstawione uwagi, musi się liczyć z przykrymi konsekwencjami w odniesieniu do złego wychowania. Człowiek bowiem, zwłaszcza młody, lubi różnego rodzaju przyjemne zapachy, chociażby w postaci wonnych ziół, spalanych kadzideł

³¹ Por. tamże 37-38 i 53.

³² Czytanie Pisma Świętego w rodzinie było powszechnie stosowaną katechezą. Więcej na ten temat: por. A. Młotek, *Obowiązki wychowawcze rodziców według Ojców Kościoła*, „Katecheta” 19 (1975) 107-110; R. Kaczyński, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chryzostomus*, Freiburg 1974.

³³ Por. *De educandis liberis* 39-52; zob. W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

³⁴ Por. *In epistolam I ad Timotheum hom.* 17, 1, PG 62, 591, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie i na list do Filemona*, Kraków 1947, 177-180.

i wonnych maści. Same w sobie nie są one złe, ale powodują niewłaściwe pożądanía, a nawet odurzenia, a co za tym idzie brak czujności. Trudno powiedzieć dokładnie, co Jan Chryzostom miał tutaj na myśli. Prawdopodobnie chodziło mu o przesadne stosowanie różnego rodzaju znanych wówczas środków zapachowych, które według niego „budzą zdrożne zachcianki” i stanowią „pokusę do grzechu”. Być może, kiedy mówił o woni kadzideł i ziół, przestrzegał przed wdychaniem ich zapachów, które mogły działać jak narkotyki i uzależniać młodego człowieka. Niektóre bowiem rośliny zawierały niewątpliwie szkodliwe substancje, które były powodem odurzenia i stosowano je w takim właśnie celu. Chryzostom wypowiada się zdecydowanie przeciwko tego rodzaju praktykom, ponieważ człowiek winien „wdychać czyste powietrze, a nie chęptać, choćby przyjemne, wyziewy”. Są one bowiem szkodliwe dla duszy dziecka, stąd też *pater familias* musi czuwać, by przez niewłaściwe używanie zmysłu powonienia nie wchodziło do niej jakiegokolwiek zepsucia, które niewłaściwie na nią działa³⁵.

Niezwykle ważnym i jednocześnie niebezpiecznym zmysłem u człowieka, zwłaszcza młodego, jest, zdaniem Chryzostoma, również **wzrok**, gdyż oczy w sposób całkowicie naturalny i ciekawy patrzą na świat³⁶. Złe jego używanie może prowadzić do zgubnych skutków, stąd też *pater familias* ma za zadanie czuwać nad tym, aby oczy wychowanka kierowały się na właściwe osoby i rzeczy. Biskup dostrzega podwójne niebezpieczeństwo, na jakie narażona jest dusza dziecka, kiedy nie potrafi czuwać nad swoim wzrokiem. W pierwszym rzędzie chodzi o niewłaściwe patrzenie na kobiety. Ojciec rodziny powinien zwracać uwagę na czystość spojrzenia młodego chłopca, by w jego oczach, tym bardziej zaś w duszy, nie budziło się młodzieńcze pożądanie kobiety³⁷. *Pater familias* pomoże mu zachować czyste oczy, kiedy pokazywał mu będzie złe przykłady, jak chociażby o synach Bożych, którzy grzeszyli z córkami ludzkimi, czy o mieszkańcach Sodomy, czy też o karze piekła (Rdz 5, 1-4; 19, 1-29)³⁸. Ojciec powinien także mówić o pozytywnych zdarzeniach, jak na przykład historię o Józefie egipskim, który nie uległ urokowi córki faraona (por. Rdz 39, 7-20)³⁹.

Niebezpieczeństwo ze strony wzroku zagraża także, zdaniem Jana, młodemu człowiekowi, kiedy uczęszcza do teatru, przebywa w miejscach publicznych i patrzy na zło, które może wywierać zgubny wpływ na jego duszę. Chryzostom apeluje do ojca rodziny, aby zwracał również uwagę na włosy i strój swojego dziecka. Zbyt przesadna bowiem koncentracja dziecka na swo-

³⁵ Por. *De educandis liberis* 54.

³⁶ Por. tamże 55.

³⁷ Por. tamże 60 i 62.

³⁸ Por. tamże 58.

³⁹ Por. tamże 61. Jan często wykorzystywał historię Józefa, aby zachęcać swoich męskich słuchaczy do przeciwstawiania się kuszącym kobietom, por. *Ad Stagirium* II 12, PG 47, 470; *In Genesis hom.* 62, 4, PG 54, 537; *In epistolam ad Colossenses hom.* 10, 5, PG 62, 372.

im wyglądzie i niewłaściwa fryzura powodują, że skupia się ono na tym, co zewnętrzne, co więcej, może stać się dla innych powodem grzechu związanego ze wzrokiem⁴⁰. W tych przypadkach Chryzostom daje także praktyczne rady ojcu rodziny:

„Wskaż mu piękne przedmioty, aby jego oczy odwrócić od złych rzeczy, [...] na niebo i gwiazdy, na ziemię i jej kwiaty, na łąki i obrazki w kwiatkach, niech tymi rzeczami zachwycają się oczy. Tyle jest piękna, które nie przynosi żadnej szkody!”⁴¹.

Ostania brama, prowadząca do duszy dziecka, związana jest, zdaniem Chryzostoma, ze zmysłem **dotyku**. Autor zwraca uwagę ojcu rodziny, aby wychowywał syna na prawdziwego mężczyznę, by nie ubierał go w miękkie i delikatne szaty, nie pozwalał mu sypiać w miękkim łóżu i nie narażał go na jakiegokolwiek dotyki i poufałości z innymi osobami. Tego rodzaju bowiem postępowanie doprowadzi do właściwego zahartowania się ciała młodego człowieka do tego stopnia, że wychowa się go na prawdziwego żołnierza, który wolny będzie od zniewieściałości i przygotowuje go do panowania nad zmysłem dotyku⁴².

3. Kształtowanie u dziecka cnót chrześcijańskich. Zadaniem ojca rodziny jest, zdaniem Jana Chryzostoma, nie tylko troska o właściwe uformowanie duszy dziecka, ale także kształtowanie u niego cnót chrześcijańskich, co również można uznać za kontynuację tego samego tematu, w innym jednak wymiarze. Do tej bowiem pory mieliśmy do czynienia ze zmysłami zewnętrznymi, których właściwe wykorzystanie pomaga wypracować u dziecka wrażliwą duszę i bogate życie duchowe. Biskup nasz zajmuje się także wyrobieniem u wychowanka cnót chrześcijańskich, które również kształtują jego duszę. Wymienia ich bardzo wiele, na trzy jednak zwraca szczególną uwagę i poświęca im najwięcej miejsca w swoich dziełach. Chodzi tutaj o męstwo, czystość i mądrość. Każdą z wymienionych cnót charakteryzuje najpierw ogólnie, podając jednocześnie przeciwne im zachowania, w dalszym zaś etapie rozwija swoje myśli, by podać praktyczną naukę ojcu rodziny.

Chryzostom uważa, że siedzibą męstwa są piersi oraz serce, jego cnotami zaś jest pokój i uległość, wadami natomiast – porywczność i upór. Według biskupa Konstantynopola siedzibą pożądliwości są lędzwie, cnotą miłości – czystość, a jej wadą – bezwstyd. Trzecia cnota chrześcijańska – mądrość, nazywana jest przez naszego autora cnotą rozumu, za jej mieszkanie uznaje mózg, za wadę zaś – głupotę. W taki sposób określa on generalnie trzy cnoty chrześcijańskie i zwraca uwagę, by cały wysiłek ojca rodziny był skierowany

⁴⁰ Por. *De educandis liberis* 56-57.

⁴¹ Tamże 59, SCh 188, 156-158, BOK 19, 94.

⁴² Por. tamże 63.

na rozwijanie i formowanie ich u dzieci, dzięki czemu staną się one wartościowymi ludźmi⁴³.

Kiedy nasz Biskup uczy ojca rodziny kształtować cnotę **męstwa**, używa wielu obrazów i przykładów, aby pokazać, w czym winno się ono przejawiać. Nie jest to bowiem siła fizyczna, na co mogłaby wskazywać sama nazwa, lecz chodzi raczej o wyrobienie u dziecka postaw, które są oznaką prawdziwego **męstwa**. Uczyć **męstwa**, to przede wszystkim wdrażać w charakter dziecka różnego rodzaju dobre cechy. Pierwszą z nich jest cierpliwość:

„Należy od pierwszych lat wdrażać chłopca do cierpliwości, gdy go spotka krzywda, a odważnie pójść, wystąpić i spieszyć z pomocą, gdy ujrzy kogo innego pokrzywdzonego⁴⁴.

Chryzostom nie poprzestaje tylko na wymienieniu i nakazaniu, by tę cechę kształtować u dziecka, ale podaje także ojcu rodziny konkretne wskazania praktyczne, w jaki sposób można ją z powodzeniem wypracować. Chodzi tutaj m.in. o uczenie ich właściwego podejścia do służących: dzieci mają być spokojne, gdy nie znajdują się w centrum zainteresowania i uwagi innych, nie mają się gniewać, gdy nie spełnia się ich zachcianek i życzeń, mają zauważać popełniane przez siebie błędy względem innych. Co więcej, Chryzostom zaleca:

„Niech przy tym ojciec rządzi zawsze jako pan i sędzia, wobec przestępstw niech będzie surowy i stanowczy, przy zachowaniu przykazań łagodny i uprzejmy, niech też nagrodzi syna za zwycięstwo⁴⁵.

Wzorem dla ojca rodziny w tym względzie winien być sam Bóg, który w taki właśnie sposób wychowuje ludzi i stosuje wobec nich tego rodzaju pedagogię.

Biskup Konstantynopola zaleca także, aby w wychowywaniu do **męstwa** pobudzać chłopca do gniewu:

„Dobrze jest, gdy chłopca wielu pobudza do gniewu, bo wtedy wyćwicz się on w opanowaniu swych poruszeń [...]. Niech ojciec lub brat występują przeciw niemu jako napastnicy, by mu dać sposobność do zwycięstwa, albo niech stawi mu kto jako przeciwnik opór, ażeby na nim wypróbować swą siłę. Niech też służy dają mu częściej sposobność do gniewu, słusznie czy niesłusznie, aby wśród wszystkich okoliczności nauczył się gniew ujarzmić. Niewiele to znaczy, gdy mu ojciec sprawi przykrość, bo imię ojca trzyma jego serce w miłości i nie pozwala wystąpić gniewowi. Ale towarzysze wieku, tak

⁴³ Por. tamże 65.

⁴⁴ Tamże 66, SCh 188, 164, BOK 19, 96.

⁴⁵ Tamże 67, SCh 188, 166, BOK 19, 96.

śludzy, jak i wolni, niech mu dają sposobność do niechęci, aby się przyzwyczaił do spokoju i równowagi ducha⁴⁶.

Tego rodzaju zachowania służą konkretnemu celowi, wychowują bowiem dziecko do opanowania siebie, zwłaszcza w trudnych sytuacjach, gdy poczucie krzywdy może wzmacniać w nich chęć zemsty. Jest to zachowanie przeciwne cnotcie męstwa, ponieważ nie należy za krzywdę odpłacać krzywdą. Jako przykład podaje Chryzostom ojcu rodziny postawę św. Pawła, który nie gniewał się, gdy sam doznał krzywdy, ale gniewał się, gdy krzywdzono innych. Podobnie czynił Mojżesz, który na widok krzywdy rodaka wpadł w wielki gniew, choć był człowiekiem najbardziej łagodnym ze wszystkich (por. Lb 12,3); za własną zniewagę nie mścił się, lecz udał się na odosobnienie (Wj 2, 13-15)⁴⁷. Jan Chryzostom dostrzega w tego rodzaju sposobie wychowania dzieci lekcję dla samego ojca rodziny, który sam się przy tym wychowuje, daje dobry przykład i stara postępować w dobrym⁴⁸. Na to ważne zadanie nasz autor zwraca często uwagę w swoich dziełach. Analizując m.in. tekst św. Pawła z 1. Listu do Tymoteusza (4,11), stwierdza, że ojciec ma być przykładem mądrości i przestrzegania prawa, winien budzić szacunek i dawać dobry przykład⁴⁹.

Rozwijanie w dziecku cnoty męstwa polega także na wychowywaniu go do samodzielności, która polegać powinna na tym, by nie wymagał od służby czynności, jakie sam potrafi i może spełnić:

„Niech sam się obsłuży i niech pozwala na takie tylko usługi, których sam nie potrafi dokonać; np. wolny nie umie gotować – nie należy się bowiem poświęcać tym pracom, a pracę wolnego zaniedbać. Gdy chłopiec chce wziąć kąpiel, niech nie woła sługi, lecz niech sam się obsłuży; wtedy wolnego będą kochać i pozostaną mu wierni. Niech sobie chłopiec sam przyniesie ubranie z szafy. W kąpielu niech nie woła sługi. Sam sobie wystarczy we wszystkim, co go hartuje i uczyni miłym i uprzejmym dla drugich⁵⁰”.

Ważnym elementem nauki o cnotcie męstwa jest właściwe wyjaśnianie i wprowadzanie u dziecka tego, co Chryzostom nazywa naturą stosunków społecznych, czyli chodzi o status człowieka wolnego i niewolnika. Nasz autor dopatruje się powstania stanu niewolnictwa w fakcie popełnienia grzechu pierwородnego. Wydaje się, że Chryzostom myśli tutaj całkowicie innymi kategoriami, mianowicie bardziej duchowymi niż ludzkimi. Zwracając się do ojca rodziny poleca mu pouczyć na ten temat dziecko w następujący sposób:

„Powiedz mu: «Synu! Na początku nie było niewolników; dopiero grzech wprowadził na świat niewolnictwo. Ponieważ syn (Cham) zelżył ojca, za karę

⁴⁶ Tamże 68, SCh 188, 166-168, BOK 19, 96.

⁴⁷ Por. tamże 69.

⁴⁸ Por. tamże 70.

⁴⁹ Por. *In epistolam I ad Timotheum hom.* 13, 1, PG 62, 565, tłum. T. Sinko, s. 131.

⁵⁰ *De educandis liberis* 70, SCh 188, 170, BOK 19, 97.

został niewolnikiem swych braci (Rdz 9, 20-25). Bacz więc, byś się nie stał niewolnikiem niewolników. Jeśli, jak oni, wpadasz w gniew, postępujesz we wszystkim, jak oni, jeśli nie masz cnoty, jak niewolnik, nie zachowasz też większej godności, jak niewolnik. Staraj się być i pozostać ich panem nie przez swą pozycję, lecz przez cnoty, abyś będąc wolnym, nie stał się niewolnikiem wśród niewolników»⁵¹.

Chodzi zatem o to, by przez swoje niewłaściwe zachowanie, przez grzech popełniany wobec innych, nie stać się w ten sposób niewolnikiem, który krzywdzi drugich i ich poniża.

Cnota męstwa, według Jana Chryzostoma, to także wychowywanie do łagodności, zwłaszcza w odniesieniu do służących. Nie można karać ich za przewinienia, zwłaszcza błahe i mało znaczące, ponieważ każdy, także niewolnik, posiada własną godność i prawa ludzkiej natury. Łagodność i szacunek należy się nie tylko służącym ale także młodszemu rodzeństwu. Jeśli syn zachowa te wszystkie wskazania, przekazane mu przez ojca rodziny, to można zakładać, zdaniem Chryzostoma, że stanie się on człowiekiem, który prawdziwie posiadał cnotę męstwa⁵².

Odpowiedzialność ojca rodziny za dzieci przejawia się także w wychowaniu ich do **czystości**⁵³. Jan Chryzostom ma tu na myśli zwłaszcza chłopców, którzy, jego zdaniem, najbardziej bywają narażeni na wykroczenia przeciw tej cnocie życia chrześcijańskiego. Nasz autor traktuje czystość jako wstrzeźliwość, czyli postawę polegającą na tym, iż młodzieniec nie daje się uwieść dziewczynie oraz sam jej nie uwodzi⁵⁴. Aby ustrzec go od tego rodzaju niebezpieczeństwa, *pater familias* powinien starać się o to, by syn, zwłaszcza po piętnastym roku życia, kiedy to żądze gwałtownie go opanowują, nie patrzył na nic nieprzyzwoitego i nie przysłuchiwał się tego rodzaju rozmowom, a zwłaszcza, nie chodził do teatru, gdzie narażony jest na oglądanie różnego rodzaju scen, które później budzą w nim uspięne jeszcze namiętności⁵⁵. Ojciec nie może m.in. dopuszczać do sytuacji, by młodego syna obsługiwała jakaś „młoda dziewczyna, lecz kobieta podeszła w latach i obyczajna”⁵⁶. Wówczas *pater familias* uniknie niemoralnego zachowania się swego dziecka i nie narażi go na niezachowanie czystości.

Aby zachować cnotę czystości u swego młodzieńca, ojciec rodziny powi-

⁵¹ Tamże 71, SCh 188, 172, BOK 19, 97-98; podobnie genezę niewolnictwa wyjaśnia Jan w *In epistolam ad Ephesios hom. 22, 2*, PG 62, 157.

⁵² Por. tamże 72-75.

⁵³ Obszerne wypowiedzi na ten temat można znaleźć nie tylko w traktacie *O wychowaniu dzieci*, ale także w *Homiliach na I List do Tymoteusza*, por. *In epistolam I ad Timotheum hom. 9, 2*, PG 62, 546-549, tłum. T. Sinko, s. 151-153.

⁵⁴ Por. *De educandis liberis* 76.

⁵⁵ Por. tamże 77-78.

⁵⁶ Tamże 79, SCh 188, 182, BOK 19, 100.

nien stosować w tym względzie mądrą pedagogię wobec niego: za jej przekroczenie nie tylko grozić mu karą piekła⁵⁷, ale także wskazywać mu pozytywne przykłady zachowania czystości. Zachęca, aby przygotować chłopcu różnego rodzaju prezenty, które wzbudzą w nim radość, umożliwić mu rozmowy z ludźmi o wielkiej duchowości, opowiadać mu o niebie, o starożytnych postaciach ze świata chrześcijańskiego i pogańskiego, które odznaczały się czystym życiem⁵⁸. Każe mu również, dla zachowania czystości, często odwiedzać przełożonego kościoła i słuchać od niego pochwał dobrego życia⁵⁹. Wskazuje także na konkretne elementy życia religijnego, które pomagają młodzieży zachować cnotę czystości, a na które powinien zwracać uwagę *pater familias*. Należy zatem przyzwyczajać synów do praktykowania postu w środy i piątki oraz do uczęszczania do kościoła⁶⁰. Dużą wagę przywiązuje również Chryzostom do modlitwy, do której ojciec rodziny powinien wdrażać swoich synów od najmłodszych lat, ponieważ ona pomoże mu zachować czystość⁶¹. Winien zatem uczyć dzieci znaku krzyża i modlitwy⁶², śpiewać z nimi pobożne pieśni i psalmy, prowadzić je do kościoła, nawet wtedy, kiedy należy je do tego przymusić⁶³.

Wszystkie zalecane przez Jan Chryzostoma praktyki pomagają, jego zdaniem, zachować u młodzieńca prawdziwą czystość: „opowiadanie, dozór ojca, jego groźby i obietnice oraz nagroda, jaką Bóg przygotował dla czystych”⁶⁴. Zachowanie cnoty czystości nie oznacza tego, że Jan Chryzostom pragnął odwieść młodzieńców od małżeństwa. Przeciwnie, kiedy wkłada na barki ojca rodziny tego rodzaju zadanie, upatruje w nim przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego. W jednym miejscu swojego traktatu *O wychowaniu dzieci* mówi, co prawda, do niego:

„Nie mówię: Wstrzymaj syna od małżeństwa, poślij go na pustynię i każ mu zostać mnichem. Nie to mówię. Prawda – chciałbym, aby wszyscy żyli jak mnisi. Ale to wygląda za surowo, nie zmuszam więc do tego. Wychowaj żołnierza dla Chrystusa!”⁶⁵.

Chryzostom nakazuje wręcz ojcu rodziny piętnować wszelkie przejawy rozpusty, chwalić natomiast wstrzemięźliwość; dzięki temu ojciec umocni dobre zasady w sercu syna⁶⁶.

⁵⁷ Por. tamże 76.

⁵⁸ Por. tamże 78-79.

⁵⁹ Por. tamże 83.

⁶⁰ Por. tamże 78-79.

⁶¹ Por. tamże 80.

⁶² Por. tamże 22 i 79.

⁶³ Por. *In epistolam ad Colossenses hom. 3*, PG 51, 176.

⁶⁴ *De educandis liberis* 83, SCh 188, 190, BOK 19, 102.

⁶⁵ Tamże 19, SCh 188, 102-104, BOK 19, 80-81.

⁶⁶ Por. tamże 84, SCh 188, 190, BOK 19, 102: „Mów też swemu synowi o odznaczeniach

Jan Chryzostom poświęca też nieco uwagi wskazaniom ojcu rodziny, w jaki sposób powinien przygotować swoje dziecko do małżeństwa. W *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza* zachęca go do tego, by znalazł dla syna czystą i mądrą żonę:

„przed nierządem, należałoby takiego (syna) ożenić z roztropną i mądrą kobietą, która odwiedzie męża od najgorszych zajęć i będzie dla niego tym, czym wędzidło dla młodego konia”⁶⁷.

Podobną argumentację odnaleźć można w traktacie *O wychowaniu dzieci*. To *pater familias* ma obowiązek wybrać dla syna przyszłą żonę, zanim jeszcze wstąpi do wojska albo też zajmie się konkretną pracą. Dzięki wcześniejszej trosce o to, by zachował czystość, zawrze małżeństwo jako człowiek niewinny i łatwiej będzie później obojgu zachować nienaruszoną i czystą miłość małżeńską. Gdy zaś „mąż pokocha swą żonę, każda inna kobieta stanie mu się obojętna”⁶⁸. Jest to wyraźna wypowiedź świadcząca o tym, że w narzeczeństwie i w początkowym przynajmniej okresie małżeństwa miłość nie odgrywała większej roli. Dopiero samo życie w małżeństwie miało wzbudzić w nich wzajemne uczucie. Z drugiej zaś strony Chryzostom każe ojcu rodziny chwalić wobec syna różnego rodzaju przymioty przyszłej żony, zwłaszcza jej piękność i czystość oraz przestrzegać go przed rozwiązłym życiem, aby inni patrząc na niego, nie odwieśli jej od małżeństwa z takim człowiekiem, bo jak dodaje Jan: „miłość ma wielkie wymagania”⁶⁹; punktem honoru dla młodzieńca winno być pozyskiwanie względów swojej przyszłej żony⁷⁰. Świadczy to o tym, że jednak miłość i staranie się o przychylność kobiety miała także swoje znaczenie.

Chryzostom każe ojcu czuwać także nad przebiegiem samego wesela swych dzieci, by było wyprawiane zwłaszcza bez teatralnej muzyki i tańców, ponieważ uznaje to za niepoważne zwyczaje. Każe natomiast zaprosić na nie Chrystusa i Jego uczniów⁷¹.

w służbie wojskowej i w państwowej pracy. Napiętnuj przy tym wszelką rozpustę, a pochwal wstrzeźliwość. Taka ocena z ust ojca umacnia dobre zasady w sercu młodzieńca. Ubogacona w te nauki jego dusza będzie wydawać święte myśli”.

⁶⁷ *In Matthaeum hom.* 59, 7, PG 58, 583, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 23, 224.

⁶⁸ *De educandis liberis* 81, Sch 188, 188, BOK 19, 101. Tę samą myśl Jana por. *In epistolam I ad Thessalonicenses hom.* 5, 3, PG 62, 426.

⁶⁹ *De educandis liberis* 82, Sch 188, 188, BOK 19, 101; „Jeśli pochwalisz piękność, czystość i inne przymioty wybranej panny i zaznaczysz: «Nie odda ci ona ręki, jeśli będzie wiedzieć, że żyjesz rozwiązłe», uczyni syn wszystko, by swego życiowego szczęścia nie narazić na niebezpieczeństwo. Bo miłość ma wielkie wymagania”.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. tamże 88, Sch 188, 194, BOK 19, 103: „Wesele syna wyprawiamy bez gry na flecie czy cytrze i bez tańców. Byłoby wielką głupotą zlekceważenie poważnego oblubieńca tak niepoważnymi zwyczajami. Zaprosimy na wesele Chrystusa – godny jest bowiem tego oblubieniec. Zaprosimy jego uczniów”.

Trzecia cnota chrześcijańska, której wpojenia i wypracowania w życiu dziecka wymaga Chryzostom od ojca rodziny, to **mądrość**. Uznaje ją nawet za najważniejszą, ponieważ panuje ona nad wszystkim. Mądrość, zdaniem naszego autora, dostarcza bowiem dziecku wiedzy „o Bogu, o dobrach, które są dla nas po tamtej stronie, o piekle i o królestwie niebieskim”⁷². Jeżeli dziecku, a potem młodzieńcowi zaszczepi *pater familias* tę cnotę, wówczas potrafi ono przez całe życie właściwie oceniać świat, dobra duchowe i ziemskie⁷³. Takie bowiem cechy, jak: przywiązanie do bogactwa, władzy, sławy, a zatem do tego wszystkiego, co stanowi przymioty doczesnego życia, nie mają wiele wspólnego z prawdziwą mądrością. Chodzi bowiem o tak zwaną bojaźń Bożą, polegającą na mądrym osądzie wszelkich ludzkich dóbr, które bywają kruche i podlegają zniszczeniu. Nasz autor zapewnia ojca rodziny, że „jeśliś wychował syna w tych zasadach, wręczysz jego małżonce klejnot, gdy go powieszysz na gody”⁷⁴.

Jan Chryzostom wychowanie dzieci i młodzieży według wskazanych przez siebie zasad uważa za najlepszą metodę, ponieważ także dalsi ich potomkowie będą kształtowani w taki sposób, dzięki czemu zaistnieje swoisty złoty łańcuch dobrych i świętych rodzin⁷⁵. Z wypowiedzi tego starożytnego Biskupa wynika także, iż sprawą wychowania synów zajmował się przede wszystkim ojciec, córek natomiast matka, której zalecał stosować te same zasady w odniesieniu do córek. Nie oznacza to jednak, że należało niewolniczo trzymać się tego podziału. Nasz autor zachęca bowiem także matki do tego, by brały udział w wychowaniu nie tylko córek, ale także synów i powstrzymywały ich, zwłaszcza od pijaństwa oraz uczyły zachowania czystości⁷⁶.

Rola ojca rodziny w nauczaniu św. Jana Chryzostoma przyrównana jest do roli biskupa w diecezji: ma on zachęcać i nauczać. Wynika to z całej bogatej rzymskiej tradycji rodzinnej, w której znana jest rola *pater familias* będącego typem prawdziwego ojca na wzór patriarchalnej zależności: w państwie taką rolę pełni cesarz, w Kościele biskup, w judaizmie rabin, a w rodzinie oj-

⁷² Tamże 85, SCh 188, 192, BOK 19, 102.

⁷³ Por. tamże 86.

⁷⁴ Tamże 87, SCh 188, 192-194, BOK 19, 103.

⁷⁵ Por. tamże 88.

⁷⁶ Por. tamże 90, SCh 188, 196, BOK 19, 103: „Niech i matka w podobny sposób trzodzi się w wychowaniu swej córki. Przede wszystkim – niech ją oddala od przepychu świata i wszystkiego, za czym gonią hetery. Niech czyni wszystko według wyżej podanych przepisów. Niech powstrzymuje matkę syna i córkę od zbytku i pijaństwa – to jest najważniejszy środek do zachowania czystości. Młodzieńcom sprowadza żądzę pokusy – dziewczęta zaś skłania do zbytków i lekkomyślności. Trzeba to wszystko pokonać. Wtedy będziemy podobać się Bogu, gdy wychowamy bojowników Bożych. W ten sposób będziemy mogli z dziećmi dojść do dóbr, jakie obiecał Bóg tym, którzy Go kochają”.

ciec⁷⁷. Wydaje się, że Chryzostom przyjmuje grecko-rzymski typ *pater familias*. W obu bowiem przypadkach najważniejszym zadaniem rodziców było nie tylko danie życia potomstwu, ale także odpowiednie ich wychowanie, co przejawiało się w tym, że po ukończeniu siedmiu lat, chłopiec przechodził pod szczególną opiekę ojca. On też był właściwym jego wychowawcą⁷⁸. Należy jednak dodać, że często w Grecji nadmierne zajmowanie się synem uchodziło za śmieszny figurę⁷⁹.

Ojciec posiada w rodzinie niekwestionowany autorytet, on jest przede wszystkim odpowiedzialny za wychowanie, zwłaszcza synów. Dlatego też pozycja kobiety w rodzinie choć jest ważna, to jednak nierówna z mężczyzną, jego bowiem rola jest zawsze decydująca. Należy także podkreślić, że Jan Chryzostom stawia niezmiernie wysokie wymagania zarówno dzieciom, jak i rodzicom. Przedstawiony przez niego model wychowania może stanowić pewną trudność dla ojca rodziny, zwłaszcza wówczas, kiedy jego życie dalekie jest od wzoru i sam nie potrafi dawać dobrego przykładu, co należy do jego obowiązku w trudnej pedagogii rodzinnej.

PATER FAMILIAS ET SON RÔLE D'APRÈS JEAN CHRYSOSTOME

(Résumé)

Dans le présent article nous souhaiterions présenter le rôle du père à l'appui de l'enseignement de Saint Jean Chrysostome. L'évêque de Constantinople se concentre particulièrement sur le sujet des tâches principales du père au sein de la famille. *Pater familias* occupe d'après le Saint Jean un rôle principal dans l'éducation.

D'après Jean Chrysostome l'éducation reste entièrement dans les compétences du père. L'évêque souligne en particulier l'importance de l'éducation des enfants. Le père est leur maître et il prend la responsabilité pour l'avenir des enfants. C'est le père même qui doit préparer l'âme de l'enfant pour que ce dernier puisse accueillir le Dieu. D'après le Saint Jean Chrysostome, *pater familias* est également responsable de former chez l'enfant des certaines vertus chrétiennes de bases, telles que : courage, sagesse et pureté. Le rôle le plus important dans le processus de l'éducation repose sur l'obligation de présenter un bon exemple aux yeux des enfants. Cette obligation reste dans les compétences du père, celle de la mère ainsi que celle de tous ce qui participent dans l'éducation de l'esprit et de coeurs enfantins.

⁷⁷ Por. J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu* [Jana Chryzostoma] (wstęp), BOK 19, Kraków 2002, 31.

⁷⁸ Por. J. Kołaczkowski, *Rodzina jako środowisko wychowawcze w starożytnej Grecji i Rzymie*, SG 12 (1998) 179-187.

⁷⁹ Por. H. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 329-330.

Ks. Jerzy JURKIEWICZ
(Tarnów, UPJPII)

MATER FAMILIAS W NAUCZANIU ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Starożytne określenie ojca rodziny *pater familias* nie nasuwa większych trudności znaczeniowych. Zazwyczaj pod tą nazwą rozumiemy ojca rodziny, ze swoimi przywilejami i obowiązkami. Sytuacja nie jest już tak prosta, gdy chodzi o nazwanie kobiety *mater familias*. W literaturze rzymskiej nazwa ta jest wieloznaczna. Jedni autorzy łączą ją z przynależnością żony do rodziny agnaticznej¹ męża. Dla innych jest to kobieta, która zawarła małżeństwo w formie *coemptio*², czyli przez pozorne sprzedanie weszła pod władzę męża i stała się żoną ojca rodziny *pater familias*. Inni autorzy przypisują tę nazwę kobiecie posiadającej dzieci, a jeszcze inni kobiecie *sui iuris*³, czy też każdej mężatce, żyjącej zgodnie z dobrymi obyczajami. Żyjący pod koniec epoki patrystycznej Izydora z Sewilli († 636) mianem *materfamilias* określał taką żonę, która weszła do rodziny męża poprzez pewną uroczystość prawną⁴. Autorzy nowożytni zajmowali się tym zagadnieniem marginesowo. Wyrażano nawet, chyba niesłusznie, pogląd, iż termin ten pozbawiony jest znaczenia prawnego.

1. Mater familias w starożytności. Tytułem *mater familias* określano m.in., jak zaznaczono wyżej, tę kobietę, która będąc żoną pozostawała pod władzą męża. Według Cycerona tylko tej *mater familias* przysługiwało pra-

¹ *Agnatio* – stosunek pokrewieństwa oparty na władzy ojcowskiej, tj. stosunek osób znajdujących się pod władzą ojca rodziny, zarówno do osoby sprawującej władzę, jak i do innych osób pod nią się znajdujących, por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2006, 44.

² *Coemptio* – sposób nabycia przez męża władzy nad żoną w drodze pozornego kupna, por. tamże, s. 163; zob. też H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, 118-123.

³ Stan *sui iuris esse* – być osobą wolną, nie podlegać władzy ojca rodziny lub innej, por. Sondel, *Słownik łacińsko-polski*, s. 542.

⁴ Por. *Etymologiae* IX 7, 13, PL 82, 365: „matres familiae, quia per quendam iuris sollemnitate in familiam mariti transierunt”; tamże IX 5, 8, PL 82, 354: „Materfamilias inde vocatur, quia per quendam iuris sollemnitate in familiam transit mariti”; W. Wołodkiewicz, *Materfamilias*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 16 (1964) z. 1, 103-142, spec. 103; zob. też W. Kunkel, *Materfamilias*, RE XIV/2 2183-2184; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie*, s. 80-81, nota 2.

wo do dziedziczenia, która była *in manu*⁵ męża⁶. Podobnie twierdził Aulus Gelliusz, nazywając *mater familias* kobietę, będącą pod władzą męża lub tego, kto miał nad nią władzę⁷. Pod władzę zaś męża przechodziła kobieta poprzez akt *coemptio* i dopiero po tym akcie, jak uważał Boecjusz, przekazujący nam zachowaną w *Instytucjach* Ulpiana formułę *coemptio*, przysługiwał jej zaszczytny tytuł *mater familias*: mężczyzna pytał w czasie ceremonii ślubnych narzeczoną, czy chce być dla niego *mater familias*, na co ona wyrażała zgodę, równocześnie pytając mężczyznę, czy chce on być dla niej *pater familias*⁸.

Tytuł *mater familias* występował także w całkiem przeciwnym znaczeniu, oznaczając kobietę nie podlegającą żadnej władzy. Ulpian na równi traktował *pater familias*, jak i *mater familias*, uważając ich za osoby *sui iuris*, nie podległe jakiegokolwiek władzy⁹. Stanowiło to dowód na to, że na początku IV wieku zaszczytnym tytułem *mater familias* określano kobietę *sui iuris*. Miało to często zastosowanie w prawie i dotyczyło spisywania testamentu przez kobiety, jak również kwestii dziedziczenia dóbr¹⁰.

Określenie *mater familias* występowało także niekiedy jako synonim rzymskiej matrony, kobiety żyjącej zgodnie z moralnymi zasadami. Potwierdza to Prawo XII tablic, Cyceron, Plaut, a zwłaszcza Ulpian, który twierdził, że jedynie dobre obyczaje decydowały o tym, że kobieta jest *mater familias*. Nie miało dla niego znaczenia, czy była zamężną, czy wdową, czy urodziła się jako wolna, czy też była wyzwolona. Nie była też istotna jej pozycja w rodzinie męża, ani zdolność do podejmowania aktów prawnych. Nazwa ta nie była związana ani z małżeństwem, ani z pozycją społeczną kobiety¹¹.

⁵ *Conventio in manum* – wejście żony pod władzę męża, por. Sondel, *Słownik łacińsko-polski*, s. 607.

⁶ Por. Cicero, *Topica* 3, 14.

⁷ Por. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 18, 6, 9: „materfamilias [...], quae in mariti manu mancipioque aut in eius, in cuius maritus manu mancipioque esset, quoniam non in matrimonium tantum, sed in familiam quoque mariti et in sui heredis locum venisset”.

⁸ Por. Boethius, *In Topica* II 3, 14, PL 64, 1071: „Tribus enim modis uxor habebatur, usu, farreatione, coemptione. Sed confarreatio solis pontificibus conveniebat. Quae autem in manum per coemptionem convenerant, hae matresfamilias vocabantur: quae vero usu vel farreatione, minime. Coemptio vero certis sollemnitatibus peragebatur, et sese in coemendo invicem interrogabant: vir ita, an sibi mulier materfamilias esse vellet? Illa respondebat velle. Item mulier interrogabat, an vir sibi paterfamilias esse vellet? Ille respondebat velle. Itaque mulier viri conveniebat in manum, et vocabantur hae nuptice per coemptionem, et erat mulier materfamilias viro loco filiae. Quam sollemnitatem in suis institutis Ulpianus exponit”.

⁹ Por. Ulpianus, *Liber singularis regularum* 4, 1: „Sui iuris sunt familiarum suarum principes, id est paterfamiliae itemque materfamiliae”.

¹⁰ Z tezą tą polemizuje A. Carcaterra, zamieniając *mater familias* nowym tytułem *mater sine in manum conventione*, na podstawie którego kobieta stawała się żoną nie przechodząc pod władzę męża, por. Wołodkiewicz, *Materfamilias*, s. 113-115.

¹¹ Por. Ulpianus, D. 50, 16, 46, 1 (lib. LIX ad edictum): „«Matrem familias» accipere debemus eam, quae non inhoneste vixit: matrem enim familias a ceteris feminis mores discernunt atque sepa-

Jak twierdzą znawcy tematu W. Kunkel i A. Carcaterra, dawniejsze określenie *mater familias*, jako żony będącej *in manu* męża, zastąpiono w źródłach prawniczych przez *mater familias* w znaczeniu kobiety *sui iuris*. W. Kunkel¹² uważa, że znaczenie to pojawiło się już u klasyków, A. Carcaterra natomiast łączy je z epoką bizantyńską. W czasach Justyniana funkcjonowało jeszcze znaczenie *mater familias* jako żony *in manu* męża. W źródłach prawniczych przestało ono funkcjonować od początku II wieku na rzecz *mater familias*, jako kobiety *sui iuris*. Na co miało wpływ zanikanie małżeństwa *in manu*, z którym było związane nabycie absolutnej i pełnej władzy męża nad żoną. Wówczas to żona pozostająca w małżeństwie związanym z *manus* męża, była uważana za kobietę żyjącą według zasad moralnych. W okresie klasycznym odchodzono już od stosowania w małżeństwie *conventio in manum*, zachowało się natomiast społeczne znaczenie wyrazu *mater familias*, jako kobiety żyjącej zgodnie z dobrymi obyczajami. Tytuł ten przysługiwał już każdej mężatce, a także każdej kobiecie godnej szacunku. W tym to również czasie tytuł ten stał się odpowiednikiem *pater familias* i stanowił prawne oznaczenie kobiety *sui iuris*¹³.

2. Małżeństwo według Jana Chryzostoma. W IV wieku Kościół nie miał jeszcze rozwiniętego specjalnego prawodawstwa małżeńskiego, istniejąca zaś nauka na temat małżeństwa i rodziny opierała się na myśli i pasterskiej działalności Ojców Kościoła, wśród których ważną pozycję zajmował Jan Chryzostom († 407). Chrześcijaństwo dość mocno oddziaływało na rzeczywistość społeczną, zmieniając ją od wewnątrz. Mówiąc o tym oddziaływaniu na przykładzie Chryzostoma należy uwzględnić biblijny charakter jego nauczania, realia, w których żył oraz wpływ kultury hellenistycznej i judaistycznej na życie chrześcijan w Antiochii i Konstantynopolu¹⁴.

Nauczanie Chryzostoma posiadało przede wszystkim głęboki charakter biblijny. Biskup Jan w swoich homiliach i traktatach przedstawiał prawdy doktrynalne i zasady moralne odwołując się zawsze do Pisma Świętego. Zdawał sobie sprawę także z tego, że jego nauczanie musi nawiązywać do realiów życia adresatów. Świadczą o tym zasady, które proponował. Uważał, że wybór małżonka nie jest decyzją nowożeńców, ale ojców, na których spoczywała odpowiedzialność za kontrakt małżeński. Pozycja mężczyzny i kobiety nie była równa. Decydującą rolę w małżeństwie odgrywał mąż, a w rodzinie ojciec miał znaczący autorytet wobec dzieci¹⁵.

rant. Proinde nihil intererit, nupta sit an vidua, ingenua sit an libertina: nam neque nuptiae neque natales faciunt matrem familias, sed boni mores"; Wołodkiewicz, *Materfamilias*, s. 123-128.

¹² Por. Kunkel, *Mater familias*, RE XIV/2 2183-2184.

¹³ Por. Wołodkiewicz, *Materfamilias*, s. 133-139.

¹⁴ Por. J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, red. J. Naumowicz, BOK 19, Kraków 2002, 17.

¹⁵ Por. tamże, s. 18-19.

Jan Chryzostom żyjąc w IV wieku bardzo dobrze znał kulturę grecką. W Antiochii i Konstantynopolu, gdzie działał nadal mieszkało wielu pogan, którzy mimo pozytywnego stosunku cesarza do Kościoła, odgrywali decydującą rolę w pielęgnowaniu religii i tradycji pogańskich, według których małżeństwo ukierunkowane było nie tyle na stworzenie nowej rodziny, ile na przedłużenie istniejącej już rodziny męża. Z tym też wiązał się obowiązek zrodzenia prawowitego potomstwa. Miłość nie odgrywała pierwszoplanowej roli w małżeństwie. Nierzadko narzeczeni spotykali się po raz pierwszy w dniu swojego ślubu. Wiązało się to z lękiem i obawami młodych, na co zwracał uwagę Chryzostom. Wiedział, że młode żony widzą często w małżeństwie tylko to, co przyjemne i zmysłowe, ale martwią się też o swoją przyszłość, czy będą akceptowane przez mężów¹⁶. Występował przeciw pogańskim zwyczajom związanym z zaślubinami, które próbowano łączyć z chrześcijańskim błogosławieństwem młodej pary¹⁷. Chociaż w swojej twórczości wiele miejsca poświęcił tematyce małżeństwa i rodziny, to jednak nie pozostawił specjalnego dzieła, w którym by zawarł wyłącznie naukę na ten temat. W różnych miejscach swoich pism i homilii przekazywał uwagi dotyczące małżeństwa i rodziny, wskazując na zadania, jakie mają do spełnienia małżonkowie i rodzice.

Ważnym zagadnieniem w patrystycznej nauce o małżeństwie była sprawa różnicowania płci. Według Złotoustego Bóg stworzył kobietę obdarzoną rozumem i pod tym względem jest ona równa mężczyźnie. Nie ma tu wątpliwości, co do duchowej godności i równości małżonków. Inaczej jednak reagują mężczyźni, a inaczej kobiety w zetknięciu z rzeczywistością, co wskazuje na odmienną ich duchowego życia, wypływającą z natury kobiety i mężczyzny¹⁸. Istotą małżeństwa była miłość, realizująca się pomiędzy małżonkami i rozszerzająca się potem na cały rodzaj ludzki. Miłość ta rozwijała się na wzór miłości Boga i Jego dobroci¹⁹. Jan opierając się na tekstach biblijnych (Rdz 2, 24; Mt 19, 4) uważał małżeństwo za związek monogamiczny i nierozzerwalny, będący częścią planu Boga, stwarzającego jednego mężczyznę i jedną kobietę. Stąd małżeństwo według niego było typem mistycznej jedności Chrystusa z Kościołem, realnej, ścisłej, wyłącznej i trwającej aż do końca świata²⁰.

¹⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 57, 2, SCh 125, 125: „Tak wygląda narzeczeństwo, a w dniu ślubu? Trwoga, większy od przyjemności strach, by nie wydała mu się już tego samego wieczoru niemila, by nie okazało, że jest o wiele gorsza, niż się spodziewał. Albowiem można znieść to, że na początku jest obsypywana pochwałami, a potem znieważana, lecz w wypadku, gdy napawa go wstrętem, że tak powiem, na starcie, kiedyż będzie podziwiana?”.

¹⁷ Por. *In epistolam I ad Corinthios hom.* 12, 5-6, PG 62, 42; zob. M. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności św. Jana Chryzostoma*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 263-291.

¹⁸ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie*, s. 23-24.

¹⁹ Por. *In Matthaem hom.* 35, 1, PG 57, 405, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, 412.

²⁰ Por. *Quales ducendae sint uxores* 3, PG 51, 230.

3. Kobieta w małżeństwie. Jan opierał się na tradycyjnym modelu małżeństwa, podporządkowującym kobietę mężczyźnie. Różnicując role małżonków odwoływał się do Pawłowego schematu: głowa – ciało (Ef 5, 23. 28). Mąż zajmował miejsce głowy, żona miejsce ciała. Funkcja kobiety była podporządkowana funkcji mężczyzny²¹. Role te wzajemnie się uzupełniały wyrażając równość godności męża i żony, a nie wyższość²². Relacje te należało jednak postrzegać na płaszczyźnie miłości, z jednej strony miłości męża, z drugiej podporządkowanie żony. Pokój domowy oparty był na prymacie mężczyzny i wynikał z istnienia jednego autorytetu²³. Miejscem działalności kobiety była bowiem, według Złotoustego, przestrzeń życia prywatnego, mężczyzny zaś życie publiczne²⁴.

Jan był przeciwny, aby kobieta pracowała dla zysku poza domem²⁵. Równość funkcji małżonków była jednak obca myśli antycznej, tak pogańskiej, jak i chrześcijańskiej. Bóg, jego zdaniem, sam zadbał, aby mężczyzna nie popadł zbyt w pychę i tak ukształtował kobietę, żeby była mu niezbędna, gdy chodzi o zrodzenie potomstwa i troskę o dom: została wezwana do współpracy z mężem w tym, co najważniejsze. Ten podział ich ról powinien przyczynić się do jedności i harmonii rodzinnej. Żona winna być wsparciem dla męża w codziennych, życiowych kłopotach, powinna go umacniać i wspierać, odznaczać się życzliwością, umiarkowaniem i łagodnością²⁶. Ma się troszczyć o rodzinę i być podporą dla męża, a jako mądra wychowawczyni, ma większe doświadczenie w sprawach duchowych²⁷.

Małżeństwo, jak uczył Jan Chryzostom, jest szkołą uświęcania małżonków; jest ono także drogą uświęcenia i doskonałości dla członków rodziny²⁸. Zbawienie jednak może być udziałem nie tylko osób żyjących w małżeństwie, ale także w dziewictwie. Ważnym jest, aby realizować swoje powołanie zgodnie z wolą Bożą²⁹.

Przewodnią ideą Chryzostomowej wizji małżeństwa była, zdaniem Złotoustego, głęboka i nierozzerwalna jedność pomiędzy mężczyzną i kobietą. Miłość, która ich łączy, a zwłaszcza dobrowolna akceptacja drugiej osoby, zapewnia moralną jedność dwóch różnych osób. Jedność duchowa, wpływająca ze zgody małżonków, jest gwarancją związku małżeńskiego. Życie męża w jedności z żoną ma charakter wyboru i inicjatywy, życie natomiast żony jest uczestnictwem i komunią. Jedność małżonków realizuje się w podpo-

²¹ Por. *In Joannem hom.* 61, 3, PG 59, 340.

²² Por. *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 5, tłum. M. Jurek, BOK 19, 57-59.

²³ Por. tamże 7, BOK 19, 62-64.

²⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *De non iterando coniugio* 4, PG 48, 614-615.

²⁵ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie*, s. 27-29.

²⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 3, BOK 19, 52.

²⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesin hom.* 38, 7, PG 53, 359.

²⁸ Por. O. Pasquato, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*, Roma 1998, 104.

²⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Osiam hom.* 6, 1, Sch 277, 206.

rządkowaniu kobiety mężczyźnie. Moralne znaczenie tej jedności jest dostrzegalne we wspólnej drodze do cnoty. W zamyśle Bożym małżeństwo zostało ustanowione jako lekarstwo na opanowanie pożądania i zachowanie czystości. Małżonkowie powinni przyjąć to Boże wezwanie. Mąż ma się stać przewodnikiem w osiągnięciu chrześcijańskiej doskonałości, a żona przyjmując nauczanie męża powinna odpowiadać na nie swoimi radami i pomocą, spełniając swoją rolę w moralnej formacji męża³⁰, jeżeli zaś oddaje cześć mężowi, winna to czynić jako kobieta wolna³¹.

Jedność małżeństwa rozumiana przez męża jako miłość, cierpliwość, oddanie i wierność, a przez kobietę przeżywana jako posłuszeństwo, zdaniem Złotoustego idącego za św. Pawłem, była obrazem relacji pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Małżeństwo będąc obrazem jedności Chrystusa i Kościoła jest tajemnicą, którą Bóg wspierał³². Jan prezentował tę relację chrześcijańskim małżonkom, jako inspirację dla duchowego ideału rodziny – jedność dwojga w jednym ciele; jak Ewa była częścią ciała Adama, tak Kościół, który zrodził się z boku Chrystusa, jest Jego częścią³³.

Rodzina stawała się Kościołem, w którym rola głowy rodziny wynikała z obrazu Mistycznego Ciała, którego Głową jest Chrystus³⁴. Jak Chrystus troszczy się o Kościół, tak mąż ma troszczyć się o żonę, jak o swoje ciało. Mąż jest głową rodziny, także żony, która zobowiązana jest do posłuszeństwa i uległości względem niego. Relacja ta wypływa z różnicy płci, kobieta jednak nie jest niższa z natury od męża. Wyższość męża ma się przejawiać w szczerej miłości wobec żony, która jest towarzyszką życia swego męża³⁵. Żona, według Biskupa Konstantynopola, była zobowiązana do szacunku względem męża, szacunek ten zaś miał być wyrazem jej miłości:

„Żona zajmuje drugie miejsce, ma jednak wielką władzę i wspólną cześć. Jednak mąż ma coś więcej. Jest to wielkim dobrem domu. On bowiem przyjął tę, która należy do Chrystusa, nie tylko po to, aby ją kochać, ale i mieć na nią dobry wpływ”³⁶.

Bóg podporządkował żonę mężowi, a jego zobowiązał do troski o pokój.

³⁰ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie*, s. 29.

³¹ Por. tamże, s. 59.

³² Por. C. Scaglioni, *Ideale coniugale e familiare in San Giovanni Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, red. R. Cantalamessa, Studia Patristica Mediolanensia 5, Milano 1976, 366-367.

³³ Por. E. Lodi, *Familia-chiesa domestica nella tradizione patristica*, „Rivista Pastorale Liturgica” 18 (1980) 20-22.

³⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos hom.* 30, 4, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, t. I/2, Kraków 1998, 444.

³⁵ Por. H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 210.

³⁶ Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143, BOK 19, 59.

Tam bowiem, gdzie małżonkowie mają takie same prawa, tam, jego zdaniem, nie może być pokoju. Gdy w domu jest demokracja i wszyscy rządzą, nie jest dobrze, ponieważ władza powinna być jedna. Jan odnosił ten stan rzeczy do osób żyjących według ciała, życie bowiem według ducha gwarantowało pokój³⁷.

4. Kobieta w procesie wychowania. Chrześcijański dom był dla Jana Chryzostoma podstawowym środowiskiem wychowawczym. Proces wychowania w takim domu był ważnym zadaniem i obowiązkiem rodziców. Wszyscy członkowie rodziny powinni byli przyjąć jasne zasady religijno-moralne. Ich realizacja połączona z bliskim kontaktem środowiska rodzinnego z dziećmi powinna była przynieść sukcesy wychowawcze. Rola ojca w takiej rodzinie była porównana do roli biskupa w diecezji; polegała na zachęcaniu i nauczaniu. Typem takiego ojca w starożytności był *pater familias*. Ten fundamentalny wymiar patriarchalnej rodziny był silnie zakorzeniony w świecie antycznym. Jan Chryzostom był spadkobiercą tej tradycji, na podstawie której ojciec rodziny, podobnie jak biskup w diecezji, miał władzę nauczania w rodzinie i powinien ją wypełniać³⁸. Spełniając swoje zadania powinien też dawać przykład dobrego życia³⁹, odznaczać się życiową mądrością, przestrzeganiem prawa, być dojrzałym i godnym szacunku, łącząc w sobie łagodność, autorytet i studiować Pismo Święte⁴⁰.

Rola kobiety – matki była podporządkowana funkcji ojca w relacji do dzieci. Mąż-ojciec, według Jana, to król, a żona-matka, to jakby dowódca wojska, i choć troszczyła się o dom, to jednak nie miała w nim takiej władzy nad dziećmi jak mężczyzna. Strzegła jednak domu i o wszystko w nim się troszczyła⁴¹.

Matka odgrywała szczególną rolę w wychowaniu córek. Powinna być dla nich przykładem skromności, pobożności, życia zgodnego z moralnymi zasadami⁴². Wzorem dla niej powinna być matka Machabeuszy. Za swój wycho-

³⁷ Por. tamże 4, PG 62, 140, BOK 19, 56-57: „Ale jak – zapyta ktoś – może istnieć miłość tam, gdzie istnieje strach i poddanie? Wtedy właśnie miłość niech będzie największa. Bowiem żona, która szanuje męża, także go kocha. A jeśli kocha, szanuje go jako głowę. Dlatego Bóg ją podporządkował, jego zaś zobowiązał do troski, aby panował pokój. Gdzie bowiem małżonkowie mają takie same prawa, tam nie będzie pokoju. Nie jest dobrze, gdy w domu panuje demokracja i gdy wszyscy rządzą. Władza musi być jedna. Te sprawy zawsze odnoszą się do osób żyjących według ciała. Gdyby mężowie żyli według ducha, panowałyby pokój”.

³⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: „Vidua eligatur”* 9, PG 51, 329; zob. S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym*, RT 51 (2004) z. 10, 27-56, spec. 36-50 (Jan Chryzostom).

³⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistolam I ad Timotheum hom.* 13, 1, PG 52, 565.

⁴⁰ Por. tamże 17, 1, PG 62, 591.

⁴¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistolam I ad Corinthios hom.* 34, 3, PG 61, 290.

⁴² Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 90, SCh 188, 196, tłum. W. Kania, BOK 19, 103: „Niech i matka w podobny sposób trzyma się w wychowaniu swej córki. Przede wszystkim – niech ją oddala od przepychu świata i wszystkiego, za czym gonią hetery. Niech czyni wszystko

wawczy trud mogła cieszyć się nagrodą, jeżeli jej dzieci zachowały wiarę, miłość i osiągnęły świętość⁴³. Konkretnie sytuacje życiowe wydawały się jednak zmuszać Chryzostoma do przedstawienia w innym wymiarze prymatu ojca w wychowaniu synów; matki także miały brać udział w ich wychowaniu⁴⁴. Dobro rodziny łączyło bowiem te dwie role ojca i matki. Troska o wychowanie dzieci wykraczała poza podstawowe obowiązki rodziców: nadawała im szczególną godność, ale także była zobowiązaniem⁴⁵.

Św. Jan Chryzostom nie używał, jak się wydaje, terminu *mater familias* na określenie żony, czy też matki. W swojej charakterystyce kobiety ukazał jednak wiele cech, które pozwalają na przyznanie jej tego tytułu. Opierając się na pogańskim modelu małżeństwa akceptował władzę męża nad żoną: traktował ją jako *mater familias in manu* męża. W płaszczyźnie chrześcijańskiego wychowania potomstwa kobieta jawiła się również jako *mater familias*, podejmując na równi z mężem trud wychowania. Chcąc dobrze wypełniać swoje zadania wychowawcze wobec dzieci, powinna odznaczać się odpowiednimi cechami, być *mater familias* na wzór rzymskich matron, a zwłaszcza biblijnych przykładów świętych kobiet.

według wyżej podanych przepisów. Niech powstrzymuje matka syna i córkę od zbytku i pijaństwa – to jest najważniejszy środek do zachowania czystości”; tamże 17, SCh 188, 100, BOK 19, 80: „Jeśli dziewczyna przyzwyczała się w pokoju matczynym do kobiecych ozdób, po opuszczeniu domu stale będzie przykrą dla męża i spowoduje mu więcej kłopotów, niż poborcy podatków”; *In epistolam ad Colossenses hom.* 10, 5, PG 62, 374: „Masz córeczkę? Dbaj, by nie poniosła szkody naśladowując twoje obyczaje, jak to zwykły czynić córki. Bądź dla niej przykładem czystości, strój się w prawdziwe ozdoby, które upiększają, a lekceważ ozdoby pochodzące z tego świata, które w rzeczy samej szpecą”; zob. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej*, s. 207.

⁴³ Por. Joannes Chrysostomus, *De Anna sermo* I 4, PG 54, 638.

⁴⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 32, SCh 188, 124, BOK 19, 85: „Zwróć uwagę i matce, aby dała chłopcu te same nauki, również wychowawcy i służącemu. Niech strzegą i uważają, aby żadne złe słowo nie wymknęło się z ust syna i nie przeszło przez złotą bramę”; tamże 40, SCh 188, 136, BOK 19, 88: „Wystarczy tego opowiadania dziecku. Przedstaw mu to w jeden wieczór przy stole. Innym razem może to uczynić matka. Jeśli już więcej razy słyszało, zapytaj je: «Opowiedz mi tę historię». Niech sobie poczytuje za zaszczyt, że może opowiedzieć”; *De Anna sermo* I 4, PG 54, 638: „Kobiety nie wierzą, że ich zadaniem jest także zajmowanie się chłopcami, tak jak dziewczynkami”; zob. A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 5 (1985) z. 8-9, 199.

⁴⁵ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie*, s. 32.

MATER FAMILIAS NACH DEM HEILIGEN JOHANNES CHRYSOSTOMOS

(Zusammenfassung)

Im römischen Reich hatte die Frau eine relativ gute gesellschaftliche Stellung. Als *mater familias* waren ihre Aufgaben die Kindererziehung oder die Aufsicht über die Haussklaven.

Die römische Frau war in der Gesellschaft in ihrer Stellung als *mater familias* angesehen. *Mater familias* bezeichnete diejenige, die de facto die Rechtsnachfolge des *pater familias* sicherte, juristisch war der Begriff irrelevant. „Mulier autem familiae suae et caput et finis est“, schließt Ulpian einen ausführlichen Text über den Familienverband: Eine Frau, zugleich der Anfang und das Ende ihrer *familia*, konnte ohne *potestas* über niemanden Hausgewalt ausüben und vor allem keinerlei rechtliche Machtbefugnis weitergeben. Obwohl die Frau also keinen besonderen Einfluss hatte, war die Stellung der Matrone als *mater familias* sehr angesehen. Ihr Bereich, in dem sie meistens uneingeschränkt wirken konnte, war das Haus. Oftmals musste der Ehemann zu politischen Versammlungen, arbeitete außerhalb oder war in der Armee tätig. Dadurch hatte sie während seiner Abwesenheit die Macht im Haus!

Kirchenvater Johannes Chrysostomos geboren 349 oder 344 in Comana Pontica behandelte alle wie ein wahrer Hirte herzlich und väterlich. Im Besonderen behielt er den Frauen eine feinfühligere Haltung vor, und seine besondere Sorge galt der Ehe und Familie. Nach dem heiligen Johannes kann man die Frau als *mater familias* nennen, obwohl er das nicht deutlich sagt.

Bożena STAWOSKA-JUNDZIŁŁ
(Bydgoszcz, UKW)

MAŁE DZIECI W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EPIGRAFICE MIASTA RZYMU I W NAUCZANIU JANA CHRYZOSTOMA

Ukończyłam niedawno badanie inskrypcji łacińskich, będących fundacjami chrześcijan z Rzymu, a odnoszących się do dzieci w wieku do siedmiu lat. Badana populacja objęła prawie dwa tysiące dzieci z Rzymu i około czterysta z terenów pozarzymskich (zbiór E. Diehla napisów łacińskich) jako materiał porównawczy¹. Tablice zawierające te inskrypcje wykonano między III a VI wiekiem, głównie od IV do połowy VI wieku. Poza badaniami archeologicznymi, zwłaszcza pochówków dziecięcych, epitafia są jedynym bezpośrednim źródłem, które umożliwia zbliżenie się do świata odczuć i zachowań zwykłych wiernych, czy w ogóle ludności późnorzymskiej i początków rządów barbarzyńskich². Nie ma bowiem innych przekazów o życiu małych dzieci w Rzymie oraz stosunku do nich rodziców i opiekunów, a przecież była to największa gmina chrześcijańska w państwie rzymskim i później pod panowaniem barbarzyńców. Odnośnie Rzymu mamy pojedyncze wzmianki u Grzegorza Wielkiego, a słynne listy „wychowawcze” Hieronima nie dotyczą, poza drobnymi aluzjami, dzieci najmniejszych, przed osiągnięciem wieku szkolnego. Nie ma także bliższych relacji, na czym polegała opieka Kościoła nad sierotami. Mówią o tym natomiast, choć w specyficzny sposób inskrypcje. Warto przyjrzeć się, co na temat małych dzieci uczył zmarły 1600 lat temu złotousty kaznodzieja i patriarcha Konstantynopola Jan Chryzostom († 407).

Epitafia dla dzieci, tak jak i dla dorosłych, nie są treściowo zbyt rozwinięte, ani – na szczęście dla historyków – nie cechują się zbyt sztywnym formu-larzem, co oznacza brak możliwości ustalenia indywidualnych relacji opieku-

¹ Por. B. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-VI wieku*, Bydgoszcz 2008; *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Nova Series*, vol. 1-10, ed. A. Silvagni – A. Ferrua – D. Mazzoleni – C. Carletti, In Civitate Vaticana 1922-1992 (= ICUR), jako uzupełnienie wykorzystywałam także kilkadziesiąt epitafiów dla dzieci, które nie ukończyły 8 lat; *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, vol. 1-3, ed. E. Diehl, Berolini 1925, 1927, 1931 (= E. Diehl).

² Terminów „barbarzyńcy”, „poganie” używam jako prostszych niż „niechrześcijanie” lub „Nierzymianie”, bez konotacji pejoratywnych.

nów z dziećmi. Te, które badałam mają jedną cechę wspólną – podawanie wieku zmarłych dzieci, dzięki czemu mogłam z fundacji rodzicielskich wyróżnić te dla małych dzieci. Najprostsze zawierają tylko imię (wtedy pojedyncze) i wiek dziecka. W nieco bogatszych, obok tego występują także drobne elementy ikonograficzne, listki, kropki lub chryzmony. W dłuższych epitafiach pojawiają się również epitety dotyczące zmarłych dzieci, określenia tego, co je spotkało i czeka po śmierci, a także terminy związane z samym faktem śmierci i pochówku. Tu też podaje się także dane konkretne: o czasie śmierci, dacie pogrzebu (o wiele częściej), rzadko o dacie chrztu. W takich napisach są również wzmianki o fundatorach, najczęściej rodzicach, rzadziej samym ojcu lub matce, najrzadziej dziadkach, rodzeństwie lub opiekunach. Zamiast informacji o fundatorach często pojawia się tylko dedykacja dla córki lub syna.

Najmniej informacji dotyczy życia dziecka, z czego wnioskujemy, że nie potrafiono wyartykułować opisów codziennych zachowań niemowląt i dzieci kilkuletnich lub uznawano je za niegodne uwiecznienia. Pozostają nieliczne wyrazy zachwytu nad wyjątkowością dziecka, jego pięknem, zdolnościami przejawianymi w rozpoczętej dopiero nauce (to zwłaszcza w stosunku do najstarszych w tej grupie 6-7 latków). Nie ma także na ogół wyraźnie i wprost zdefiniowanych uczuć fundatorów tablic odnośnie faktu śmierci dzieci, jak i tego, co czuli wcześniej do żyjących poza najczęściej stosowanymi epitetami *dulcissimus, -a, carissimus, -a*.

Rozkład ilościowy omawianych danych, to kilkanaście epitafiów dla noworodków do miesiąca życia, nieco ponad dwieście dla dzieci do roku, a około 700 dla dzieci do ukończonego 3 roku. Skok ilościowy to około 1000 epitafiów wystawionych dzieciom od ukończonych 3 do niepełnych 8 lat. Proporcje między płciami nie są mocno zachwiane, przewaga chłopców zwłaszcza w grupach 1-3 i 3-7 lat obejmuje tylko nieco ponad 10%, choć zarówno niechrześcijaństwo, jak i chrześcijaństwo na ogół częściej upamiętniali mężczyźni niż kobiety.

Co można wyczytać z analizowanych inskrypcji? W literaturze naukowej panuje zgoda co do wysokiej, a nawet bardzo wysokiej śmiertelności dzieci w Cesarstwie Rzymskim³. Tym bardziej dotyczy to okresu panowania najeźdźców w Rzymie i rekonkwisty Bizantyjczyków z racji choćby długotrwałych wojen, co epitafia zdają się potwierdzać nie tylko ilością fundowanych tablic, ale i poprzez świadectwa wysokiej dzietności, która trwa czasami wyjątkowo długo, do ponad 30 lat u kobiet, a małe dzieci mają mężczyźni po 50 roku życia. Oznacza to w wielu przypadkach powtarzalne, a nawet wielokrotne małżeństwa i fundowanie napisów dzieciom z poprzednich związków, bez zaznaczenia tego faktu i różnicowania dzieci. Podobnie zresztą nie widać większych różnic między treściami epitafiów dla chłopców i dziewczynek, różnice wy-

³ Por. W. Scheidel, *Roman Age Structure: Evidence and Models*, JRS 91 (2001) 1-26; W. Suder, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003 i podana tam literatura naukowa.

stępują między młodszymi i starszymi – dla tych ostatnich przeznaczano na ogół epitafia nieco obszerniejsze.

Jeśli tablice dotyczyły kilkorga dzieci nie stwierdziłam żadnych preferencji u fundatorów ani co do płci, ani wieku. Jeśli natomiast fundacja dotyczyła zmarłego męża lub żony, i przy tym wspomniano o dzieciach osieroconych lub zmarłych, to informacje o dzieciach były o wiele skromniejsze; w stosunku do sierot podawano nawet tylko ich liczbę bez imion.

Dzieci wieloimiennych (najwięcej cztery – kilkanaście przypadków) było o wiele mniej, niż o imionach pojedynczych, choć wiemy, że najczęściej nadawano dwa imiona. Imion „chrześcijańskich” było więcej, niż się na ogół podaje, bo aż do 20%, a w niektórych grupach kilkanaście procent obejmowały także imiona teoforyczne i mitologiczne⁴. W nadawaniu imion preferowano życzeniowe, które w magiczny sposób mogły przyczynić się do powodzenia w życiu. Nie tylko jednak życzono dominacji, władzy, bogactwa, siły, piękna i innych cech, oznaczających w potocznym rozumieniu powodzenie w życiu. Wiele imion pochodziło od cech wysokiej moralności, surowości, sprawiedliwości, i te, tak jak życzące siły i władzy nadawano także dziewczynom. Oczywiście, wiele tych imion mogło stracić już dosłowność i nadawano je zgodnie z tradycją rodzinną lub środowiskową, ale zaskakująco mało jest imion pochodzących od ojca, a są imiona nadane przez matkę, najwyraźniej o wyższym statusie niż ojciec.

Fundatorzy, jak pisałam, to głównie grupa anonimowa i rodzice występujący wspólnie. Społecznie większość, z wyjątkiem kilku procent, to *humiliores*, plebs, wyzwoleńcy i niewolnicy, ale bardzo trudno to ustalić, o ile sami fundatorzy tablic tego nie określili⁵. W dodatku nie ma różnic treściowych i materialnych między inskrypcjami arystokratów, a stojących społecznie najniżej, ci z warstwy średniej wystawiali czasami sarkofag, a arystokraci prostą tablicę. Fundatorzy, poza nielicznymi wyjątkami, nie chwala się, jak to było w przypadku tablic niechrześcijańskich, swymi dokonaniem. Jaskrawym przeciwieństwem są za to chrześcijańskie epitafia dla najstarszych zmarłych, mających 70 lat i więcej, gdzie stosunkowo dużo pisano o samych zmarłych i o fundatorach⁶.

⁴ Definicja imion „chrześcijańskich” jest różnie ujmowana w literaturze naukowej, i wyznaczenie ścisłych kryteriów nie wydaje się możliwe, a ograniczenie się tylko do imion biblijnych, jak chciał np. Jan Chryzostom, byłoby chyba zbyt wąskim zawężeniem, por. np. E. Wipszycka, *Le valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation. À propos d'une étude de R.S. Bagnall*, ZPE 62 (1986) 173-181; I. Kajanto, *Roman Nomenclature during the Late Empire*, w: *Inscriptiones Sanctae Sedis*, vol. 2: *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, a cura di I. di Stefano Manzella, Città del Vaticano 1997, 103-111.

⁵ Por. F. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, Città del Vaticano 2000; D. Mazzoleni, *La vita del popolo cristiano a Roma alla luce delle testimonianze epigrafiche (dal III sec. alla fine del VI)*, w teoz: *Epigrafi del mondo cristiano antico*, Roma 2002, 73-84.

⁶ Por. B. Stawoska-Jundziłł, *Senex Christianus. Ludzie w wieku 70 lat i powyżej w świetle*

Informacje o imionach oraz pokrewieństwie fundatorów i dzieci częściej podawano po imionach dzieci, a także w sporej grupie napisów informowano, że chodzi o rodziców czy ojca, bez podania imion, lub dedykowano epita-fium synowi lub córce, bez określenia, o którego rodzica (rodziców) chodzi. Oznacza to wyeksponowanie dziecka i poświęcenie mu całej uwagi.

Wyrażonych wprost opisów relacji wewnątrzrodzinnych prawie nie ma; są tylko nieliczne, wzruszające wzmianki o tym, że dziecko żyło tyle a tyle lat z rodzicami, lub zmarło w ich ramionach, przeżyło jakiś okres z rodzeństwem. Kilka razy występuje prośba, aby dziecko modliło się w niebie za pozostałych członków rodziny. Nieliczne wizerunki pokazują zabawy dzieci z kółkiem, grzechotką; przeważnie są także niezbyt wysokiej jakości artystycznej portrety dzieci, w większości jednak postarzonych. Opisy bólu i rozpaczcy prawie nie występują, a wymowa tekstów jest raczej pogodna, czy wręcz radosna.

Zapis długości życia także może świadczyć o dowartościowaniu maluchów. Najczęściej chciano to określić jak najdokładniej, co do dnia, a w kilku procentach nawet co do godzin, czy godziny nocy lub dnia. Te fragmenty epita-fiów należą do sfery doczesności, gdyż tylko niektórzy wykraczali poza *vixit* mówiąc o „porwaniu” do nieba, powrocie do pierwotnego stanu bytowania. Do życia ziemskiego należą także nieliczne dane o czasie narodzin (pojedyncze) i narodzin duchowych, dacie chrztu (*natus*, - *a*). To w połączeniu z datą śmierci lub pochówku pozwala stwierdzić, że chrzczono nie tylko w obliczu śmierci, ale wcześniej, czyli nawet noworodki. Jeśli założyć, że wszystkie pochowane w katakumbach dzieci ochrzczone, to zwyczaj wczesnego chrztu w Rzymie można uznać za rozpowszechniony od IV wieku.

Najwięcej zawołań, akłamacji i formuł dotyczy bytu pośmiertnego. Choć nie są one zbyt zróżnicowane i oscylują wokół *pax*, *qviescit*, *reqviescit*, to nasycenie nimi inskrypcji dowodzi wysokiego napięcia odczuć religijnych. Te odzwierciedla również ikonografia epita-fiów, gdzie występują nie tylko chryzmony, jako znaki oddania zmarłego pod opiekę Boga, ale wizerunki zwycięskiej duszy zmarłych dzieci (ptaki z gałązkami, same gałązki palmo-we i oliwne) i inne symbole, opowiadające o głębokiej wierze nagrodzonej zbawieniem. Fundatorzy byli pewni, że dzieci są w niebie, a nie w „otchłani”, czekając na sąd ostateczny.

Rodzice i inni bliscy, fundujący tak małym dzieciom epita-fia, dawali znać sobie i członkom gminy wiernych, że dzieci są ważnym składnikiem ich życia, mimo jego kruchości. Poprzez zaznaczanie dat z życiorysu noworodków, niemowląt i małych dzieci najwyraźniej pragnęli zachowywać o nich przekaz w pamięciowych „kronikach” rodzinnych na równi ze starszymi, a właściwie przed nimi, skoro epita-fiów dla najstarszych, po 70 roku życia było zaledwie 220, a dla młodych i ludzi w średnim wieku, tylko kilka razy więcej niż

dla małych dzieci. Dzieci były więc jakby ważniejsze niż dojrzałe członkowie społeczności, a daty pogrzebów istotniejsze od dat śmierci. Uważam, że w ten sposób zwrócono uwagę na fakty, na które nie miano wpływu, to znaczy wysoką śmiertelność małych dzieci. Uczyniono z tego nie „dopust Boży”, gdyż oznaczałoby to życie w wiecznej niełasce Boskiej, ale właściwie pozytywny fakt. Bóg, wedle jednej z linii interpretacyjnych, zabierał do siebie szybciej lepszych (stąd pewien wstyd, że niektórzy żyli na tym świecie aż 100 lat), a dzieci dostępując po śmierci obcowania ze świętymi (*refrigerium*), nawet z Bogiem będą naturalnymi patronami gminy i rodziny. Podawanie daty pogrzebu może przy tym oznaczać podkreślanie ostatecznego rozstania z doczesnością i ziemskimi więzami, stąd też rzadkie stosowanie tradycyjnej formuły *domus eterna* na określenie grobu, gdyż domem dziecka będzie teraz niebo, choć nigdzie nie określono tak dosłownie przestrzeni nowego bytu dziecka, nawet *carmina* posługują się pogańskim pojęciem eteru i przestrzeni międzygwiazdnej, jakby chciano się zabezpieczyć przed naruszeniem jakiegoś tabu⁷. Epitafia dziecięce sprawiają wrażenie chęci wyposażenia dziecka w przepustkę do nieba, czegoś w rodzaju egipskiej Księgi Umarłych, przewodnika, tylko to bowiem mogli zrobić rodzice dla tak małej istoty w samotnej podróży w zaświaty.

Duża grupa epitafiów nie ma jednak żadnego z tych elementów, jest tylko imię i wiek. Najprostsze założenie, że chodzi o najbiedniejszych rodziców wolnych i niewolników nie tłumaczy podania wieku dzieci. Wczesne epitafia, może jeszcze z końca II wieku zawierały tylko imiona z zawołaniem *pax* lub pojedynczymi symbolami graficznymi, ale bez wieku, nie chodzi więc także o skromność przed obliczem Boga. Może więc byli to wychowankowie gminy, owe sieroty, o których obok wdów wspomina się jako o częstych obiektach działań dobroczynnych. Podanie wieku „nagradzało” opiekunów stwierdzeniem, że zajmowano się dzieckiem nie tylko jednorazowo lub przez chwilę⁸.

Jak taki wizerunek relacji z małymi dziećmi ma się do poglądów Jana Chryzostoma? Zetknięcie się z jego poglądami fundatorów epitafiów mogło być tylko przypadkowe, choć w „społeczności katakumbowej” nie brakuje fundatorów i rodzin o korzeniach wschodnich lub greckojęzycznych. To Chryzostom napisał, jako jedyny w późnym cesarstwie, chrześcijański traktat *O wychowaniu dzieci*⁹, a jego życie i działalność przypadają na okres nasilone-

⁷ Por. G. Sanders, *La tombe et l'éternité: catégories distinctes ou domaines contigus? Le dossier épigraphique latin de la Rome chrétienne*, w te goz: *Lapides memores*, Faenza 1991, 293-331.

⁸ Por. J.U. Krause, *Witwen und Waisen im frühen Christentum*, Stuttgart 1995; A. Di Bernardino, *La solidarietà: forme ed organizzazione a Roma (secoli IV-V)*, w: *La comunità cristiana di Roma: la sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medioevo*, a cura di L. Pani Ermini – P. Siniscalco, Città del Vaticano 2000, 83-112.

⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et liberorum educatione*, ed. A.M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, tłum. W. Kania, *O wychowaniu dzieci*, BOK 19, Kraków 2002, 73-105.

go tworzenia inskrypcji¹⁰. Nie znaczy to oczywiście, iż zakładam jakieś bliższe relacje między Janem, a twórcami napisów w katakumbach. Interesujące jest natomiast każde zetknięcie poglądów moralistów i teologów z ich potencjalnymi odbiorcami, gdyż obraz zachowań wiernych nie zawsze jest łatwo z ich dzieł odtworzyć.

Stosunek Jana do dzieci jest, jak chyba u większości Ojców Kościoła, ambiwalentny, a zapatrywania na ich zachowanie i specyfikę wieku dość fragmentaryczne, stąd najprościej rozpatrywać je z reprezentowanej przeze mnie perspektywy małego dziecka, przed podjęciem nauki. Nawet Augustyn w swoich *Wyznaniach* nie poświęcił temu okresowi większej uwagi, choć jego opis wczesnego dzieciństwa jest jednym z istotniejszych wśród dzieł Ojców Kościoła¹¹.

Antiocheńczyk przypomina, że dziecko jest radością rodziców i powodem do miłości, a odnosi to w oddzielnych opisach zarówno do ojca jak i matki, uważając jednak, że zbytnie starania o nie odciągają ich od spraw Boskich. W hierarchii rodzinnej, ustawionej pionowo, najpierw według niego jest mąż-ojciec, później żona-matka, a na końcu dzieci, zwłaszcza małe. Chryzostom kieruje swoje nauki przeważnie do mężczyzn, co może oznaczać, że stawiał również i u ojców interesy synów przed dobrem żony¹².

Dziecko jest niewinne, bliskie Bogu, ale i ono według niego „powinno” cierpieć mimo nie popełnienia świadomie jakichkolwiek grzechów. Poprzez chorobę i śmierć, zdaniem Jana, otrzymują one nagrodę życia wiecznego, tak jak dzieci pomordowane na rozkaz Heroda. W dodatku jako praktycznie bezgrzeszne mogą się za dorosłymi wstawić u Boga. Tak daleko posunięte racjonalizowanie tajemnicy Boskiego postępowania chyba nie do końca trafiało do przekonania rodzicom. Dla Jana, jak i dla wielu starożytnych, „wartość” dziecka wzrastała, gdy mogło się już kształcić, najlepiej w sprawach wiary i moralności chrześcijańskiej¹³.

¹⁰ Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 95-97; ostatnio S. Longosz, *Jan Chryzostom*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Lublin 2005, 1044-1056; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, spec. 293-360.

¹¹ Por. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993, 20-33.

¹² Por. Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Ephesios hom. 20, 8*; *In Genesin hom. 2, 1*; *In Matthaem hom. 72, 5*; *In epistolam ad Romanos hom. 30, 4*; zob. M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981; A. Bober, *Rodzina kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, *VoxP 5* (1985) z. 8-9, 193-200; H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, *VoxP 5* (1985) z. 8-9, 201-214; W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, *VoxP 5* (1985) z. 8-9, 215-222; B. Leyerle, *Appeling to Children*, *JECS 5* (1997) 243-270, spec. 258-266 (Children in Chrysostom's thought); J. Maxwell, *Pedagogical Methods in John Chrysostom's Preaching*, *StPatr 41* (2006) 445-450; Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 327-335 (Wychowanie dzieci) i podana tam literatura.

¹³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom. 9. 2*; 35, 3; 71, 4; 79, 5.

Nieobce są mu również i inne codzienne sprawy dzieci. Wśród rozsia-nych po tekstach teologicznych i moralizatorskich przypadkowych wzmianek, mamy nawet obraz rodzących kobiet, dzielnie znoszących bóle porodowe oraz ostrzeżenia, że w czasie ciąży nie można sobie pozwalać na wszystko, gdyż bóle porodowe mogą dopaść w najmniej spodziewanym momencie. Jest także nawiązywanie do ukazywanych w literaturze klasycznej obrazków odstawiania dzieci od piersi (najpewniej po to, aby umożliwić matce ponowne zaj-ście w ciążę) i obrzydzania ich smarowaniem nieprzyjemnymi substancjami; rodzice znoszą wtedy cierpliwie płacz dziecka, aby tylko osiągnąć sukces. Innym razem wzmiankuje, że noworodkom należy podawać miód, co zalecają zarówno lekarze, jak i moralści okresu klasycznego, a nawet jest wzmianka o przeżuwanie pokarmu przez niańkę przed podaniem go niemowlęciu¹⁴.

Problemem największym w okresie poporodowym jest dla Chryzostoma wysoka zachorowalność dzieci, sygnalizowana przez płacz. Mimo sugestii historyków, że może to powodować pewne zobojętnienie rodziców na los noworodków nie ma takiej sugestii u Chryzostoma: nie tylko kobiety, ale i mężczyźni darzą, według niego, uczuciami noworodki i przeżywają choroby małych dzieci, co ułatwia zarówno fakt szybkiego rozpoznawania rodziców, jak i radości przejawianej przez dzieci oraz ich niewinności. Zdaniem złoto-ustego Kaznodziei, trudności wychowawcze wczesnego okresu życia dziecka wzmacniają później więzi między rodzicami a dziećmi¹⁵.

Chryzostom poświadcza również, że w jego czasach nadawano dzieciom imiona z myślą o ich magicznym oddziaływaniu, np. przez wrózenie z szybkości palenia się lamp, oraz doradza, żeby nadawać im imiona świętych, czy biskupów, bezwiednie akceptując pogląd, że przez to lepiej zabezpieczą oni swoje dzieci¹⁶.

Podobnie, jak jego klasyczni poprzednicy, jest czuły na zachowywanie się nianiek, skłonnych niekiedy, według niego, do przekarmiania dzieci. Opisuje także sposoby karmienia i zabiegi matek, by dziecko lepiej jadło. Niewielkie też wzmianki dotyczą toalety niemowląt i ich strojów z przestrogą, aby nie obwieszać kosztownościami małych dzieci, bo przywykną do złego. Mamy także, jak u wielu innych moralistów wzmianki, nie zawsze pochlebne w swej wymowie, o zabawkach dziecięcych, a co rzadkie, obserwację, że małe dzieci bawią się różnymi zabawkami niezależnie od płci, np. chłopcy lalkami, ale u nieco starszych popularne są przede wszystkim zabawy naśladowcze¹⁷.

¹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Galatas hom. 4, 2; In Matthaem hom. 17, 5-6; 18, 5; 30, 6*; zob. J. Jundziłł, *Wzorce i modele wychowania w rodzinie rzymskiej okresu III w. p.n.e. - III w. n.e.*, Bydgoszcz 2001; Leyerle, *Appeling to Children*, s. 246.

¹⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom. 9, 1; 15, 26; In Joannem hom. 79, 1; In epistolam ad Titum hom. 5, 5; In epistolam ad Philemonem hom. 2, 2; Quales ducendae sint uxores 3*; zob. Leyerle, *Appeling to Children*, s. 257.

¹⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria 47-48; De S. Meletio Antiocheno 1*.

¹⁷ Por. np. *In epistolam ad Romanos hom. 17, 5*; zob. Leyerle, *Appeling to Children*, s. 250-253.

Jan nie wahał się także ukazywać zaborczej i zazdrośnej miłości obojga rodziców do małych dzieci. Wspominał, że gdy oni widzą, jak dzieci coraz częściej bawią się z rówieśnikami, pod byle pretekstem ściągają je do siebie, a nawet zachęcają niewolników do straszenia ich, aby uciekały i wracały w ramiona rodziców¹⁸; nie znam tak szczerego, naturalistycznego obrazka w literaturze rzymskiej.

U Chryzostoma zadania wychowawcze pozornie rozkładane są na obojga rodziców, choć we wczesnym okresie życia dziecka widzi on częściej w tej roli matkę i opiekunów: niańki, tutorów, pedagogów i w ogóle niewolników, o których czasami wypowiada się negatywnie, jako dostarczycielach dzieciom złych wzorców zachowań. Ojciec winien wkrazać w momencie edukacji moralnej, opowiadając dzieciom historie biblijne i ucząc je psalmów oraz w ogóle Pisma Świętego, a także w okresie szkolnym sprowadzając dobrych nauczycieli i pedagogów oraz dbając zarówno o to, by ci nie znęcali się nad dziećmi, a dzieci nie dokuczały wychowawcom. Władza ojcowska winna się wyrażać w poczuciu odpowiedzialności za wychowanie dzieci, a nie tylko trosce o ich materialne zabezpieczenie.

Sytuacja małych dzieci pogarsza się zdecydowanie po rozwodzie lub przy powtórnym małżeństwie. Także i on odmalowuje w swym nauczaniu stereotyp macochy wrogiej dziecku z poprzedniego małżeństwa męża. Mimo wszystko jednak dowodzi, że zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych, dzieci winny znajdować oparcie u rodziców, razem z nimi jadać główne posiłki, oni zaś zabierać dzieci do kościoła, gorzej – zdaniem naszego Kaznodziei, że także do cieszącego się wówczas złą opinią teatru, jak również opowiadać im różne historie i pouczać w zakresie wiary.

Wychowanie to „lepienie wosku”, ale i dobry przykład. Uznanymi metodami wychowawczymi było naśladowanie wzorca osobowego rodziców i wszystkich stykających się z dzieckiem, zachowanie poprawności w konstruowaniu środowiska rodzinnego (np. brak zbytku) oraz pouczenia. Istotna była także dbałość o bezpieczeństwo dzieci i pouczenie, co takim niebezpieczeństwem może być.

Chryzostom akceptował też surowość i pryncypialność, zwłaszcza ojca, który dla dobra syna m.in. odbiera mu zabawkę na rzecz zajęcia się czymś ważniejszym, po to, by go szybciej nakierowywać na właściwą drogę. Godził się również na kary cielesne (stosowane także przez matkę), ale tak dawkowane, aby dziecko bardziej bało się ich zastosowania, niż ich ponoszenia. Zakłada to niestety wczesną i bolesną dla dziecka tresurę. Nie brak jednak nawiązań do okazywanej przez ojca, bez skrępowania, głębokiej miłości do dzieci, choć w takich miejscach częściej mówi o synu¹⁹.

¹⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 10, 7.

¹⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 20, 22 i 79; *In Matthaem hom.* 17, 2; 62, 4; *In Genesisin hom.* 4, 2; 8, 2; *In epistolam ad Romanos hom.* 18, 1; 29, 4; *In epistolam ad Galatas hom.* 1, 7;

Dużym przeżyciem dla rodziny były, jak wspomniałam, choroby dzieci. Jan Chryzostom radził więc, aby nie prowokować losu przysięgami „na głowę dziecka”; wyjątkową brutalnością było także życzenie dzieciom swojego wroga wyszukanych nieszczęść²⁰. Starano się zatem ratować dzieci zarówno modlitwami, jak i działaniami lekarzy. Jan przestrzegał przed zabobonnymi praktykami, radami „starych kobiet”, stosowaniem substancji i przedmiotów apotropaicznych, jak sól, szkarłatna nitka, oraz przed amuletami i czarami. Zabezpieczać przed tym wszystkim miały także m.in. imiona tworzone od rzek, gdyż największa z nich – Nil, była życiodajna. Na prośby zdesperowanych rodziców sam oferował oparcie w znaku krzyża i małych fragmentów Pisma Świętego traktowanych jako amulety, znane m.in. z wykopalisk w egipskich klasztorach²¹.

Żałoba po stracie małego dziecka była w nauczaniu Jana tak samo głęboka, jak po dorosłym. Moralista pocieszał, że dziecko co prawda nie wróci do domu, ale wkrótce i rodzice połączą się z nim w zaświatach. Innym pocieszeniem jest również to, że dziecko zmartwychwstanie, jest już nieśmiertelne, więc po co okazywać rozpacz, i to przy pomocy pogańskich płaczek, co stanowi grzech: śmierć jest odpoczynkiem w Bogu, a cierpienie w dodatku uszlachetnia i zbliża do Boga. Rozpacz rodziców jest wielka zarówno po stracie jednego, jak i wszystkich, a co najgorsze – po śmierci ostatniego z wielu dzieci. Świadomy tego faktu radzi młodym kobietom, żeby po ślubie były przygotowane na częste porody i cierpienia, a nawet śmierć swoich dzieci. Ideałem dla niego były rodziny wielodzietne, a namawianie do takiego stanu mogło oznaczać, że nie zdarzały się one często. Nie wolno jednak według niego zapominać się w zbytnej trosce o dobra materialne dla licznej rodziny, bo nie tłumaczy to zaniedbań w drodze ku doskonałości²². Z przeanalizowanych przeze mnie inskrypcji wynika, że rodzin wielodzietnych było jednak sporo, jak na tak specyficzny materiał²³.

Te pozytywne na ogół wzmianki o dzieciach, przetykane są jednak w nauczaniu Jana konwencjonalnymi wtrąceniami o braku zrozumienia przez dzieci najprostszych spraw, o „dziecięcej głupocie” dorosłych, o miałych zainteresowaniach dzieci i o nikłej wartości ich zabawek, a także o skłonności do gniewu, lenistwie i ich pustocie poszukującej ciągle przyjemności i zabawy,

In epistolam I ad Timotheum hom. 1, 2; In epistolam ad Titum hom. 2, 1; 4, 3; De sacerdotio IV 8; zob. Szczur, Problematyka społeczna, s. 376-410.

²⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 49, 4; 61-62; *In Matthaeum hom. 19. 8.*

²¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom. 54, 4; De statu hom. 19, 4; In epistolam ad Galatas hom. 1, 7; De Macabeis hom. 2.*

²² Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesin hom. 8, 1; In Matthaeum hom. 31, 3; 31, 5; 69, 3; In epistolam I ad Corinthios hom. 1, 6; 28, 3; In epistolam II ad Corinthios hom. 1, 6; In epistolam ad Romanos hom. 7, 9; 18, 7; In epistolam ad Colossenses hom. 8, 6; In epistolam ad Ephesios hom. 10, 3; In epistolam II ad Timotheum hom. 1, 3; Epistola ad Olympiadem 17; De virginitate 65, 4-5.*

²³ Por. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 467-482.

które są tylko pozorem życia (np. zabawa w króla), o wręcz trudnej do opanowania „dzikości”, o braku właściwej oceny, co ważne, a co nie, co spotykamy także u wcześniejszych moralistów rzymskich, zwłaszcza u Seneki. Dzieci nie potrafią także opanować gniewu, „pustego” śmiechu i innych emocji (np. uderzenie w gniewie kochającego ojca, który za to się nie gniewa, o czym pisze także Seneka) w najmniej odpowiednich momentach, w odpowiedzi na co, za radą Chryzostoma i Seneki, jest ignorowanie tego rodzaju wyskoków, a także łagodne pouczanie i okazywanie miłości. Chryzostom uważa nawet, choć zbyt optymistycznie, że wystarczą tylko dwa miesiące do korekty złego wysławiania się, jednak pod warunkiem, iż oddziaływania w tym kierunku będą prowadzone przez wszystkich domowników. Wydaje się zatem, że mimo wszystko, ewangeliczne wezwanie o dopuszczanie małych dzieci do Chrystusa i ich wielkiej prostocie, wręcz doskonałości, przeważa²⁴.

Jak więc porównać zapatrywania i uwagi Chryzostoma z reakcjami rodziców i opiekunów zmarłych dzieci w Rzymie? Niewątpliwie, wspólna jest akceptacja małych dzieci, choć może nieco większa u Rzymian. Świat dziecięcej zabawy jest obecny w inskrypcjach, a w katakumbach przy grobach dziecięcych znajdowano nawet lalki. Różnicę zasadniczą widzę w braku nieco głębszych rozważań o losie dzieci po śmierci oraz – co naturalne – w tendencji do wydorostania najmniejszych dzieci. Różna jest także baza społeczna inskrypcji, u Rzymian dbały o to przeważnie warstwy niższe, a u Chryzostoma kierowano uwagę raczej na bogatszych. Rodzice z Rzymu starali się niekiedy ukazywać małych zmarłych na wzór dorosłych, a poprzez wzmianki o ich mądrości i o chrzcie czy napomykaniu, że byli katechumenami, przedstawiać ich wizerunki jako dorosłych orantów, zwycięzców wyścigów, a nawet nauczających z katedry (jak mały Chrystus?). Chryzostom natomiast ambiwalentnie, jak i jego chrześcijańscy poprzednicy, opisywał zabawy naśladowcze, zwłaszcza chłopców udających wodzów, żołnierzy i królów. Najważniejsze jednak, że potrafił wczuwać się w reakcje rodziców zagrożonych śmiercią dzieci, starał się ich pocieszać, a to, że wybierał czasami radykalne rozwiązania doradzając, by nie zakładać w ogóle rodziny, było znakiem czasów; sam też niekiedy dostrzegał, zwłaszcza w swym późniejszym życiu, radykalizm swych poglądów, że w wychowywaniu dzieci nie można dążyć tylko do kształtowania ideału żołnierza Chrystusowego lub mnicha.

²⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 9; *In epistolam ad Romanos hom.* 7, 3; *In epistolam ad Galatas hom.* 1, 6; *In Matthaenum hom.* 23, 9; 47, 4; 54, 5; 58, 3; 59, 4; 62, 4; 69, 4; 79, 5; 81, 5; *In epistolam I ad Timotheum hom.* 6, 1; 9, 2; 11, 3; *In epistolam II ad Timotheum hom.* 6, 4; *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* 6.

SMALL CHILDREN IN THE CHRISTIAN EPIGRAPHS OF THE CITY OF ROME AND THE TEACHING OF JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

The paper presents the results of studies of epitaphs for children up to almost eight years of age from the city of Rome (3rd-4th c. – B. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus. Children aged under seven in Christian families from Rome of 3rd-4th c.*, Bydgoszcz 2008) in comparison with the views of John Chrysostom on the upbringing of small children. The content of over 2000 children from Rome demonstrates a high status of even the youngest offspring in the Christian families from this city. The founders cared for their religious „endowment”, bestowed their love on them and tried to remember them as members of the family even if they had died after a few days or months. It was unquestionably believed that small children are immediately saved, go to God and commune with the saints. Thanks to this the family could hope for their support and prayers. Whereas, John Chrysostom only casually mentions small children and, what is more, ambivalently: on one hand presenting them on the basis of thorough observations of their behavior and looking after them and on the other hand as mindless creatures, a harbinger of valuable person following the Stoics e.g. Seneca. As far as the most important for me question of the death of small children is concerned he takes a stand similar to that of the Romans. The children are really without sins (they did not commit them consciously) so God shall accept them only through the hardships of illness and death. Now they are asleep (unlike in the studied epitaphs) but they will rise from the dead and join their parents. Thus, the despair after their death is pointless; God decided the best for them. The difference lies in the fact that the founders of epitaphs more decidedly see the perfection of posthumous existence of even the smallest children who there reach their full maturity whereas John does not seem to be interested in this issue since he directs his teaching mostly to maturing and mature Christians in the earthly life and not in the beyond.

Juliusz JUNDZIŁŁ
(Bydgoszcz, UKW)

POCZĄTKI MOWY U MAŁYCH DZIECI W KONCEPCJACH RZYMSKICH INTELEKTUALISTÓW, AUGUSTYNA I JANA CHRYZOSTOMA

Wartość słowa mówionego dla starożytnych była niepodważalna. Kariery retorów i filozofów, a także członków kleru, w cesarstwie rzymskim opierały się w wielu przypadkach na znajomości zasad retoryki. Kształceniu retoryczno-językowemu od okresu co najmniej VI wieku prz. Chr. przydawano zawsze wielkie znaczenie; czy jednak było ono takie również w odniesieniu do pierwocin kształtowania się mowy u dzieci, co przecież stanowi podstawę nie tylko dla zdobycia umiejętności retorycznych, ale i w ogóle egzystencji? Zagadnienie to omówię w odniesieniu przede wszystkim do okresu cesarstwa, bo rzecz ma dotyczyć tła zapatrywań na początki mowy w dziełach Jana Chryzostoma¹.

I

Jeśli nie wiadomo, gdzie szukać początku, a w każdym razie istotnego zarysowania jakiegoś zagadnienia poruszanego w starożytności, należy zajrzeć do dzieł Platona i Arystotelesa. W tym miejscu wskażę tylko na kilka myśli Stagiryty w tym względzie, aby wykazać ewentualne zapożyczenia w dziełach Antiocheńczyka.

Zainteresowania fizjologią zaprowadziły Arystotelesa do konstatacji, iż aby wydać głos, trzeba wciągnąć i wypuścić powietrze, a w wydawaniu dźwięków bierze udział język. Dźwięki wywołuje uderzenie powietrza w tchawicę². Są one modulowane przez język, którym kieruje dusza i dzięki temu tylko u człowieka mają one znaczenie³. Natura dała jednostce ludzkiej wyjątkowy

¹ Nie omawiam wszystkich wątków myśli greckiej i rzymskiej w dziedzinie początków mowy u dzieci, a jedynie wybrane, które dadzą wstępne wyobrażenie o zapatrywaniach, które mógł wykorzystać Jan Chryzostom.

² Por. *De anima* II 8420b-8421a.

³ Por. *Problemata* III 31, 875b.

język, gdyż służy on zarówno do postrzegania smaków, jak i artykułowania dźwięków, w czym uczestniczą także wargi i zęby:

„Mowa zaś jest artykulacją głosu za pomocą języka i samogłoski są wydawane przez głos i gardziel, spółgłoski zaś przez język i wargi; one razem składają się na mowę”⁴.

Mowa jest tylko właściwością człowieka, ale wyposażonego we wszystkie zmysły, gdyż głusi od urodzenia są, jak uważa filozof, zawsze niemi. Artykułowanie dźwięków ma na celu „wyższe zadowolenie”, „wyższe szczęście”⁵.

Wśród mniej lub bardziej przypadkowych uwag na temat mowy, nie ma dokładniejszych rozważań o jej kształtowaniu się u dzieci. Arystoteles podkreślał jedynie niedoskonałość początkowej fazy w życiu człowieka, co odbija się także na umiejętności mówienia. Małe dzieci i zwierzęta nie mogą wymówić wyraźnie głosek – dają więc znać nieartykułowanymi dźwiękami o swych potrzebach. Początkowo więc dziecko nie mówi, jedynie wydaje nieartykułowane dźwięki, później gaworzy, co dopiero jest wstępem do nauczania się mowy⁶. Niezbyt przychylna dzieciom jest także obserwacja, że:

„Małe dzieci, jak z jednej strony nie mają panowania nad innymi członkami [swoich ciał], tak z drugiej strony nie są w stanie z początku kierować swoim językiem; jest on niedoskonały i uzyskuje zupełną swobodę dopiero później. Toteż przez długi czas belkoczą i seplenią”⁷.

Głosy dzieci są piskliwe, bo używają mało powietrza, a wtedy porusza się ono szybciej⁸.

Czasami niektóre dzieci wyprzedzają inne w szybkości uczenia się mowy, ale później wracają do stanu właściwego wiekowi. Proces uczenia się języka, zdaniem Arystotelesa, polega na tym, że dzieci najpierw słuchają i próbują skojarzyć znaczenie wypowiedzanego słowa, przy czym uznaje, że niektóre niemowlęta nawet rozumieją to, co powtarzają. Następny etap to rozumienie tego, co mówią, ale czasami te umiejętności nie zbiegają się, i np. dopiero po zbudzeniu się (sen daje odpoczynek umysłowi) dziecko osiąga sukces w mówieniu: potrzeba jednak do tego także odpowiedniego ukształtowania narządu mowy⁹. U ludzi, w przeciwieństwie do zwierząt, mowa doskonali się później, gdyż w stosunku do głosów wydawanych przez zwierzęta, jest bardziej skomplikowana i jej doskonalenie musi dłużej potrwać¹⁰. Filozof podkreśla fakt, że

⁴ *Historia animalium* IV 9, 535a, tłum. P. Siwek: Arystoteles, *Zoologia*, Warszawa 1982, 150; *De partibus animalium* II 16, 660a; III 1, 661b.

⁵ Por. *De anima* II 8420b-8421a; *Problemata* X 38-40, 895.

⁶ Por. *Problemata* XI 1, 899b; XI 14, 900a.

⁷ *Historia animalium* IV 9, 536b, P. Siwek, s. 153.

⁸ Por. *Problemata* XI 14, 900a.

⁹ Por. tamże XI 27, 902a.

¹⁰ Por. tamże XI 57, 904b.

tylko człowiek wydaje wiele głosów i posługuje się różnymi narzeczami, bo umie wymówić wiele spółgłosek, a te z samogłoskami tworzą mowę¹¹.

W ogólnych zapatrywaniach na dziecko Rzymianie okresu republiki kierowali się naukami Platona, Arystotelesa oraz epikurejczyków. Na temat kształtowania się mowy u dzieci pozostawili oni jednak tylko kilka oderwanych uwag¹². Recepcja poglądów szkoły epikurejskiej przez Lukrecjusza spowodowała dowartościowanie studiów nad psychiką dziecięcą. Ukazywał on m.in., jak niemowlęta, dbając o zaspokojenie swych potrzeb „mówią” ruchami ciała i mimiką, co zastępuje im mowę. Poeta przekazuje też lub sam tworzy opinię, iż nie było u początków kształtowania mowy jakiegoś jednego źródła, „dawcy nazw”, ale w naturalny sposób języki różnicowały się pod wpływem działania różnych grup ludzkich¹³. Natomiast Warron podkreślał, że dzieci posługują się swoistym językiem, a w wymowie dużą rolę pełni poprawnie ukształtowane uzębienie¹⁴. Uznano także, że granicą wczesnego etapu rozwoju jest osiągnięcie około 3 roku życia swobody w posługiwaniu się mową, przedtem było to „dziecięce gadanie”, jak pisał np. Horacy¹⁵. O ile się orientuję, nie ma natomiast istotniejszych uwag na ten temat u Cycerona.

Więcej zainteresowania dzieckiem (częściowo może być to spowodowane obfitszą niż za republiki twórczością naukową i literacką oraz wyższym stopniem jej zachowania) przejawiali twórcy okresu cesarstwa. Nie tyle jednak były to analizy procesu powstawania mowy lub różnicowania się języków, co warunków, które zapewnią dziecku najwłaściwszą naukę w tym zakresie. Niańki, pedagogowie i inni opiekunowie małego dziecka (oczywiście także rodzice) mieli prezentować odpowiedni poziom kultury i obycia językowego. Kwintylijan chciał nawet ustanowić jakby stałego kuratora nad niewolnikami domowymi, którzy stykali się z małymi dziećmi, aby ten korygował na bieżąco popełniane przez nich błędy¹⁶. Zwrócenie uwagi na konieczność dbania o jakość środowiska w zakresie języka wzięto przy tym m.in. z tradycji greckiej okresu hellenistycznego, kiedy to Chryzyp postulował, aby nawet niańki i piastunki kontaktujące się z dziećmi od chwili urodzenia miały... wykształcenie filozoficzne¹⁷. Starania o jakość wysławiania się osób z otoczenia dziecka

¹¹ Por. tamże X 38-40, 895.

¹² Por. J. Jundziłł, *Rzymskie zapatrywania na psychikę dziecka*, „Antiquitas” 16 (1992) 15 i 18.

¹³ Lucretius, *De rerum natura* V 1028-1090. G. Żurek (Titus Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, tłum. G. Żurek, Warszawa 1994, przyp. s. 285) wskazuje tu na analogię z Epikurem, który zakładał kształtowanie języka na potrzeby grup plemiennych, zob. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* X 75-76.

¹⁴ Por. Varro, *De lingua latina* VI 52; zob. Z. Danek, *Starożytni o powstaniu mowy ludzkiej*, „Meander” 41 (1986) 225-234.

¹⁵ Por. Horatius, *Ars poetica* 158-160; *Saturae* II 3, 250-254.

¹⁶ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 4-5 i 11; Tacitus, *Dialogus de oratoribus* 28-29; Dio Chrysostomus, *Oratio* 33, 34; Plutarchus, *Quaestiones convivales* IX 2.

¹⁷ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 4.

wypływało z przekonania, że dziecko uczy się mowy tylko poprzez naśladownictwo (np. Kwintylijan). Jeden z dowodów na poparcie tezy, że nie jest to umiejętność wrodzona, stał się nawet toposem: opowiadano o wychowywaniu z rozkazu króla niemowląt bez kontaktu z mówiącymi, przez nieme niańki¹⁸. Nie trzeba więc specjalnych działań, aby nauczać małe dzieci języka. Wręcz przeciwnie, radość sprawiało słuchanie gaworzenia, a później dziecięcych prób wysławiania się i współuczestniczenie w takiej rozmowie przy użyciu „języka dziecięcego” i słów pieszczotliwych. Trzeźwe sądy mówiące, że powoduje to przychodzenie do szkół dzieci źle mówiących, z wadami wymowy, były nieliczne. U większości twórców przytrafiały się także sądy lekceważące „dziecięcą mowę” i w ogóle sposób wypowiadania się dzieci w okresie *infantia* i początkach *pueritia*¹⁹.

Matki, ojcowie i dziadkowie, poza znajdowaniem przyjemności w praktykach mówienia po dziecięcemu, uważali podobno, iż w ten sposób łatwiej trafić do dziecka i że taki uproszczony język jest przyrodzony dzieciństwu²⁰. Dwoistość postaw opartych z jednej strony na przekonaniu o konieczności dbania o „otoczenie językowe” małych dzieci, a z drugiej – pozwalaniu sobie na psucie mowy dziecka przymilną paplaniną, jest oczywista. Wy tłumaczyć te dwie, niesprzeczne najwyraźniej dla Rzymian postawy, można różnymi okresami w życiu dziecka, do których się odnosiły. Wcześniejszy etap życia można było „stracić” na korzyść przyjemności zabaw z niemowlęciem, później jednak należało wymagać od niego coraz więcej, czemu miało służyć dobieranie opiekunów z wykształceniem i poprawną mową.

Bardziej „naukowe” obserwacje prowadziły do ustalenia np. przez Pliniusza Starszego, że dziecko rzekomo mówi prawidłowo już od ok. pierwszego roku życia. Idąc za Arystotelesem Pliniusz podawał jednak przykłady w miarę poprawnej mowy nawet w wieku 6 miesięcy lub dopiero od kilku lat życia. Takie skrajne sądy i obserwacje wynikały nie tyle z obserwacji rzeczywistych faz rozwoju dziecka, co zamiłowania do relacji o rzeczach wyjątkowych, niecodziennych, odpisywanych z różnych zbiorów „osobliwości”²¹.

¹⁸ Por. tamże X 1, 10; zob. Herodotus, *Historiae* II 2, choć u niego historia dotycząca Psammetycha ma nieco inne znaczenie.

¹⁹ Por. np. Seneca, *Consolatio Marciae* 5, 4; *Consolatio Helviae* 18, 5; Quintilianus, *Institutio oratoria* XII 10, 73; Statius, *Thebaidae* V 608-619, a także poglądy Musoniusa Rufusa, Favorinusa z Arelate i kilku innych, zob. K. Korus, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1978, 51; H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 325-340; J. Jundził, *Wzorce i modele wychowania w rodzinie rzymskiej okresu III w. p.n.e. - III w. n.e.*, Bydgoszcz 2001, 218-228 i 234-239.

²⁰ Por. Fronto, *Ad Antoninum Imperatorem* I 3, por. J. Jundził, *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych II wieku*, Bydgoszcz 1996, 218-224.

²¹ Plinius, *Naturalis historia* XI 112, 270.

Kwintylianus z kolei poprawnie zakwalifikował kwilenie jako początki nauki mowy i sposób na wzmacnianie narządów mowy²², a Petroniusz uznał, że w okresie karmienia naturalnego dziecko jako pierwsze wymawia sylaby „mu” i „ma”²³, zaś Fronto – „da”, także jako wyraz przemożnej ciekawości małego wnuka²⁴. Z kolei Plutarch uważał „a” za pierwszą głoskę wymawianą przez dziecko²⁵. Gaworzenie miało być nie ćwiczeniem narządów mowy, ale sygnałem dla opiekunów odnośnie konieczności zaspokojenia potrzeb niemowlęcia. Mylenie dźwięków i sylab, dziecięce „bełkotanie” sprawiało przy tym mnóstwo przyjemności rodzicom i opiekunom²⁶. W dodatku Kwintylianus oraz inni retorzy i moralisci, jak np. Seneka, zakładali, że należy nauczać najpierw greki, gdyż małe dziecko i tak samo przyswoi sobie łacinę bez wysiłku²⁷. W ciągu rozwoju myśli rzymskiej nie wytworzono więc bardziej zaawansowanych zapatrywań na początki mowy dzieci, ale nagromadzono wystarczająco dużo obserwacji, by następcy mogli z nich korzystać²⁸.

II

Ojcowie Kościoła nie odbiegali od tego typu poglądów²⁹. Jednym z nielicznych, którzy zainteresowali się mechanizmem powstawania mowy i jej początkami, był Tertulian. Krytykował on m.in. doświadczenie przeprowadzone na rozkaz faraona Psammetycha z wychowaniem niemowląt przez mamkę pozbawioną języka. Według niego niania nawet wtedy mogła bełkotać, a niemowlęta naśladując ją przypadkowo wypowiedziały słowo frygijskie „bekos”, więc nie dowodzi to wrodzoności mowy, ani pierwszeństwa języka Frygów³⁰. Przy okazji Tertulian zauważa, że w artykulacji mowy uczestniczą wargi, język i krtań, czyli podobnie, jak uczył Arystoteles. W innym miejscu podkreśla rolę nauki mowy w rozwoju dziecka: jest to niemożliwe bez przysłuchiwania się rozmawiającym dorosłym, gdyż ta umiejętność nie jest dzieciom wrodzona, choć kwilenie to naturalne odgłosy wydawane przez niemowlę, a pierwsze

²² Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 21; podobnie Suetonius, *Tiberius* 6; Apuleius, *Metamorphoses* VI 4.

²³ Por. Petronius, *Satiricon* 57: „tu lacticulosus, nec mu nec ma argutas”.

²⁴ Por. Fronto, *Epistolae ad amicos* I 12.

²⁵ Plutarchus, *Quaestiones convivales* IX 2.

²⁶ Por. Iuvenalis, *Saturae* 5, 141-145; Statius, *Thebaidae* V 608-619; Ausonius, *Parentalia* X 3-4.

²⁷ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 12; Seneca, *Epistola* 33, 6-7.

²⁸ Por. J. Jundziłł, *Specyfika wieku dziecięcego w oczach Rzymian okresu cesarstwa a wychowanie w rodzinie*, „Studia Pedagogiczne” 18 (1992) 7-21; tenże, *Wzorce i modele wychowania*, s. 220-221; tenże, *Rodzina rzymska w czasach prosperity*, s. 204-205.

²⁹ Np. Grzegorz z Nyssy pisze (*De pauperibus amandis* I 1, PG 46, 453, tłum. T. Sinko: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 166) o „sepleniących chłopcach” przychodzących do szkoły.

³⁰ Nawiązanie do historii opowiedzianej przez Herodota (*Historiae* II 1-3).

jego słowa to „tata”, „mama”³¹. Choć więc wiele sądów Tertuliana było niechętnych dzieciom, to gdy potrzebował argumentów w prowadzonych polemikach teologicznych nierzadko sięgał również po repertuar toposów opisujących zachowania niemowląt³². Natomiast nie można o to posądzać Minucjusza Feliksa, który, podobnie jak Fronton, ze wzruszeniem i sympatią wspominał używanie przez małe dzieci swoistego języka³³, już jednak Cyprian odwraca się od tego realistycznego stanowiska, aby kwilenie niemowląt ukazać jako formę modlitwy do Boga³⁴, a Hilary kwilenie nowo narodzonego Chrystusa raz ma za „upokorzenie naszej (ludzkiej) natury”, a zaraz potem za dowód wielkości, mimo ograniczeń³⁵. Dla innych Ojców Kościoła była to jednak oznaka niemowlęctwa dająca bliskim dużo radości³⁶.

Wcześniej na Wschodzie Orygenes wspominał obecny w literaturze niechrześcijańskiej motyw rozmowy z dziećmi po dziecięcemu, zmuszania się dorosłego do specyfiki tego wysławiania w uproszczony sposób. Odnosi to do dwulatka, który jego zdaniem inaczej nie zrozumie dorosłego mówiącego „poważnie”, trzeba więc zniżyć się do jego poziomu:

„Zwróć uwagę, że my, dorośli ludzie, w rozmowie z dziećmi zmieniamy nazwy przedmiotów: dla dzieci specjalnym wyrazem określamy chleb, innego wyrazu używamy na określenie napoju. Nie posługujemy się językiem ludzi dorosłych, takim, jakiego używamy w stosunku do dorosłych rozmówców, lecz korzystamy z jakiegoś innego języka, dziecinnego i niemowlęcego. Również mówiąc dzieciom o ubraniu nazywamy je inaczej, tak jakbyśmy tworzyli dziecinne wyrazy. Czyż wtedy nie jesteśmy dorośli? Czyż słuchając, jak rozmawiamy z dziećmi, powie ktoś: «Ten starzec zgłupiał, ten człowiek

³¹ Por. Tertullianus, *Ad nationes* I 8, 2, CCL 1, 21, tłum. E. Stanuła, PSP 29, 54: „Psammetych sądził, że doświadczalnie odkrył pierwsze przekonanie dotyczące rodzaju ludzkiego. Albowiem, jak mówią, niemowlęta zaraz po urodzeniu przekazał, w oparciu o umowę społeczną, na wychowanie mamce, którą pozbawił języka, by całkowicie odcięte od mowy ukształtowały swoją mowę nie na podstawie słuchu, lecz by ze siebie samych wydobywając głos, oznaczyły ten pierwszy naród, którego język podyktowałaby sama natura. «Beccos» było pierwszym słowem, co oznacza u Frygów chleb, stąd też uważa się Frygów za pierwszy naród”; *Adversus Judaeos* 9; *De carne Christi* 2; 4-5; 20; *Contra Marcionem* III 13, 2-5; IV 23, 5-6; 25, 5; *De anima* 19, 25 i 39; *Adversus Valentinianos* 2.

³² Por. M. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie w literaturze zachodniego chrześcijaństwa od I do IV wieku*, Gdańsk 1999, 48.

³³ Por. Minucius Felix, *Octavius* 2, 2, CSEL 2, 4, tłum. M. Szarmach, PSP 44, 21: „Dzieci, owe baraszkujące niewinnie brzdące, tak rozkoszne wtedy, gdy ledwie wymawiają półsłówka i szczebioczą tym swoim łamanym językiem”.

³⁴ Por. Cyprianus, *Epistola* 64, 6, 2, CCL 3C, 425, tłum. W. Szoldrski, PSP 1, 217: „[...]jodnośnie dzieci i noworodków. Te tym bardziej zasługują na naszą pomoc i miłosierdzie Boga, ponieważ przy swym urodzeniu nic innego nie czynią, tylko proszą kwileniem i płaczem”.

³⁵ Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 24 i 27, Sch 443, 316 i 318, tłum. E. Stanuła, PSP 64, 93-94.

³⁶ Por. Zeno Veronensis, *Tractatus* I 24, 1-2; II 9, 11 i 11, 28; Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmum* 13, 5; zob. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie*, s. 56.

zapomniał o swojej brodzie, o swym dojrzałym wieku»? Czy raczej z uwagi na sytuację zgodzi się na to, aby w rozmowie z dziećmi nie mówić językiem ludzi starszych i dorosłych, ale językiem dzieciennym? Otóż i Bóg rozmawia z dziećmi. Zbawiciel stwierdza: «Oto ja i dzieci moje, które dał mi Bóg» (Hbr 2, 13). Do starca rozmawiającego po dziecięcemu albo – powiem z przesadą – w sposób niemowlęcy, można powiedzieć: «Przystosowałeś się do swego syna, przyjąłeś sposób bycia niemowlęcia, dostosowałeś się do sytuacji»³⁷.

Orygenes³⁸ i Laktancjusz podkreślali także niedoskonałość mowy dzieci, niewyraźny sposób wysławiania się, a nawet jąkanie, co wskazuje na recepcję myśli Arystotelesa, którego właśnie interesowało zjawisko jąkania, tłumaczone m.in., jak u Laktancjusza, niewykształceniem lub patologiami rozwojowymi uzębienia³⁹. Natomiast Hieronim w retorycznym uniesieniu pisał, iż chciałby, aby małe dziecko u początków mowy nuciło „Alleluja”. On także kontynuuje tradycję antyczną przestrzegając przed złym wpływem otoczenia na kształtującą się mowę i umysłowość dziecka. Najwyraźniej jednak chce świadomie uczyć małe dziecko języka, co ma się odbywać przy okazji poznawania „świętych imion”, czyli imion postaci biblijnych⁴⁰.

Ambroży uznał, że brak zdolności mowy u niemowląt wiąże się z niewykształceniem odpowiednich organów, języka, zębów, warg i gardła, a w ogóle ten, kto nie zna Pisma Świętego jest jak dziecko nie umiejące mówić, czyli problem kształtowania się mowy u dzieci zajmuje go tylko jako figura retoryczna. Podstawową rolę w mówieniu pełni język i zęby, a brak tych ostatnich czyni niemowlę niemym. Fragment *Hexaameronu* poświęcony temu zagadnieniu jest poetycką i retoryczną trawestacją dzieł Arystotelesa, zwłaszcza w zaakcentowaniu roli rozumu w kształtowaniu języka. Dzięki temu człowiek nie tylko wydaje dźwięki, ale i posługuje się mową. Cały ten wywód jest jednak

³⁷ Origenes, *In Jeremiam hom.* 18, 6, SCh 238, 200, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, 157-158; podobnie, ale krócej: *Contra Celsum* IV 71.

³⁸ Por. tenże, *In Numeros hom.* 26, 3, 1, SCh 461, 236, tłum. S. Kalinkowski, PSP 34/1, 256: „Wszelkie wypowiedzi należy oceniać nie tylko na podstawie wypowiedzianych słów, lecz zwłaszcza trzeba brać pod uwagę również osobę, która je wypowiada. Jeśli na przykład przemawia dziecko, nastrojamy nasze umysły do słuchania słów dziecięcych i po słowach tych nie spodziewamy się nic ponad to, co mogło myśleć dziecko. Jeśli zaś osobą przemawiającą jest mężczyzna, od razu zwracamy uwagę, czy Jego słowa są godne mężczyzny”; *In Jeremiam hom.* 1, 8, SCh 232, 214, PSP 30, 29: „I jak ja zadaję sobie trud ucząc się mówić na sposób dziecienny, kiedy z dziećmi rozmawiam, bo nie potrafię, że tak powiem, mówić po dzieciennemu, a jako człowiek dorosły zmuszam się do rozmowy z małymi dziećmi, tak samo i Zbawiciel, który jest w Ojcu”.

³⁹ Por. Lactantius, *Divinae Institutiones* 26, 3; *De opificio Dei* 10.

⁴⁰ Por. Hieronymus, *Epistola* 107, 1 i 4, CSEL 55, 291 i 295, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, II, Warszawa 1953, 401 i 403-405: „by uwierzył, że wnuczka kapłana Albina narodzi się z obietnicy matki, że w obecności dziadka i ku jego uciesze niezdamy jeszcze język maleństwa będzie nucił Chrystusowe «Alleluja»”.

oderwany od realiów towarzyszących nauce mowy przez dziecko na korzyść pochwały rozumności człowieka, która prowadzi go do Boga⁴¹.

Na tym tle rekonstrukcje zachowań i odczuć niemowlęcia w *Wyznaniach* Augustyna są wyjątkowe. Najpierw gestami i nieartykułowanymi głosami, dzięki wrodzonym (?) zdolnościom niemowlę usiłuje dać znać, o co mu chodzi. Jest to metoda prób i błędów – kojarzenie dźwięków i pożądaných efektów osiąganych za ich pomocą. Następny etap to łączenie dźwięków z konkretnymi sytuacjami, przedmiotami i ich nazwami, a więc mimowolna nauka słów. Zaznacza, że nie dorośli uczyli go mówić w jakiś logiczny sposób, a jedynie potrzeba powodowała konieczność wypowiedzania konkretnych nazw. Mowa i język wprowadziły go w ludzką społeczność. Dodatkowo cierpienia spowodowała jednak nauka greki jeszcze przed ugruntowaniem znajomości łaciny. I tak jednak greka wraz z początkami matematyki była dla niego udręką⁴². W innym miejscu mówił, że dziecko uczy się mowy poprzez naśladowanie, a nie poznawanie najpierw zasad nią rządzących. Są one (zasady gramatyki) jednak potrzebne dlatego, że dziecko nie żyje w sterylnym językowo środo-

⁴¹ Por. Ambrosius, *Hexaemeron* VI 66-69, PL 14, 284-286, tłum. W. Szoldrski, PSP 4, 221-222; *Epistola* 77, 9; zob. też Prudentius, *Peristephanon* X 3; Commodianus, *Instructiones* I 16; Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie*, s. 37-65.

⁴² Por. Augustinus, *Confessiones* I 8 i 13, CCL 27, 7 i 11-12, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1999, 34-35 i 40-41: „Nie byłem niemowlęciem. Gadalem. Byłem już chłopcem. To już pamiętam. Potem zrozumiałem, w jaki sposób nauczyłem się mówić. Dorośli nie uczyli mnie poszczególnych słów w takiej określonej kolejności, jak później uczyli liter. To było tak, że ja sam dzięki rozumowi, jakim obdarzyłeś mnie, Panie, usiłowałem jękami, najróżniejszymi dźwiękami, gestami wyrazić moje uczucia, aby spełniano moja wolę; nie udawało się wyrazić wszystkiego ani wyrazić tego wobec wszystkich, do których się zwracałem. Zachowywałem w pamięci dźwięk, jakim oni daną rzecz nazywali, i gdy widziałem, że pod wpływem takiego dźwięku poruszają się w pewnym kierunku, pojmowałem, że nazywają daną rzecz tym właśnie dźwiękiem, który wypowiedzają wtedy, kiedy chcą na nią wskazać. Tę ich intencję poznawałem z ruchów ciała, z czegoś, co jest jakby naturalną mową wszystkich ludzi, wszystkich ludów, polegającą na wyrazie twarzy, poruszeniach oczu, na różnych gestach, jak też na samym brzmieniu głosu, które ujawnia nastawienie wewnętrzne człowieka w prośbach, stwierdzeniach, odmowach i poleceniach. Stopniowo rozpoznawałem, jakie rzeczy oznaczane są słowami, które się często pojawiały w określonych miejscach różnych zdań, a opanowawszy wymowę tych słów, wyrażałem za ich pomocą własne życzenia. Odtąd mogłem wymieniać znaki życzeń z ludźmi, pośród których żyłem. Taką to drogą wszedłem głębiej w burzliwe życie ludzkiej społeczności, zależny od władzy rodziców i innych dorosłych [...]. Do dziś nie mogę zrozumieć, dlaczego język grecki, gdy uczyłem się go w dzieciństwie, budził we mnie tak wielką odrazę! Lubiłem lekcje łacińskie — nie te początkowe, lecz lekcje poświęcone studiowaniu literatury. Początkowe lekcje, podczas których uczyłem się czytać, pisać i liczyć, wcale nie mniejszą były dla mnie udręką niż wszystkie godziny greckie. Z czego to wynikało? Oczywiście z grzechu i z głupoty. Ciałem byłem, wiatrem, który gna gdzieś, a nie wraca. O ileż lepsze, bo pewniejsze, były tamte początki nauki. Z nich mam to, co do dziś przynosi mi pożytek: że i przeczytać potrafię, i napisać, co chcę [...]. Grzeszyłem w latach chłopięcych, gdy niedorzeczności ceniłem wyżej od rzeczy pożytecznych. Co mówię! Jedne kochałem, drugich nienawidziłem. Jeden i jeden — dwa; dwa i dwa — cztery. Jakże nienawistna była dla mnie ta śpiewka?”

wisku, ale styka się także z mówiącymi niepoprawnie. Pojawia się przy tym obserwacja, że ludzie z miast mówią poprawniej niż ze wsi, może z powodu większych szans usłyszenia właściwej wymowy⁴³.

Zatem opis początków nauki mowy, o ile się orientuję, jest wyjątkowo osobisty, i bez naleciałości wynikłych z lektur dzieł klasycznych. Pobrzmiewa w nim jednak stoicka nuta niechęci do dziecka (oczywista w odniesieniu do całości charakterystyki dzieciństwa). Nauka mowy i języka ma przecież utilitarny podtekst zaspokojenia potrzeb, i to nie duchowych, ale cielesnych. Nie ma u Augustyna czułościowych obrazków gruchania rodziców z niemowlęciem, ale wizerunek relacji klient (dziecko) – dysponent dóbr (rodzice, opiekunowie). Niemowlę robi wszystko, aby otrzymać to, czego pragnie poprzez wydawanie nieartykułowanych dźwięków i ruchami ciała. Augustyn w swej niechęci do tego okresu jest więc bliski stoikom rzymskim i Tertulianowi, choć brak przy tym jasno określonych powodów owej niechęci, poza – jak uważa – ogólną skłonnością dzieci do bezrozumnego grzeszenia.

III

Również Jan Chryzostom interesował się małymi dziećmi, a w każdym razie w wypowiedziach o nich lubił stosować obrazowanie z wykorzystaniem figur i porównań budowanych w oparciu o tezę, reprezentowaną przez część moralistów rzymskich, że małemu dziecku nie dostaje rozumu, a wszystko co robi, jest miałkie i mało ważne do tego stopnia, że dopiero wychowawcy i nauczyciele czynią z niego jednostkę wartościową. W jego pismach spotykamy wiele wtrąceń w rodzaju: bezrozumne gadanie, bajki dzieci, dziecinne igraszki⁴⁴. Poczynił jednak także немало pozytywnych obserwacji z zachowań najmniejszych dzieci i opieki nad nimi oraz nawiązań do ewangelicznej apoteozy maluczkich. Oznacza to, że i kształtowanie się mowy u dzieci znajdowało się w orbicie jego zainteresowań, choć w dość ograniczony sposób. Wyznacza na

⁴³ Por. tenże, *De doctrina christiana* IV 3, 4-5, CCL 32, 119, tłum. J. Sulowski, PSP 22, 101: „Ponieważ dzieci uczą się mowy przez samo naśladowanie mówiących, dlaczego nie można by zostać oratorem nie ucząc się sztuki wymowy, lecz nabywając jej wyłącznie przez czytanie, słuchanie i w miarę możliwości naśladowanie? Czyż słuszności tego nie potwierdzają przykłady? Przecież znamy wielu mówców nie znających zasad retorycznych, a mimo to bieglejszych niż ci, którzy tego się uczyli, ale nikogo, kto nie czytałby i nie słuchał dysput albo wystąpień ludzi wymownych. I dzieci nie potrzebowałyby gramatyki podającej prawidła poprawnej wymowy, gdyby mogły wzrastać i żyć pośród ludzi mówiących poprawnie. Nie znając bowiem błędów nawet z nazwy, a słysząc z cudzych ust niepoprawne wyrażenie, poprawialiby błędnie mówiących, a przyzwyczajenie do poprawności chroniłoby ich samych od błędów, podobnie, jak ludzie z miasta poprawiają wieśniaków, choć sami nie potrafiały czytać”.

⁴⁴ Por. *In epistolam ad Romanos* hom. 7, 3; *In Matthaem* hom. 28, 3; 33, 4; 43, 5; 47, 4.

przykład mowie znaczącą rolę w rozwoju człowieka i wychowaniu dzieci, ale zbyt wielu konkretów na ten temat u niego nie ma⁴⁵. O mowie zaś pisał:

„Nic bowiem nie jest tak miłe Bogu, jak życie dla pożytku ogółu. Dlatego dał nam Bóg mowę, ręce, nogi, silne ciało, serce, rozum, abyśmy używali wszystkich tych darów dla naszego zbawienia i dla pożytku bliźnich. Mowa bowiem służy nam nie tylko do śpiewania hymnów i składania dziękczynienia, lecz jest również przydatna do nauczania i upominania. Jeśli używamy jej do tego, naśladujemy Pana, a jeśli do rzeczy przeciwnych – wtedy diabła [...]. Powiedziałem, że nasz język jest ręką, która obejmuje nogi Boga”⁴⁶.

Jan Chryzostom podkreślał, iż języka trzeba używać świadomie, dusza, rozum i serce kierują nim pod wpływem wiary i pouczeń z niej płynących⁴⁷. Poskramianie języka przed plecieniem głupstw „jak stare baby” jest obowiązkiem chrześcijan, przy czym zauważa, że mamy tu do czynienia z prostą zależnością: jaka moralność, taki język⁴⁸. Kalają język przekleństwa, krzywoprzysięstwa, a głos sprawiedliwych jest inny od głosu nierządnych⁴⁹. Należy przemawiać według sposobu Chrystusa, bo inaczej, mówi kaznodzieja, nie zwróci on na ciebie uwagi, złośliwie porównując Boga do rzymskiego prawnika, który rozumie tylko łacinę⁵⁰.

Z powodu licznych zapytań wiernych Jan Złotousty wyjaśniał także, dlaczego Apostołowie po chrzcie mówili różnymi językami (Dz 19, 2-6), a teraz nawet sprawiedliwi nie dostępują tej łaski. W odpowiedzi podkreślał, że Bóg nie odnosi się bynajmniej z mniejszym szacunkiem do ochrzczonych żyjących teraz; tamci musieli zostać wsparci tym przywilejem, bo przemawiali do ludzi

⁴⁵ Por. *In Matthaem hom.* 58, 2-3; 71, 4; *De inani gloria et liberorum educatione* 28.

⁴⁶ *In Matthaem hom.* 78, 3, PG 58, 714-715, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 23, 421.

⁴⁷ Por. *In Genesim hom.* 4, 3; *In Matthaem hom.* 42, 1.

⁴⁸ Por. *In Matthaem hom.* 2, 5; 32, 1; 51, 5-6.

⁴⁹ Por. tamże 68, 4.

⁵⁰ Por. tamże 78, 4, PG 58, 716, ŻMT 23, 422-423: „Mów więc tak jak On, a staniesz się w tym Jemu podobny, o ile tak można, będąc człowiekiem [...]. Naucz swą duszę, by ukształtowała usta na podobieństwo ust Chrystusa. Ona zna tę sztukę, jeśli zechce, jeśli nie będzie gnuśna, może uczynić coś podobnego. «A jak, powiesz, robi się takie usta? Jakimi farbami? Z jakiego materiału?» Z żadnych farb i z żadnego materiału, tylko cnotą, skromnością i pokorą. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób usta stają się szatańskie, abyśmy nigdy nie uczynili naszych takimi. Jak więc się stają? Poprzez przekleństwa, złorzeczenia, zawiść, krzywoprzysięstwa. Gdy ktoś mówi jego słowami, ten zachowuje jego język. Czyż więc otrzymamy jakieś przebaczenie, a raczej jak wielką karę będziemy znosić, jeśli nie będziemy zważać na to, że język, z którego pomocą zostaliśmy uznani za godnych dotykania Ciała Pańskiego, wygłasza szatańskie słowa? Nie pozwalajmy na to, ale dołożmy wszelkich starań, by go nauczyć, aby naśladował swego Pana. Jeśli go tego nauczymy, wtedy on postawi nas z wielką ufnością przed sądem Chrystusa (por. 2Kor 5, 10). Kto nie będzie umiał tak mówić, tego sędzia nawet nie zechce słuchać”.

nie znających jeszcze zasad wiary i nieświadomych roli Ducha Świętego: był to znak dla niewiernych, by uwierzyli⁵¹.

Wychowanie od niemowlęstwa, także w mowie, to wielkie zadanie rodziców, zwłaszcza matki, za co otrzymują wielkie nagrody w postaci dobrych dzieci. Rodzice i wychowawcy powinni zaczynać w tym procesie od elementów prostych, prowadzących do całości: chcąc zostać filozofem, trzeba zacząć od nauki pisania liter⁵². Chryzostom nie ustrzegł się jednak przy tym przed wykorzystywaniem toposu akceptującego „mowę dziecinną”, stosowaną w kontaktach z małymi dziećmi:

„Bo jeżeli ojciec nie zważa na swą godność, lecz sepleni ze swymi małymi dziećmi i pokarmu, potraw, kubków nie nazywa nazwami greckimi, lecz jakimś językiem dziecinnym i barbarzyńskim, to tym bardziej czyni to Bóg. I zniżając się do ludzi gani ich przez usta proroków”⁵³.

Także i w innym miejscu podkreślał swoistość mowy małych dzieci (szczebiotanie) najwyraźniej zakładając, że brak poprawności mowy u dzieci jest sprawą naturalną⁵⁴. Nie przeszkadzało to kaznodziei, gdyż nie wahał się przytoczyć zdania swej matki, która samotnie musiała parać się jego wychowaniem:

„Dlatego, gdy byłeś mały i jeszcze mówić nie umiałeś, kiedy to dzieci najczęściej rozwesеляją rodziców, sprawiałeś mi wiele pociechy”⁵⁵.

Uważał jednak najwyraźniej, że naśladowanie dorosłych rozwiąże wszelkie problemy: wystarczy wzorem wcześniejszych zaleceń zadbać o właściwy dobór otoczenia, niańki, pedagogów, a także poziom wykształcenia dzieci niewolniczych, aby osiągnąć szybko znaczące rezultaty. Jego optymizm sięga tak daleko, że pozwala wierzyć, iż w nieco późniejszym okresie rozwoju dziecka wystarczą zaledwie dwa miesiące do korekty złego wysławiania się, poprzez zastosowanie pouczeń i nadzór nad rodzajem kontaktów dziecka, choć zdrowo rozsądkowo zakłada, że oddziaływania w tym kierunku muszą być prowadzo-

⁵¹ Por. *De sancta pentecoste hom.* 1, 4, PG 50, 453-463.

⁵² Por. *In epistolam I ad Timotheum hom.* 9, 2; *In Matthaem hom.* 11, 7-8; 49, 6.

⁵³ *In epistolam ad Titum hom.* 3, 2, PG 62, 678, tłum. T. Sinko: Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na list do Filemona*, Kraków 1949, 329.

⁵⁴ Por. *In Matthaem hom.* 67, 1, PG 58, 633, *ŻMT* 23, 301: „I dobrze rzekł: «Z ust». Ich słowa: «Z ust niemowląt i ssących zgotowałeś sobie chwałę»? (Ps 8, 3, LXX) nie były wyrazem ich myśli, lecz Jego moc kierowała ich niedojrzałym językiem. Było to także figurą pogan, którzy od razu szczebiocąc głosili wielkie rzeczy ze zrozumieniem i wiarą. Wynikała stąd niemała pociecha dla apostołów. Aby się nie obawiali, w jaki sposób, będąc ludźmi prostymi, będą mogli głosić tę naukę, dzieci zawczasu pozbawiają ich wszelkiej obawy, pokazując, że Ten, który podsunął tę pieśń dzieciom, również i im podda to, co będą mieć mówić (por. Mt 10, 19-20)”.

⁵⁵ *De sacerdotio I* 2, Sch 272, 68, tłum. W. Kania, BOK 1, 45.

ne konsekwentnie przez wszystkich domowników⁵⁶. Istotne są przy tym częste ćwiczenia:

„Zważ więc, że u pogan wielu ludziom jąkającym się, poprawiono ułomny język przez częste ćwiczenie”⁵⁷.

Być może jest to aluzja do postępowania Demostenesa.

Przedstawione wyżej zapatrywania, przynajmniej częściowo, nie odbiegają zbyt daleko od ustaleń współczesnej psychologii. Według bowiem psychologów rozwojowych formy poprzedzające mowę to krzyk, który wyładowuje napięcie, sygnalizuje głód, senność oraz jest wynikiem konfliktów z opiekunami i rodzeństwem; w mniejszym zakresie powodowany jest poczuciem krzywdy i strachem. Już w trzecim miesiącu życia niemowlę wie, że krzyk powoduje reakcję opiekunów, 3-5 miesięczne, że zwrócenie uwagi na nie. W 2 miesiącu dziecko potrafi różnicować krzyk zależnie od potrzeb. Jego natężenie wzrasta wraz z rozwojem krtani, a krzykowi towarzyszą różne ruchy ciała, dostosowane do okoliczności. Wbrew niektórym zaleceniom wychowawczym brak reakcji na krzyk powiększa tylko jego zakres, podobnie jak błędne rozpoznanie potrzeb dziecka sygnalizowanych krzykiem.

Następnym etapem są dźwięki wybuchowe (łapanie powietrza przy oddychaniu, „h” przydechowe, przypadkowe odgłosy przy ćwiczeniu formujących się organów mowy) i gaworzenie. Występuje przewaga samogłosek (od wymawianych przodem do tylnych), spółgłoski pojawiają się w kolejności odwrotnej. Związane jest to z fazami rozwoju organów mowy. Gaworzenie to najczęściej dźwięki „da”, „ma”, „agh”, ćwiczenia tego typu trwają najczęściej do 12 miesiąca życia, ale mogą się przedłużać jeśli są skuteczne. Nie jest ono przygotowaniem do wymowy konkretnych wyrazów, ale ćwiczeniem narządów mowy.

Współczesna psychologia rozwojowa uznaje gotowość niemowlęcia do porozumiewania się mową w 12-18 miesiącu życia. Poprzedza ten etap mowa gestów i naśladowanie wszystkich elementów otaczającego środowiska. Poprawne wzory w tym względzie są bardzo ważne, gdyż zaobserwowano nawet naśladowanie jąkania. Przyspiesza naukę kojarzenie wizerunku przedmiotu lub samego przedmiotu i słowa, dzięki temu niemowlę szybciej wychodzi z fazy „papugi”, czyli powtarzania wyrazów bez zrozumienia treści.

⁵⁶ *De inani gloria et liberorum educatione* 32-33, Sch 188, 124, BOK 19, 85: „Zwróć uwagę i matce, aby dawała chłopcu te same nauki, również wychowawcy i służącemu. Niech strzegą i uważają, aby żadne złe słowo nie wymknęło się z ust syna. Nie myśl, że ten trud zajmie dużo czasu. Gdy od początku wystąpisz stanowczo i roztoczysz straż, wystarczą dwa miesiące, a wszystkim będzie w porządku. Przyzwyczajenie do dobrego stanie się drugą naturą”.

⁵⁷ *In Matthaeum hom.* 17, 7, PG 57, 263, ŻMT 18, 224.

Na tym etapie rozwoju nie mamy do czynienia z generalizacji, skojarzenia są konkretne.

Ważne w nauce mowy są motywy: jeśli dziecko zauważy, że mowa ciała, gestów i gaworzenie wystarcza dla osiągnięcia celu, uczy się języka wolniej. Głównym motywem jest potrzeba informacji o otoczeniu, bardziej zrozumiała dla opiekunów rozkaz – żądanie. Nauka nie postępuje regularnie, przerwy, chwilowy brak postępów spowodowany jest zajęciem się ćwiczeniami innych czynności, np. chodzenia. Rozwój mowy zgodny jest także z ogólnym rozwojem organizmu dziecka, np. powiększaniem objętości płuc, doskonaleniem organów mowy.

Zadania stawiane sobie w procesie nauki mowy przez dziecko i dziecku to rozumienie innych, tworzenie słownika i zdań oraz kształtowanie i poprawianie wymowy. Początkowe uczenie się słów to „paplanina”, bo dziecko potrafi reprodukować słowo, ale nie rozumie jego znaczenia, co dotyczy zwłaszcza nazw cyfr, łatwo opanowywanych, ale bez zrozumienia, co pod nazwami tkwi. E. Hurlock uważa, że do 18 miesiąca życia większość wypowiedzi dziecięcych jest niezrozumiała, względną poprawność dzieci osiągają w trzecim roku życia. W drugim roku poprawia się stopniowo wymowa, a po trzecim chłopcy częściej naśladują ojców, choć ci rzadziej niż matki przebywają w środowisku rodzinnym. Wprowadzanie dwujęzyczności w wieku 3-5 lat opóźnia rozwój mowy, a nawet sprawność myślenia, gdyż dziecko nie ma pewności, które słowa obu języków są poprawne. Pogarsza to sprawność, opóźnia rozwój języka ojczystego⁵⁸.

Jak więc widać, starożytni, a zwłaszcza św. Augustyn, mieli dobre podstawy do właściwego podejścia do nauki mowy u małych dzieci, ale na ogół nie wychodzili poza hasło dbania o jakość otoczenia. Moralisci, filozofowie, Ojcowie Kościoła pisali i głosili swe poglądy w oparciu o wyrafinowane reguły retoryczne, które poznawali i ćwiczyli przez całe życie. Nie przeszkadzało to jednak w lekceważeniu początków, właśnie nauki mowy. Niestety nie odbiega od tej reguły i Jan Chryzostom. Czyżby więc mniej lub bardziej uświadamiana postawa lekceważąca początkową fazę rozwoju dziecka miała aż tak silny wpływ na sposób myślenia, iż przysłaśniała oczywistą prawdę o konieczności świadomej nauki mowy? Trzeba też o to spytać współczesnych, skoro ciągle rozmawiamy z maluchami „po dziecinnemu”, sobie robiąc przyjemność, ale dziecku szkodę.

⁵⁸ Por. E. Hurlock, *Rozwój dziecka*, tłum. B. Hornowski – S. Kowalski – B. Rosemann, Warszawa 1960, 249-298; Z. Włodarski, *Rozwój wyższych czynności układu nerwowego dziecka*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Ziemska, Warszawa 1966, 144-147, 177-181; I. Kurcz, *Psychologia języka i komunikacji*, Warszawa 2005.

THE BEGINNINGS OF SPEECH IN SMALL CHILDREN IN THE CONCEPT
OF ROMAN INTELLECTUALS, AUGUSTINE AND JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

The paper is a preliminary outline of the history of views on the teaching of speech to children in ancient thinkers, especially Aristotle, Romans from the times of Republic and Empire, as well as the Church Fathers, especially Western, including Augustine in order to determine what John Chrysostom wrote and said on that subject. All the above-mentioned were not really interested in teaching speech to infants and children but in the physiology of this phenomenon (especially Aristotle) and creating the most favorable environment for the shaping of speech through the selection of nannies and child minders. There were no attempts, as Augustine aptly wrote, to teach speech consciously; it was the child himself that had to associate the sound with its material, meaningful background through observations and repeating experiences. What is more, both moral philosophers and Church Fathers described in a friendly manner (also Chrysostom) talking to children using a special, childlike language since it pleased and still pleases adults, although spoils the way children speak. The Classic Antiquity, which took care about the proper speech and promoted (like Church Fathers) rhetoric in everyday life and science, forgot about the basics, the process of creating speech, which resulted from depreciation of the first stage of children's life, condemned to contacts with slaves – nannies. It was only the school age that stirred up stronger emotions but, as some moral philosophers wrote, children already had speech defects, among others, because of parental consent for the language deprivation.

Ks. Jerzy DUDA
(Siedlce, WSD)

MIEJSCE NIEWOLNIKÓW W RODZINIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WEDŁUG JANA CHRYZOSTOMA

Karol Kautsky, jeden z czołowych teoretyków marksizmu, szukając we wczesnym chrześcijaństwie idei współczesnego komunizmu napisał zdanie, które dość trafnie określa stanowisko chrześcijan IV i V w. wobec kwestii niewolnictwa: „Chrześcijaństwo w ciągu stuleci dokonało wielu zmian w zwalczaniu pauperyzmu. Jakkolwiek go nie usunęło, było jednak instytucją, której działalność najbardziej przyczyniła się do złagodzenia cierpień powstałych na gruncie nędzy i ubóstwa najniższych warstw ludności”¹.

Sytuacja niewolników w Cesarstwie Rzymskim w interesującym nas okresie dziejów była trudna. To głównie na ich pracy opierał się system gospodarczo-społeczny. W mentalności starożytnych dominował pogląd, iż stan niewolniczy wynikał niejako „z natury”, a niewolnik jest jedynie „ożywionym narzędziem”². Miało to swoje przełożenie na sytuację prawną. Niewolnik był własnością pana, jego rzeczą – *res mancipii*, którą można było kupić lub sprzedać (podobnie jak zwierzęta domowe)³. Wiek IV i V przyniósł poprawę doli niewolników. Było to z jednej strony związane z kryzysem gospodarczo-ekonomicznym i reformą agrarną⁴, z drugiej zaś zmieniającą się, w dużym

¹ K. Kautsky, *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, Warszawa 1949, 36.

² Por. H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Paris 1988, 34-87; E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Bari 1977, 293-330; I. Biezuńska-Małowist – M. Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987, 214-233.

³ Por. Y. Thébert, *Niewolnik*, w: *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, tłum. P. Bravo, Warszawa 1997, 174; zob. *Codex Iustinianus I 8; Digesta I, I, IV*.

⁴ Reformy Dioklecjana, kontynuowane przez Konstantyna Wielkiego, doprowadziły do stworzenia instytucji *glebae adscriptio*, przez co sytuacja wolnych kolonów upodobniła się do położenia niewolników. Zarysował się już znacząco kryzys samego ustroju niewolniczego. Od IV wieku wzrasta cena niewolników szczególnie wykształconych. Niewolnik w mentalności współczesnych przestał być jedynie tanim narzędziem, a stał się przynoszącym zysk kosztownym pracownikiem, por. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2000, 456-463; J. Górny, *Zagadnienie niewolnictwa w świetle pism św. Hieronima*, SW 9 (1974) 311-320.

stopniu pod wpływem chrześcijaństwa, mentalnością⁵. Kościół wczesnochrześcijański nie podejmował w tym czasie rewolucyjnych działań zmierzających do reformowania czy też obalenia instytucji tak mocno wpisanej w strukturę rzymskiego społeczeństwa, jednakże wypracował w kwestii niewolnictwa nowe, nacechowane humanizmem swoje „teoretyczne” stanowisko. Znajduje ono odzwierciedlenie i pogłębienie w poglądach Jana Chryzostoma⁶.

Złotousty podejmując tematykę niewolników należących do chrześcijańskiej rodziny miał na uwadze z jednej strony określony prawem państwowym patriarchalny charakter rzymskiej rodziny, istniejący w ówczesnym społeczeń-

⁵ Cesarz Konstantyn Wielki (306-337) wydał prawo zabraniające właścicielom oddzielać przy sprzedaży niewolników dzieci od rodziców, żony od męża, brata od siostry, por. *Codex Theodosianus* IX 40, 2; IX 27, 1; IX 12, 1; XVI 19, 1. Cesarz Konstancjusz (337-361) ustanowił prawo zabraniające poganom kupowania i posiadania chrześcijańskich niewolników. Interwencja chrześcijan sprawiła, iż w *Kodeksie Teodozjusza* znalazł się zapis znoszący karę śmierci niewolników przez ukrzyżowanie oraz zabraniający sprzedaży dzieci w niewolę przez własnych rodziców, zob. *Codex Theodosianus* XV 18, 1; XV 7, 2; II 25, 1; VII 2, 4. O stosunku chrześcijan do niewolnictwa por. W. Wicher, *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa*, Lwów 1922, 88-125 (poglądy Ojców Kościoła na niewolnictwo); A. Steinmann, *Sklavenlos und alte Kirche*, Mönchengladbach 1922; S. Talamo, *La schiavitù secondo i Padri della Chiesa*, Roma 1927²; J. Vogt, *Sklaverei und Humanität*, Wiesbaden 1965 (ang. Oxford 1974); H. Gültzow, *Christentum und Sklaverei in den drei ersten Jahrhunderten*, Bonn 1969; R. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1967; P.A. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico. I. Dai greci al Basso Medioevo*, Milano 1972; O. Robleda, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma 1976; Ch. Munier, *L'Église dans l'empire romain, II-III^e s.*, Paris 1979; A. Hamman, *Schiavitù*, DPAC II 3111-3113; J. Dutilleu, *Esclavage*, DThC V 461-481 (aux premiers siècles du christianisme).

⁶ We wstępie należy zaznaczyć, iż problematyka niewolników oraz ich miejsca w rodzinie chrześcijańskiej nie należała u Złotoustego Kaznodziei do centralnych tematów nauczania, a wypowiedzi odnoszące się do tego zagadnienia pojawiały się najczęściej marginalnie, przy okazji poruszania szczegółowych kwestii tj. tematyki wolności, grzechu, pracy, bogactwa, rodziny czy wychowania. Nie znajdujemy w jego pismach żadnego systematycznie określonego programu dotyczącego zniesienia niewolnictwa, zaś krytyka takiego stanu rzeczy jest mniej radykalna niż krytyka bogactwa, lichwy czy ogólnie pojętej niesprawiedliwości społecznej. Gruntowne studium dotyczące problematyki społecznej w nauczaniu Jan Chryzostoma poczynił w ostatnim czasie P. Szczur. Analizując między innymi zagadnienie pracy omówił szczegółowe kwestie związane z niewolnictwem, por. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 376-409 (kwestia niewolnictwa); zob. też W. Jaeger, *Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus*, (Diss.), Kiel 1974; M. Signifredi, *La schiavitù in Giovanni Crisostomo*, „Studi e materiali di storia delle religioni” 25 (2001) 271-289; S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym*, RT 51 (2004) z. 10, 47-50 (niewolnik w rodzinie wg Jana Chryzostoma); G. Kontoulis, *Zum Problem der Sklaverei (δουλεία) bei den Kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus*, Bonn 1993; L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 2005; P. Szczur, *Niewolnictwo jako problem duszpasterski w nauczaniu Jana Chryzostoma*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur, Lublin 2009, 69-89.

stwie, z drugiej zaś tradycyjne stanowisko Kościoła pierwszych wieków, oparte na nauczaniu Pisma Świętego, głównie Listach Pawłowych⁷.

Rzymska rodzina (*familia*), zgodnie z ustrojem prawnym, miała charakter agnataczny⁸. Należeli do niej wszyscy, którzy podlegali władzy jednego pana domu (*pater familias*), czy to przez naturalne pokrewieństwo (więzy krwi), czy to w sposób sztuczny, przez czynność prawną (np. przysposobienie lub kupno). *Pater familias* sprawował władzę nad żoną (*manus*), dziećmi (*patria potestas*), niewolnikami (*dominica potestas*) i osobami wolnymi, formalnie należącymi do jego domu (*mancipium*). W tak ukształtowanym patriarchalnym obrazie rodziny, przyrównanym przez Chryzostoma do obozu wojskowego⁹, czy też starożytnego πόλις¹⁰, gdzie każdy spełnia odpowiednie funkcje, niewolnicy zajmowali najpośledniejsze miejsce i otaczani byli powszechną pogardą. Nagminnie uważano, iż niewolnicy są głupi, niesforni, niemoralni, arogancy, nieposłuszni, kłótlivi, bezczelni¹¹ i podatni na nałogi¹². Łatwo przyzwyczajają się do luksusów, a może się też zdarzyć, że przez intrygi wtrącają się nawet w sprawy małżeńskie do tego stopnia, iż psują atmosferę i prowadzą do rozkładu całej rodziny¹³. Sam Złotousty zdaje się podzielać ową opinię gdyż pisze, że trudno jest zostać dobrym niewolnikiem, a fakt taki zakrawa wprost na cud¹⁴. Niemniej jednak podejmuje próbę określenia w kontekście religijnym zasad regulujących wewnętrzne relacje w rodzinie chrześcijańskiej, zachodzące między wolnymi a niewolnikami.

Antiocheńczyk doskonale rozumiał, iż instytucja Państwa Rzymskiego i istniejące w nim stosunki gospodarczo-ekonomiczne oraz społeczne opar-

⁷ Analizując zachowane do dnia dzisiejszego wypowiedzi Jana Chryzostoma dotyczące miejsca niewolników w rodzinie chrześcijańskiej napotykamy na trudność jednoznacznego określenia czy dane stwierdzenie kieruje autor do członków rodziny chrześcijańskiej, zobowiązanej do życia zgodnego z etyką Kościoła, czy ochrzczonych niewolników należących do rodzin pogańskich, czy też ogólnie pojętego pogańskiego społeczeństwa, próbując wywrzeć na nie pozytywny wpływ. W naszym opracowaniu skupimy się przede wszystkim na tekstach skierowanych do samych chrześcijan, koncentrując się nie na ogólnie pojętej problematyce niewolników i ich relacji do panów, lecz na zasadach współżycia w rodzinie chrześcijańskiej, por. M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981, 129-133.

⁸ Por. M. Kuryłowicz – A. Wiliński, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Warszawa 2008, 116-117.

⁹ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 22, 3, PG 62, 158.

¹⁰ Por. tamże 22, 2, PG 62, 158.

¹¹ Por. tamże 19, 5, PG 62, 134.

¹² Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 3, PG 62, 589, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie i na list do Filemona*, Kraków 1949, 340-341.

¹³ Obszerne informacje na ten temat odnajdujemy w dziele Jana Chryzostoma *De virginitate* (52, 5-6). Antiocheńczyk w dość dosadnych słowach krytykuje i gani nieodpowiedzialne, jak również aroganckie zachowanie niewolników w stosunku do panów i członków ich rodziny, szczególnie wtedy, kiedy ci okazują im większą życzliwość i dobrość.

¹⁴ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 3, PG 62, 589.

te są na ustroju niewolniczym. Dlatego też nigdy nie wzywał do radykalnych zmian w instytucjonalnej strukturze społecznej, burząc jej odwieczny porządek, lecz podjął próbę interpretacji istniejącego stanu rzeczy w duchu Ewangelii. Jan Chryzostom uznaje jasno, że niewolnictwo jest stanem prawnym, dopuszczonym przez Bożą Opatrzność i akceptuje władzę panów nad niewolnikami, obecnymi w ich gospodarstwach domowych¹⁵. W wypowiedziach zaś kierowanych do niewolników wzywa ich do posłuszeństwa i pokory. Tłumaczy jednak fundamentalne zasady, którymi powinni kierować się członkowie rodziny chrześcijańskiej we wzajemnych relacjach.

Przede wszystkim przypomina prawdę wiary, że każdy człowiek, niezależnie od położenia społecznego, czy materialnego, w jakim się obecnie znajduje został przez Boga stworzony jako istota wolna¹⁶. Przepaść społeczna między stanem niewolniczym, a wolnym nie wynika więc z natury, lecz z grzechu, który naruszył pierwotną harmonię. Niewolnicy są z natury ludźmi wolnymi i na równi z wszystkimi innymi dziećmi jednego Boga¹⁷. Równość każdego człowieka w obliczu Boga domaga się więc uznania wartości osoby i szacunku dla jego godności. Mimo iż w nauczaniu Jana Chryzostoma nie odnajdujemy zdecydowanych postulatów dotyczących zniesienia niewolnictwa, czy chociażby wezwania do ich masowego uwalniania, to jednak traktuje on istniejący stan rzeczy za błędny i niesprawiedliwy¹⁸. W świetle Ewangelii Antiocheńczyk podkreśla prawdę, iż Bóg jest Panem całego stworzenia, zaś wszyscy ludzie są braćmi, gdyż mają jednego Ojca w niebie¹⁹. Gdy przez nieposłuszeństwo człowiek oddalił się od Stwórcy i poddał w niewolę zła, Bóg w swoim wielkim miłosierdziu zesłał mu Wyzwolicieła. Jezus Chrystus umarł na krzyżu dla zbawienia każdego człowieka, by rozerwać kajdany niewoli i grzechu. Powyższy tok rozumowania prowadzi Chryzostoma do wniosku, iż wraz z nadejściem Jezusa Chrystusa z prawdziwego niewolnictwa nie pozostaje nic innego, jak tylko nazwa²⁰. Odzwierciedleniem takiego stanu rzeczy jest, według niego, wspólnota Kościoła, gdzie niewolnik i wolny w jednakowy sposób mają swój udział w Ciele Chrystusa i czerpią od Niego jednakowe dary²¹. Zjednoczenie z Chrystusem w Kościele nobilituje wierzących. Człowiek jest niewolnikiem

¹⁵ Por. *In epistulam ad Romanos hom.* 23, 1, PG 60, 615.

¹⁶ Por. *De Lazaro VI* 7, PG 48, 1039.

¹⁷ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 16, 2, PG 62, 590, tłum. T. Sinko, s. 172-175.

¹⁸ Por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 386-388.

¹⁹ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 22, 1 i 22, 2, PG 62, 155 i 158.

²⁰ Por. tamże 22, 1, PG 62, 155: „ὄνομα δουλείας ἐστὶ μόνον; zob. *De Lazaro VI* 8, PG 48, 1039.

²¹ W *Homilii przeciwko pijakom i o zmartwychwstaniu* pisząc o katechumenach jednoznacznie stwierdza, iż prawdziwa niewola związana jest z grzechem. Wolnym zaś jest ten człowiek, który został wyzwolony przez łaskę Bożą. W związku z tym może się zdarzyć sytuacja, iż bogaty pan zostanie odsunięty od pełnego udziału w tajemnicach, a wierny niewolnik dostąpi łaski Komunii, por. *Adversus ebriosos et de resurrectione* 3, PG 50, 433-442.

jedynie wtedy, kiedy dobrowolnie podda się w niewolę grzechu²². Cnota wiary, upodobnienie się do Chrystusa i życie zgodne z Jego nauką, czyni wolnym nawet niewolnika, nie dlatego, że zwalnia go z poddaństwa i posłuszeństwa panu, lecz dlatego, że pozostając niewolnikiem w doczesnym życiu, wynosi go faktycznie ponad ludzi wolnych²³. Należy jeszcze dodać, iż dla Chryzostoma człowiek jest wolnym, jeśli umie w pełni panować nad samym sobą, staje się zaś niewolnikiem, kiedy biorą go w swoje panowanie jego własne wady czy też rzeczy materialne²⁴. Podczas gdy prawa cywilne usankcjonowały różnice pomiędzy jednym a drugim człowiekiem, prawo Chrystusa usuwa wszelką nierówność. Jest ono wspólne dla wszystkich ludzi, niezależnie od ich statusu społecznego, i do wszystkich się odnosi²⁵. Złotousty Kaznodzieja ma świadomość, iż stan niewolniczy istniejący na ziemi jest rzeczywistością przemijającą, a jego negatywne skutki odnoszą się jedynie do życia doczesnego, które i tak ma swoje granice²⁶. Pełne wyzwolenia człowieka nastąpi w Królestwie Chrystusa w niebie.

Jan Chryzostom, nawiązując do nauczania św. Pawła, wyraża przekonanie, iż niewolnik będąc chrześcijaninem powinien spojrzeć na swoje położenie w duchu Ewangelii. Najważniejsze jest dla niego osiągnięcie zbawienia, więc w obecnym życiu winien wykazać zaufanie Panu Bogu, który troszczy się o każdego człowieka, i tak postępować, by podobać się przede wszystkim Chrystusowi. Niewolnik, akceptując wolę Bożą, mimo zajmowanej najniższej pozycji w rodzinie, może czuć się nie tylko wewnątrz wolnym, lecz również powołanym do budowania w tej rzeczywistości Bożego Królestwa²⁷. Nie powinien buntować się przeciwko istniejącej krzywdzącej dla niego sytuacji, lecz podjąć służbę panu i jego rodzinie, tak jakby służył samemu Zbawcy²⁸. Akceptując swoje położenie, niewolnik wykonuje powierzone mu zadania (δουλεία) w domu nie ze strachu czy poniżającego jego osobistą godność przymusu, lecz pełniąc wolę Pana. Więzy niewoli z woli Chrystusa nie są, wbrew powszechnej opinii, czymś hańbiącym i złym, lecz sytuacją, w której

²² Por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 4, PG 61, 156.

²³ Por. *In Matthaëum hom.* 32, 8, PG 57, 388, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 18, 386.

²⁴ Wolność wewnętrzna, rozumiana jako panowanie nad własnymi namiętnościami, jest cechą charakterystyczną także dla etyki stoickiej, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, III, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 382-385 i 428-436.

²⁵ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 22, 1, PG 62, 155.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 4, PG 61, 155; *In epistulam ad Ephesios hom.* 22, 1, PG 62, 155.

²⁸ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 4, PG 62, 686, tłum. T. Sinko: *Św. Jan Złotousty, Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, Kraków 1949, 342: „Nie patrz tedy, mój kochany, na to, że służysz człowiekowi, lecz, że służysz Bogu, że jesteś ozdobą Ewangelii, a zdołasz wszystko uczynić, słuchając pana [...]”.

realizuje się powołanie człowieka do świętości²⁹. Mając to na uwadze niewolnik powinien pełnić swoją służbę nie pod przymusem, lecz dobrowolnie i z miłością, ukierunkowaną ku drugiemu człowiekowi, jako swojemu bratu w Chrystusie Jezusie. Jako przykład przywołał Antiocheńczyk w homiliach *Na list do Filemona* postać niewolnika, którego darzył szacunkiem i podziwem z tego powodu, że nie tylko akceptował stan, w którym się znajdował, lecz również wiernie służąc swoim domownikom, wykreował wzór do naśladowania, a wspierając swoją postawą innych niewolników będących w rodzinie, realizował w ten sposób działalność ewangelizacyjną³⁰. Jan Chryzostom propaguje więc ideał niewolnika, który niezależnie od swego statusu społecznego, jeśli jest ochrzczony, powinien być nade wszystko dobrym chrześcijaninem. Wyjaśnia niewolnikom, którzy czuli niejako dysonans między przesłaniem Ewangelii, a swoją niską pozycją w rodzinie chrześcijańskiej³¹, iż to ich własne postępowanie, praktykowanie cnoty, uczciwość, odpowiedzialność i dobroć w pełnieniu posług, nawet tych uznawanych powszechnie za upokarzające, ukazują prawdę o ich sercach, tzn. o tym, na ile oni, jako wierzący w Chrystusa, są wewnątrz wolni, a na ile jeszcze w nich samych panuje pycha, która jest źródłem grzechu. Ogólnie rzecz ujmując, tłumaczy Antiocheńczyk, wszyscy ludzie znajdują się pod jakimś panowaniem. Bóg panuje nad całym światem i jest Panem wszystkich stworzeń, nad wolnymi obywatelami państwa sprawuje władzę panujący, nad całym domem *pater familias*. Z punktu widzenia religijnego ani pozycja zajmowana w społeczeństwie, ani określone warunki ekonomiczne nie gwarantują prawdziwej wolności. Wolnym jest człowiek, który akceptuje w swoim życiu wolę Bożą i żyje zgodnie z przykazaniami. Status społeczny czy też pozycja zajmowana w rodzinie, staje się niejako czymś drugorzędnym. Niewolnik, który w swoim postępowaniu dopuszcza się zła, nawet gdyby uzyskał wyzwolenie i nadano by mu obywatelstwo, będzie człowiekiem zniewolonym. Należy więc, według Chryzostoma, w duchu zaufania i posłuszeństwa woli Bożej zaakceptować stan, w jakim się obecnie znajduje i znosić go z całą pokorą i cierpliwością służąc swym panom³². Tak rozumiane posłuszeństwo ma jednak swoje granice. Są nimi Boże przykazania. Jeżeli pan niewolnika zażąda od niego spełnienia czynu sprzecznego z przykazaniami Bożymi, powinien on odmówić jego wykonania. W ten sposób wykaże, że nawet trudne okoliczności zewnętrzne nie są w stanie zniewolić jego wnętrza

²⁹ Por. *In epistulam ad Philemonem* argumentum, PG 62, 701.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 400.

³² Por. *In epistulam ad Philemonem hom. 1, 1*, PG 62, 704., tłum. T. Sinko, s. 369: „Przecież nazwa zgromadzenia nie pozwala panom czuć się dotkniętymi, jeżeli zostaną do niego zaliczeni razem z niewolnikami, albowiem zgromadzenie kościelne nie zna różnicy między panem i niewolnikiem, określając jednych i drugich tylko na podstawie dobrych i złych uczynków. Jeśli więc gdzieś jest zgromadzenie, nie oburzaj się na to, że wspólną z tobą przemową objęty został niewolnik: «W Chrystusie Jezusie bowiem nie ma ani niewolnika, ani wolnego» (Ga 3, 28)”.

i skałać duszy³³. Życie uczciwe, cnotliwe, pełne pokory i posłuszeństwa, miłe jest bowiem w oczach Boga, który nagrodzi je wieńcem przyszłej chwały. Niewolnik-chrześcijanin, żyjący zgodnie z przykazaniami przyczynia się do przemiany całej rodziny, stanowi wzór postępowania dla innych jej członków, nie wyłączając wolnych obywateli, szerząc tym samym orędzie Ewangelii³⁴. Formułując takie tezy Złotousty Kaznodzieja piętnuje zdecydowanie zachowanie niewolników, którzy wykorzystując sytuację łagodniejszego ich traktowania z przekonań religijnych w rodzinie chrześcijańskiej, do której prawnie należeli, dopuszczali się nadużyć, zaniedbywania swoich obowiązków czy też aroganckiego zachowania³⁵.

Jan Chryzostom uważa również, iż obecność niewolników w rodzinie chrześcijańskiej z punktu widzenia religijnego jest zobowiązująca dla wszystkich domowników, szczególnie dla ojca rodziny. Posiadanie bowiem niewolników, wśród których mogą znajdować się zarówno chrześcijanie, jak i poganie, wpływa nie tylko mobilizująco dla ich pana i wszystkich osób ochrzczonych, należących do jego rodziny, ze względu na potrzebę dawania autentycznego świadectwa wiary, ale również domaga się stworzenia opartych na Ewangelii relacji wewnątrz domu. Najważniejszą rolę spełnia w tym wypadku *pater familias*, który jest odpowiedzialny za moralne oraz religijne wychowanie, jak również sytuację życiową wszystkich członków jego rodziny, w tym też niewolników. Dlatego Antiocheńczyk zdecydowanie potępia i grozi „karą piekła” tym panom, którzy wykorzystując swoją pozycję społeczną dopuszczają się niegodziwości w stosunku do niewolników oraz zmuszają ich do popełniania grzechów³⁶. Złotousty Kaznodzieja opowiada o sytuacjach przerażających, kiedy to właściciele niewolników dopuszczają się na nich brutalności³⁷, maltretowania³⁸ i gwałtów, zmuszają ich do kontaktów homoseksualnych, prostytucji, rabunków, oszustw lub zawierania małżeństw wbrew ich woli³⁹. Popełnianie takich czynów nie usprawiedliwia samych niewolników, którym

³³ Por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 4, PG 61, 156.

³⁴ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 3, PG 62, 685.

³⁵ Por. tamże. Być może w takim napomnieniu Jan Chryzostom nawiązuje do trudnych doświadczeń swojej własnej sytuacji rodzinnej, którą pamiętał z dzieciństwa. Jego ojciec Sekundus zmarł krótko po narodzinach syna, kiedy Anduza miała około 20 lat. Antiocheńczyk wspomina matkę bardzo ciepło, jako młodą chrześcijankę, która pozostając z własnego wyboru wdową, musiała nie tylko zadbać o prowadzenie gospodarstwa domowego, wychowanie syna, sprawy finansowe, lecz też toczyć walkę z wykorzystującymi jej ciężką sytuację złośliwymi służącymi (niewolnikami), zob. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 17.

³⁶ Por. *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 16, 2, PG 62, 590.

³⁷ Por. *In Genesim hom.* 38, 5, PG 53, 284.

³⁸ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 15, 3-4, PG 62, 131.

³⁹ Por. *In epistulam ad Philemonem hom.* 1, 2, PG 62, 706, tłum. T. Sinko, s. 371: „Wielu używa przymusu wobec swoich służebnic i niewolników: jedni włoką służebnice wbrew woli do małżeństwa, drudzy zmuszają niewolników do najprzewrotniejszych posług, do obrzydliwej miłości,

nie wolno dopuszczać się zła, jednak cięższą winę ponoszą ich właściciele⁴⁰. Zdaniem Chryzostoma za wszelkie nadużycia i grzechy będą oni musieli na sądzie odpowiedzieć przed Bogiem⁴¹.

W rodzinie chrześcijańskiej, według Chryzostoma, każdy członek rodziny powinien znać swój status i we wzajemnych relacjach kierować się wartościami Ewangelii. W rozprawie *O wychowaniu dzieci* zachęca ojców, by pouczyli swych synów w kwestii stosunków społecznych, wyjaśniając prawdziwą naturę wolności i niewoli. Dziecko powinno być świadome, iż każdy człowiek w swej naturze doświadcza bolesnej sytuacji utraty wolności. Dzieje się tak wtedy, kiedy daje się on pociągnąć złu popełniając grzech⁴². Niewolnicy, z którymi ma do czynienia dziecko w swoim domu, stali się takimi nie z natury, gdyż kiedyś nie było niewolników, lecz z powodu grzechu, który sprowadził na świat niewolę. Biblijna historia Chama (Rdz 9, 20-25), który zelżył swojego ojca i za karę stał się niewolnikiem braci, ma przypomnieć wszystkim członkom rodziny, również ojcu, iż grzech rodzi niewolę⁴³. Osoby wolne w rodzinie chrześcijańskiej nie powinny domagać się od niewolników posługi ze względu na swoje urodzenie i status społeczny, ponieważ przed Bogiem wszyscy są równi. Są zobowiązani prowadzić taki styl życia, by w niewolnikach zrodził się szacunek dla ich cnoty, miłość i wierność⁴⁴. Ojciec, według Złotoustego Kaznodziei, ma wychować syna tak, by nauczył się szanować niewolników, szczególnie tych, którzy w domu dbają o jego wykształcenie i maniery. Jeżeli zaś nie będzie dla nich wyrozumiały i mimo ostrzeżeń ojca, źle ich potraktuje, a nawet któregoś z nich uderzy, winien być ukarany i to srogo⁴⁵. W kwe-

do rabunków, oszustw i gwałtów, przy czym zbrodnia jest podwójna i nie mogą znaleźć dla siebie przebaczenia w powołaniu się na konieczność”.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 15, 3-4, PG 62, 131.

⁴² Por. *De liberorum educatione* 71, Sch 188, 172-174, tłum. W. Kania, BOK 19, 97-98: „Poucz też syna o naturze stosunków społecznych i wyjaśnij mu, kim jest niewolnik, a kim wolny. Powiedz mu: Synu! Na początku nie było niewolników; dopiero grzech wprowadził na świat niewolnictwo. Ponieważ syn [Cham] zelżył ojca, za karę został niewolnikiem swych braci (Rdz 9, 20-25). Bacz więc, byś się nie stał niewolnikiem niewolników. Jeśli, jak oni, wpadasz w gniew, postępujesz we wszystkim jak oni, jeśli nie masz cnoty jak niewolnik, nie zachowasz też większej godności jak niewolnik. Staraj się być i pozostać ich panem nie przez swą pozycję, lecz przez cnoty, abys będąc wolnym, nie stał się niewolnikiem wśród niewolników. Nie widzisz, jak niektórzy ojcowie odrzucili swe dzieci, a na ich miejsce wprowadzili jako spadkobierców niewolników? Strzeż się, by nie spotkało i ciebie! Nie pragnę i nie życzę ci tego, jedno i drugie zależy od ciebie. Tymi słowami wychowuj syna w łagodności i każ mu obchodzić się ze sługami jak z braćmi”.

⁴³ Por. Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 130.

⁴⁴ Por. *De liberorum educatione* 13, Sch 188, 90, BOK 19, 77: „Choćby mógł sam dobrze się obsłużyć, najmuje służbę, nie dla potrzeby, lecz by nie okazać się ubogim, który sam się obsługuje. Powiedz, po co bierzesz obcą pomoc, skoro cały czas obsługujesz się własnymi rękami”.

⁴⁵ Por. tamże 69, Sch 188, 168, BOK 19, 97: „Gdy widzisz, że dziecko bije służbę, ukarż go; również wtedy, gdy go znieważa obelżywymi słowami”.

stii pracy w domu czy też usługiwania członkom rodziny godzi się domagać od niewolników jedynie takich posług, których nie można wykonać same-mu, bądź wykonywanie ich odbije się niekorzystnie na wypełnianiu własnych obowiązków⁴⁶. Ograniczenie posług służby jedynie do koniecznych będzie konsekwentnie prowadzić w dłuższej perspektywie czasu do zmniejszenia się liczby niewolników, niezbędnych do prowadzenia gospodarstwa domowego. Posiadanie bowiem dużej liczby niewolników w domu nie jest w wielu przypadkach uzasadnione, a Pan Bóg dał przecież człowiekowi ręce i nogi po to, by ten był niezależny i nie potrzebował pomocy służby⁴⁷. Antiocheńczyk zdaje sobie sprawę, że wielu wolnych obywateli nie ma w swoich domach niewolników, co znaczy, że ich posiadanie nie jest związane z koniecznością. Rodzinie chrześcijańskiej w zupełności może wystarczyć jeden lub dwóch służących, gdyż jeden niewolnik może posługiwać kilku osobom⁴⁸.

Chryzostom stara się w swoim nauczaniu promować zasadę, iż jest się prawdziwym panem niewolników w rodzinie nie przez swą uprzywilejowaną przez prawo cywilne i majątek pozycję, lecz przez cnoty. Widząc bowiem autentyczną wolność od zła, dobroć i doskonałość swego pana, służyć będą się starali upodobnić do tego ideału, jego samego darząc przez to szacunkiem i miłością. Przypomina, iż panowie niewolników nie tylko są odpowiedzialni za opiekę nad nimi, stwarzając godziwe warunki do ich egzystencji, ale zobowiązani są do odpowiedniego wychowania ich w cnotcie oraz należytego wykształcenia, w tym wypadku również religijnego. Antiocheńczyk tłumaczy, iż zastosowanie się to tych wskazań przyniesie korzyść nie tylko niewolnikom, ale przede wszystkim ich panom. Zaszczepienie bowiem w niewolnikach ducha umiłowania cnoty sprawi, iż będą zdolni przewyciężyć powszechnie przypisywane im złe skłonności i w posłuszeństwie, cierpliwości oraz pokorze spełniać powierzone im w domu zadania. Wyuczenie niewolnika określonego zawodu, sprawi, iż będzie on bardziej kompetentny w wykonywaniu

⁴⁶ Por. tamże 70, SCh 188, 170, BOK 19, 97: „Niech się chłopiec nie domaga od niewolnika posługi ze względu na swe wolne urodzenie. Niech sam się obsłuży i niech pozwala na takie tylko usługi, których sam nie potrafi dokonać, np. wolny nie umie gotować – nie należy się bowiem poświęcać tym pracom, a pracę wolnego zaniedbać. Gdy chłopiec chce wziąć kąpiel, niech nie woła sługi, lecz niech sam się obsłuży; wtedy wolnego będą kochać i pozostaną mu wierni. Niech sobie chłopiec sam przyniesie ubranie z szafy. W kąpielu niech nie woła sługi. Niech sam sobie wystarczy we wszystkim, co go hartuje i uczyni miłym i uprzejmym dla drugich”.

⁴⁷ Por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 40, 5, PG 61, 353: „Dlaczego masz aż tylu niewolników? Jak przy ubieraniu i przy stole wymagany jest jeden, tak i przy innym usługiwaniu. Jaka potrzeba? – żadna. Wystarczyłoby, aby jeden pan korzystał z posługi tylko jednego niewolnika, albo nawet dwóch lub trzech panów z jednego niewolnika [...]. Dlatego to Bóg dał nam ręce i nogi, abyśmy nie korzystali ze służących. Nie z potrzeby bowiem wprowadzono stan niewolniczy [...] i nie ma potrzeby posiadania niewolników. Jeśli zaś jest potrzeba, to najwyżej jednego lub dwóch [...]. Jeśli zaś gromadzisz ich więcej, to nie z dobrociwości lub humanitarności, ale dla własnej przyjemności”.

⁴⁸ Por. tamże.

powierzonych mu obowiązków, a przez to również bardziej ceniony i szanowany przez członków rodziny. Złotousty, nawiązując do kwestii wyzwalania niewolników, do której jest raczej dość sceptycznie nastawiony, zauważa, iż ważne jest by nie czynić tego bez uprzedniego przyuczenia ich zawodu, który dałby im utrzymanie na godziwym poziomie⁴⁹. W przeciwnym razie, w wyniku różnych niepowodzeń losowych, sytuacja wyzwolenca mogłaby okazać się trudniejsza niż sama niewola i spowodować jego deprawację⁵⁰. Szczególnie znaczenie w wychowaniu niewolnika pełni według Chryzostoma formacja religijna. Odpowiedzialność za nią spoczywa w głównej mierze na głowie rodziny⁵¹. *Pater familias*, będąc ochrzczonym, powinien bezpośrednio po zakupie pouczyć sługę o sprawach boskich⁵². Nauka bowiem Ewangelii, prawdy wiary i chrześcijańska etyka przyjęte przez niewolników stanowiąc będą dla nich odniesienie w codziennym postępowaniu, co przyniesie wymierne korzyści w funkcjonowaniu całego domu. Strach bowiem przed sprawiedliwym sądem Bożym, który nastąpi po śmierci oraz jego wyroki, które trwać będą przez całą wieczność, są siłą motywującą do posłuszeństwa woli Bożej, w akceptacji swojego statusu społecznego oraz potężnym wędzidłem, które pomaga okiełznać złe przyzwyczajenia, by żyć skromnie i przyzwoicie⁵³. Wychowanie religijne zakłada nauczanie prawd wiary i moralności, udział w Mszach i nabożeństwach wraz z całą rodziną pana oraz napominanie i karcenie niewolników, jeśli ci zeszedli z drogi wiodącej ku zbawieniu⁵⁴.

Podsumowując można powiedzieć, iż Jan Chryzostom doskonale rozumiał, iż instytucja Państwa Rzymskiego jest oparta na ustroju niewolniczym i na danym etapie rozwoju stosunków gospodarczo-ekonomicznych na poziomie instytucjonalnym nie można tego stanu z wielu przyczyn zewnętrznych zreformować⁵⁵. Jednak można go poprawić i uzdrowić od wewnątrz, zmieniając mentalność, poprzez kierowanie się w postępowaniu przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Dlatego też podejmując problematykę związaną z niewolnictwem Chryzostom nie wzywał do rewolucyjnych zmian w strukturze społecznej, burząc jej odwieczny porządek, lecz podjął próbę interpretacji istniejącego stanu rzeczy w duchu Ewangelii. Przejawem tego jest jego stosunek do niewolników znajdujących się w rodzinie chrześcijańskiej. Antiocheńczyk nie neguje władzy, jaką panowie sprawują nad swoimi niewolnikami, jak również generalnie nie zachęca do ich uwalniania z przyczyn religijnych. W wypowiedziach zaś kierowanych do niewolników wzywa ich do posłuszeństwa i pokory. Tłumaczy jednak fundamentalne zasady, którymi powinni kierować się człon-

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 16, 2, PG 62, 590, tłum. T. Sinko, s. 174-175.

⁵¹ Por. *In Genesim hom.* 2, 4, PG 53, 29.

⁵² Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 22, 2, PG 62, 158.

⁵³ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 3, PG 62, 589, tłum. T. Sinko, s. 340-341.

⁵⁴ Por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 406-407.

⁵⁵ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 16, 2, PG 62, 590.

kowe rodziny chrześcijańskiej we wzajemnych relacjach. Przede wszystkim przypomina prawdę wiary, że wszyscy ludzie zostali stworzeni przez Boga jako osoby wolne i równe. Niewolnictwo więc nie wynika z natury człowieka, lecz pojawiło się na świecie z powodu grzechu i utrwalenia winy osobistej⁵⁶. Prawdziwym niewolnikiem jest nie ten, kto zajmuje najniższą pozycję w hierarchii rodzinnej i żyjąc w upokorzeniu musi spełniać określone posługi, lecz ten, kto daje się zniewolić grzechowi. Niezależnie więc od zajmowanej pozycji społecznej, każdy człowiek ma za zadanie troszczyć się przede wszystkim o swoje zbawienie przez zachowywanie w życiu nauki Chrystusa. Niesie to ze sobą konkretne zobowiązania skierowane do wszystkich członków chrześcijańskiej rodziny. Wolni mają obowiązek humanitarnego obchodzenia się ze swoją służbą oraz poprawy ich warunków życiowych, niewolnicy zaś będąc ulegli i posłuszni we wszystkim, co nie sprzeciwia się Ewangelii, powinni służyć w rodzinie tak, jakby posługiwali samemu Chrystusowi. Wypromowany w ten sposób nowy obraz niewolnika, jako człowieka dobrego i posłusznego swemu panu, powinien, według Złotoustego, nie tylko zmienić negatywny stereotyp, lecz również przyczynić się konsekwentnie do poprawy sytuacji egzystencjalnej, a z czasem być może nawet prowadzić do wewnętrznej reformy całego państwowego systemu społeczno-gospodarczego⁵⁷.

Powyższe rozważania świadczą, iż poglądy Jana Chryzostoma w kwestii niewolników i ich miejsca w rodzinie chrześcijańskiej nie odbiegają zasadniczo od tradycyjnego nacechowanego humanizmem stanowiska Kościoła, znajdują jednak rozwinięcie i, co jest charakterystyczne dla Złotoustego, konkretne zastosowanie w codziennym życiu.

THE POSITION OF SLAVES IN THE CHRISTIAN FAMILY ACCORDING TO JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

The early Christian Church did not take up any revolutionary action aiming at reforming or abolishing the so much bound with the Roman society structure slavery. Instead, it worked out a new 'theoretical' and characterized by humanism attitude, which is reflected and strengthened by John Chrysostom. The 'golden mouthed' admits that slavery is a binding and allowed by God's Providence state, and he accepts the power of a master over a belonging to the Christian family slave. A slave should not rebel against his unjust situation but try to serve his master and family as if he actually saved his Saviour Redeemer. And that is because slaves are in nature free people and as any other people are the children of the same God. That is why he demands treating a slave as a human being and respecting his dignity. Also, he suggests a new notion of a slave being a good and

⁵⁶ Por. Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 129.

⁵⁷ Por. *In epistolam I ad Corinthios hom.* 40, 5, PG 61, 351.

obedient to his master person since, as he believes, a change in the present negative stereotype will contribute to some improvement in the existential situation, or in some time may lead to the reform of the social-economic state system.

Tadeusz KOŁOSOWSKI SDB
(Warszawa, UKSW)

MIEJSCE LUDZI STARSZYCH W PROCESIE WYCHOWANIA MŁODZIEŻY WEDŁUG JANA CHRYZOSTOMA

By wskazać na miejsce ludzi starszych w procesie wychowania młodzieży, należy po pierwsze określić, jak św. Jan Chryzostom postrzega proces starzenia się i starość w ogóle. Spogląda on bowiem na starość zasadniczo w dwu aspektach.

Pierwszy z nich to aspekt fizyczny zasadzający się na przemianach w naturze człowieka wraz z upływem lat. Z punktu widzenia fizycznego Chryzostom wartościuje starość przeważnie jako słabość, kruchość, ograniczoność i niemoc. W podeszłym wieku zmniejszają się funkcje żywotne i człowiek przybliża się do kresu, jakim jest śmierć¹. Wiele miejsc w jego pismach wskazuje, że Jan zna dobrze niedomagania fizyczne starości, co więcej łączy normalnie, i tu zgadza się z antycznym zwyczajem, podeszły wiek z chorobą: W jednym z kazań Kaznodzieja przykładowo stwierdza:

„Ciało zniszczone przez zgrzybiałość pociąga za sobą wiele chorób”².

W homilii na I List Pawła Apostoła do Tesaloniczan Chryzostom mówi o γέροντες, którzy odwiedzają kościoły i kaplice męczenników w towarzystwie opętanych, okaleczonych, ślepych i żebraków³. Trzeba jednak powiedzieć, że Chryzostom zbytnio nie interesował się aspektem fizycznym starości, a jeśli na niego zwracał uwagę, to przede wszystkim miało związek z innym wymiarem, jaki posiada w sobie starość, a mianowicie z aspektem moralnym

¹ Por. U. Mattioli, *Giovanni Crisostomo*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, a cura di U. Mattioli con la collaborazione di A. Cacciari e V. Neri, vol. III: *Ebraismo e cristianesimo*, Bologna 2007, 429-447; G. Minois, *Historia starości od antyku do Renesansu*, tłum. K. Marczewska, Warszawa 1995, spec. 127-147; T.M. Falkner, *Old Age in Greek and Latin literature*, New York 1989; W. Suder, *Geras. Old Age in Greco-Roman Antiquity. Classified Bibliography*, Wrocław 1991; C. Gnilka, *Greisenalter*, RACH XII 995-1094; tenże, *Altersversorgung*, RACH Supl. I 266-289; M. Amerise, *Girolamo e la senectus*, Roma 2008.

² *In illud*: „Hoc scitote quod in novissimis diebus” 5, PG 56, 278 (jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady pochodzą od autora).

³ Por. *In epistolam I ad Thessalonicenses hom.* 11, 4, PG 62, 466.

i duchowym. Wynika to z pewnością z tego, że w antropologii Chryzostoma aspekt cielesny ludzkiej natury jest zawsze podporządkowany duchowi.

W punkcie, w którym komentuje słowa Boga do Abrahama według Rdz 15, 15 w brzmieniu Septuaginty: „Ale ty odejdiesz do twych przodków w pokoju, w późnej starości zejdziesz do grobu” (τράφεις ἐν γῆρᾷ καλῶ)⁴, chcąc wyjaśnić znaczenie ἐν γῆρᾷ καλῶ, mówi nie tyle o stanie fizycznej pomyślności, co o etycznym i duchowym pięknie starości, która nie tyle polega na komforcie, na ziemskich uciechach, pijaństwie, bogactwach, na posiadaniu w wielkiej ilości służby domowej i niewolników. Nie są to rzeczy, które czynią starość piękną, ale przeciwnie – jak stwierdza Kaznodzieja – powodują wielką winę, z której trzeba będzie zdać rachunek na sądzie.

Etyczny i duchowy aspekt starości jest widoczny także w rozważaniach Chryzostoma, gdy ukazuje on starość, jako wyzwolenie:

„Dusza w starości wzmacnia się, bardziej wtedy jest u szczytu swojej dojrzałości (ἡ δὲ ψυχὴ ἐν γῆρα ῥώννυται, μᾶλλον τότε ἀκμάζεται τότε γαυροῦται). [W starości] dusza prowadzi do miejsca wolnego od zamieszkania i realizuje doskonały spokój” (βουλομένην ἀφίησιν [...] χρῆσθαι τὴν ψυχὴν)⁵.

Chryzostom podkreśla, że to starość wspomaga duszę, by nie czyniła złego wyboru (προαίρεσιν πονηράν)⁶.

Analizując dzieła św. Jana Chryzostoma pod kątem jego spojrzenia na proces dojrzewania człowieka można dostrzec, że dla niego nie wiek jest najważniejszy, ale ἦθος. A ἦθος według Chryzostoma związany ze wzrostem duchowym w jakimkolwiek wieku i warunkach życia, zależy od chęci (θέλειν – θέλησις), a raczej od dobrej woli (προθυμία)⁷ i od właściwego wykorzystania wolnej woli (προαίρεσις)⁸. W starości Jan Chryzostom dostrzega pewną kompensację pomiędzy słabością fizyczną a siłą duchową. Wola w ludziach starych jest wytrwała. W starości, kiedy słabną siły fizyczne, wymówką nie są słabości wieku⁹. W jednej z homilii na List do Hebrajczyków słyszymy następujące słowa Kaznodziei:

„Od wieku młodzieńczego ćwiczyliśmy, od wieku młodzieńczego pościliśmy, ale teraz staliśmy się starzy. Sportowiec w wieku starczym nie może już więcej biegać. Ale ty, dlaczego zwalniasz bieg? Jest potrzebna dusza, dusza

⁴ In *Genesis* hom. 37, 3, PG 53, 345.

⁵ In *epistulam ad Hebraeos* hom. 7, 3, PG 63, 65; zob. F.X. Druet, *Images et visages de la mort* chez Jean Chrysostome, Namur 1990, 113-114; Mattioli, *Giovanni Crisostomo*, s. 435.

⁶ In *epistulam I ad Corinthios* hom. 39, 9, PG 61, 345.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. Mattioli, *Giovanni Crisostomo*, s. 435.

⁹ Por. tamże, s. 436.

obudzona. Teraz w starości umacnia się własna dusza, właśnie wtedy bliższy świeżością¹⁰.

Moralny i duchowy aspekt starości Chryzostom akcentuje także w swojej egzegezie wiersza J 21,18, w którym Jezus przepowiada Piotrowi męczeństwo, jakie poniesie w starości: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz”. Wyjaśniając te słowa Chryzostom zwraca po pierwsze uwagę na zestawienie, jakie znajduje się w słowach Jezusa, mianowicie „byłeś młodszy – zestarzejesz się”, i pyta w pewnym momencie, dlaczego Jezus przypomniał uczniowi najpierw jego poprzednie młode jeszcze życie. I odpowiada:

„Rzeczywiście w sprawach tego świata młodzieniec jest pożyteczny, a starzec nieużyteczny”¹¹.

Zabieganie o sprawy tego świata wymagają zdrowia i sprawności fizycznej. Przeciwnie jednak ma się sprawa, gdy chodzi o wartości duchowe, tutaj wartością jest dojrzały wiek człowieka:

„Gdy tymczasem w sprawach [duchowych] nie jest tak, ale kiedy nadchodzi starość, właśnie wtedy działania heroiczne są bardziej wspaniałe, właśnie wtedy posiadają one znakomitą wartość, w której nawet wiek nie jest przeszkodą”¹².

W tych słowach komentarza Chryzostom wyraźnie wskazuje, że miłość Piotra miała większe zasługi w stanie starczej słabości fizycznej, a wiek fizyczny nie ma znaczenia w życiu duchowym.

Stąd można zauważyć śledząc życie i pisarstwo Jana Chryzostoma, że miał on wiele sympatii względem ludzi starszych, ale pełnych żywotności, aktywności i duchowej wyrazistości. Wskażmy na kilka przykładów. Pierwszy, to postać biskupa antiocheńskiego Flawiana, który wyświęcił Jana na prezbitera w 386 roku. W roku następnym wybuchł w Antiochii bunt z powodu wprowadzenia nieusprawiedliwionego i uciążliwego podatku, w czasie którego zburzono niektóre posągi cesarza Teodozjusza i członków jego rodziny. Stary i chory Flawian udał się wówczas do cesarza, aby go przebłagać za miasto i uchronić je przed represjami. Podczas oczekiwania na jego powrót Jan wygłosił 21 słynnych homilii *De statuis*. Na początku trzeciej z nich Jan na tle podeszłego wieku i związanych z tym słabości biskupa chwali jego hart i dojrzałość duchową:

„[...] rzeczywiście dobry pasterz oddaje życie za owce. Gotowy jest podjąć się takiej podróży, aby dać życie nam wszystkim, chociaż wiele powodów

¹⁰ *In epistolam ad Hebraeos hom. 7, 3*, PG 63, 65.

¹¹ *In Joannem hom. 83, 1*, PG 59, 479.

¹² Tamże; por. Mattioli, *Giovanni Crisostomo*, s. 441.

sprzeciwiałyby się jego wyjazdowi i nakłaniałyby go do pozostania. Najpierw podeszły wiek, następnie słaba kondycja fizyczna, nieodpowiednia pora roku i wreszcie jedyna siostra u kresu życia. Niemniej nie wziął on pod uwagę ani obowiązków wynikających z więzów krwi, ani z podeszłego wieku, ani choroby, ani niewygody podróży, nade wszystko przedkładając wasze ocalenie. Jest stary a zachowuje się jak młodzieniec, jego wielki duch dodaje mu skrzydeł¹³.

Drugi przykład to postać Elpidiusza, biskupa Laodycei. Chryzostom skierował do niego z wygnania z dalekiej Kukuzy w 404 r. list, który jest wyrazem wielkiego szacunku wobec podeszłego w latach biskupa. Zawierają się w nim między innymi następujące słowa:

„Składamy ci życzenia i podziwiamy twoją roztropność, czujnego ducha, naprawdę młodzieńczą gorliwość w wieku tak posuniętym w latach. I nie musi to wyglądać dziwnie. Oczywiście kiedy dochodzi do utraty sił fizycznych, starość ma zwyczaj stanowić przeszkodę, kiedy natomiast wymagana jest energia duchowa, siwizna nigdy nie stanowi przeszkody i nawet każda godzina do niej należy¹⁴.”

Jan w wielu miejscach wychwala także starość mnichów. W jednym z pism zestawia starość ludzi, którzy przeżywają ją wśród dóbr światowych, ze starością przeżywaną przez mnichów. Naprawdę szczęśliwymi w starości są, jego zdaniem, asceci:

„Spójrzcie na ich starość. Starzec światowy jest nieszczęśliwy i zrozpaczony, ponieważ stracił wszystko to, co go uszczęśliwiło w młodości. Stary asceta natomiast jest szczęśliwy i radosny z powodu własnego w tym wieku dobra, z którego większe zadowolenie łączy się z większym rozkwitem¹⁵.”

Ta szczęśliwość bądź nieszczęśliwość wynika z innego rodzaju bogactw, w jakich nadzieje pokładają, jak stwierdza dalej, starzy mnisi:

„Wasze bogactwa zwrócone są w stronę ludzi tego świata, jeżeli nawet mogą wytworzyć niezliczone korzyści, to są one ograniczone do okresu rozwoju w młodości, nie tak jak bogactwa ascetów, które pozostają także w starości i towarzyszą im kiedy umierają. Wy odczuwacie groźbę śmierci i skarżycie się, że jesteście nieszczęśliwi, kiedy bardziej uśmiecha się wam pomyślność. Mnich natomiast przeciwnie, jest bardziej pogodny, kiedy się zestarzał, jako że on, który spieszy się do portu, ciesząc się zawsze z kwitnącej młodości, nie łączy tego nigdy ze starością¹⁶.”

¹³ *De statu hom.* 3, 1, PG 49, 47.

¹⁴ *Epistula* 114 (ad Elpidium), PG 52, 670.

¹⁵ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* II 9, PG 47, 345.

¹⁶ Tamże, PG 47, 345-346; por. Mattioli, *Giovanni Crisostomo*, s. 446.

Przesłanie, jakie przedstawia Chryzostom w tym tekście, jest jasne: to nasza starość zadecyduje o dobru albo niepowodzeniu naszego życia.

Oznaką starości jest siwizna. Pisma Chryzostoma dowodzą, że jest w pełni świadomy symbolicznej funkcji siwych włosów. Nasz Autor rozróżnia pomiędzy siwizną zewnętrzną i wewnętrzną. Siwizna zewnętrzna jest niczym bez tej wewnętrznej. Siwizna w oczach Chryzostoma ma wielką wartość przede wszystkim z tego względu, że wskazuje na doświadczenie życia. Jeszcze wyższą wartość może posiadać wówczas, gdy rozważa się ją na gruncie chrześcijańskiego ascetyzmu. Siwizna, przede wszystkim ta wewnętrzna, jest chwałą starości, jak korona i purpura są chwałą królewskości – podkreśla Chryzostom w jednej z homilii na List do Hebrajczyków. Kontynuując to zestawienie starości z królewskością Chryzostom jednak podkreśla, że gdy król pozwoli się upokorzyć, pogardzić i uwięzić, nie będziemy już zobowiązani do szacunku względem niego, i ani purpura, ani korona, ani sama królewskość nie będzie miała już żadnego znaczenia. Podobnie jest ze starcem. Starzec jest jak król, a nawet jest królem, jeśli chce. Jednak jeśli przestaje panować nad swoją popędliwością, nie potrafimy już ani uznać, ani szanować tej siwizny¹⁷. Stąd w tej samej homilii Chryzostom zwraca się do słuchaczy, zwłaszcza tych w podszłym wieku, by szanowali swoją godność ludzi starych, by szanowali godność, jaką im daje ich własna siwizna:

„Jeśli młodzieniec obraża starca, wymawia mu własną siwiznę, ty jako pierwszy musisz ją szanować. Jeśli ty, który jesteś starcem, tego nie czynisz, jak możesz myśleć o tym, aby domagać się tego od młodzieńca? Nie szanujesz swoich siwych włosów, raczej pokrywasz je hańbą i wstydem. Bóg dał ci wielki przywilej związany z siwizną. Dlaczego dopuszczasz się zdrady tego szacunku? Jak młody człowiek będzie cię szanował, kiedy ty okazujesz się bezczelny i bezwstydnym względem niego? Siwizna zasługuje na szacunek tylko wtedy, gdy czyni to, co jest stosowne dla siwizny”¹⁸.

Starzec, który ze względu na niewłaściwe życie moralne i brak życia duchowego nie szanuje swojej siwizny, nie tylko sam ponosi szkodę, ale szkodzi i młodemu pokoleniu. W tym punkcie dochodzimy niejako do miejsca, jakie dostrzega Chryzostom dla ludzi starszych w procesie wychowania młodzieży. By ten aspekt lepiej ukazać, przypomnijmy pokrótce, jak św. Jan Chryzostom rozumiał proces wychowawczy?

Wychowanie św. Jan Chryzostom rozumie przede wszystkim jako kształtowanie osobowości młodego człowieka. W swoim traktacie *O wychowaniu dzieci* wskazuje na takie ujęcie wychowania odwołując się do obrazu kształtowania perły¹⁹:

¹⁷ *In epistulam ad Hebraeos* 7, 4, PG 63, 66; por. Mattioli, *Giovanni Crisostomo*, s. 431.

¹⁸ *In epistulam ad Hebraeos* 7,3, PG 63, 65-66.

¹⁹ Por. T. Kołosowski, *Wychowanie religijno-moralne dzieci w rodzinie w świetle traktatu*

„O perłach powiadają, że wyniesione z głębin morza na światło dzienne wyglądają jak krople wody. Doświadczony łowca pereł bierze krzepnącą kroplę do wklęsłej ręki i obraca ją w dłoni, aż się zaokrągli i zastygnie. Gdy stwardnieje, nie zmieni już potem wyglądu. To, co jest miękkie, może jeszcze przybrać kształt inny, nie ma bowiem jeszcze stwardniałej formy i łatwo daje się zmienić w inną postać. Co jednak raz stwardniało, pozostanie takie i nie da się już ukształtować inaczej”²⁰.

Młody człowiek jest perłą, którą wychowawca jak ów doświadczony łowca pereł kształtuje, aż przybierze ona właściwą nie ulegającą zmianie postać. Tę samą myśl naszego Autora przedstawia kolejne porównanie tym razem z zakresu sztuki malarskiej i rzeźbiarskiej, według którego wychowanie jest procesem kształtowania godnych podziwu obrazów i posągów²¹:

„Jak malarze nad obrazem i rzeźbiarze nad posągiem pracują z wielkim wysiłkiem, tak i wy – ojczy i matko – musicie włożyć wiele starań w wychowanie swych dzieci, tych podziwu godnych obrazów. Malarze ustawiają tablice i dzień za dniem wodzą pędzlem według potrzeby, podobnie gorliwie pracują rzeźbiarze, usuwając to, co zbyteczne, uzupełniając braki. Tak i wy rodzice, jak wykonawcy pięknych posągów, musicie wkładać wszystek trud, aby swe dzieci wychować na piękne obrazy Boga”²².

Proces wychowawczy jest według Chryzostoma kształtowaniem duszy dziecka:

„Ustanów więc prawa! I bacz uważnie! Bo dla dobra całego świata ustanawiamy przepisy. Zakładamy dziś miasto; niech więc będą wały i bramy — cztery zmysły; całe ciało niech będzie murem. Bramami miasta są oczy, język, słuch, węch i jeśli chcesz, również dotyk. Przez te bramy wchodzi i wychodzą obywatele, to znaczy przez te bramy wchodzi zguba i błogosławieństwo w życie duszy”²³.

W innym miejscu tego samego dzieła Jan Chryzostom zwraca następującą uwagę na niewłaściwe akcenty w procesie wychowania młodego pokolenia:

„Ileż starania dokładają wszyscy, aby dzieci wykształcić w sztuce, nauce i wymowie, a nikt nie dba o wyćwiczenie duszy!”²⁴.

Celem każdego wychowania chrześcijańskiego według Chryzostoma powinno być kształtowanie świadomych i gorliwych chrześcijan żyjących

„O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma, „Seminare” 17 (2001) 405.

²⁰ *De liberorum educatione* 21, SCh 188, 106, tłum. W. Kania, PSP 13, 164 lub BOK 19, 81.

²¹ Por. Kołosowski, *Wychowanie religijno-moralne*, s. 406.

²² *De liberorum educatione* 22, SCh 188, 106-108, PSP 13, 164 lub BOK 19, 81.

²³ Tamże 27, SCh 188, 112-114, PSP 13, 165-166 lub BOK 19, 82-83.

²⁴ Tamże 18, SCh 188, 102, PSP 13, 163 lub BOK 19, 80.

w świecie, żyjących w związkach małżeńskich i po chrześcijańsku wychowujących swoje dzieci²⁵. Ale dla Chryzostoma wychowanie to proces, któremu podlega każdy człowiek, także wychowawca:

„Udzielając chłopcu tych nauk, ojciec sam się wychowuje i postępuje w dobru; w każdym dniu staje się lepszy, jeśli nie z miłości do cnoty, to z miłości do dziecka, bo go nie chce przez zły przykład zgorszyć”²⁶.

Dla tak rozumianego systemu wychowania z tak pojętymi celami wychowawczymi, ze strony wychowawców potrzebne jest doświadczenie i mądrość życiowa, czymś ważnym jest piękna duchowa sylwetka człowieka, który młodzieży będzie mógł przekazać mądrość chrześcijańskiego życia i być wzorem dla kształtowania chrześcijańskiej duszy. I w tym punkcie Chryzostom dostrzega wyraźnie miejsce dla starszego pokolenia spełnienia swego zadania w procesie wychowania młodzieży.

Jakkolwiek Chryzostom, jako baczny obserwator rzeczywistości, jest realistą i zauważa, że wielu ludzi w podeszłym wieku swoim zachowaniem i moralną postawą życiową nie odbiega od zachowania niedoświadczonych młodych ludzi, którzy dopiero wkroczą w dojrzały okres życia. Tę postawę Chryzostom dostrzega w sposób szczególny w niewłaściwym przez starszych ludzi spędzaniu wolnego czasu, to jest w uczestniczeniu w niemoralnych widowiskach:

„Są także wśród starców ludzie, którzy dopuszczają się uczestnictwa w obłąkanych szaleństwach, jest ktoś, kto się upija ze względu na zmartwienie, ponieważ starość oddaje się bezecności”²⁷.

W traktacie *O wychowaniu dzieci* Chryzostom zachęca ojców, by synom takich ludzi niejako wytykali palcem i na oczach dzieci piętnowali taką postawę:

„Wieczorem niech ojciec weźmie syna i pokaże mu wracających z teatru; niech wykpi starych, że są głupsi od młodych, niech wyśmieje młodych, rozpalonych w nieskromnej rozkoszy. Niech zapyta syna: «Co zyskali ci ludzie? Nic innego, tylko wstyd, pośmiewisko i wzgardę». Niemalą będzie rzeczą dla czystości powstrzymanie go od wszystkiego, co się złego widzi i słyszy”²⁸.

Chryzostom jednak w zachowaniu wiernych, nie może dostrzec postawy, do której zachęca. Obserwuje wręcz coś przeciwnego, czemu wyraz daje choćby w jednej z homilii na Ewangelię według św. Jana:

„Widzę, że tracą głowę nie tylko ludzie młodzi ale także i starzy, i ich przede wszystkim mi wstyd, kiedy widzę jak człowiek szanowany, pokryty siwizną

²⁵ Por. Kołosowski, *Wychowanie religijno-moralne*, s. 407.

²⁶ *De liberorum educatione* 70, Sch 188, 170, PSP 13, 179 lub BOK 19, 97.

²⁷ *In epistolam ad Titum hom.* 6, 1, PG 62, 631.

²⁸ *De liberorum educatione* 79, Sch 188, 184, PSP 13, 182 lub BOK 19, 100.

proceedzi ze sobą na widowiska syna. Cóż może być bardziej śmiesznego? Cóż bardziej szpetnego? Ojciec wychowuje syna do złego postępowania²⁹.

Skala zjawiska musiała być bardzo duża i trwała, skoro Chryzostom w swoich kazaniach często powracał do tego tematu. W innym kazaniu Kaznodzieja w następujący sposób przedstawia ten problem:

„Jak starać się o doprowadzenie do skromności młodzieńca, który zachowuje się źle, kiedy ty sam w swej starości zachowujesz się tak młodzieńczo, ty, który po tylu latach nie jesteś jeszcze syty takich widowisk? Jak możesz trzymać w karności obyczaje syna, karcieć sługę bądź innego, który nie domaga, kiedy ty sam stary, zachowujesz się w sposób tak bezmyślny? Jeśli potem młodzieniec nie szanuje starca, zaraz mu się zarzuca, że obraża jego wiek, ale kiedy należy wychować młodzieńca do uczciwego życia, to wtedy nie zwraca się uwagi na liczbę lat, ale młodzieńców prowadzi się na niedozwolone widowiska z nieświadomością tego, jaki może to mieć wpływ na samych synów³⁰.

Krótko cały problem ujmuje także Jan w jednej z homilii na Dzieje Apostolskie:

„jest naturalne, że znajduje się tyle przewrotności wśród młodzieńców, kiedy jest tyle zaniedbania wśród najstarszych³¹.

Wielu starszych ludzi nie stanowi dobrego wzorca, by w sposób należyty oddziaływać wychowawczo na młode pokolenie.

Pomimo dużej skali zjawiska złego wpływu na młodzież Jan Chryzostom jest świadomy, że duża część ludzi w podeszłym wieku prezentuje jednak γήραος καλόν, i może być użyteczna w procesie wychowania młodzieży. W traktacie *O wychowaniu dzieci* Jan zaleca by kontakt z młodym synem miała tylko „kobieta podeszła w latach i obyczajna³²:

„Wtedy chłopiec nie powie nic nieprzystojnego, gdy nic nieprzystojnego nie usłyszy i wyrośnie w dobrym otoczeniu³³.

I nieco dalej dodaje:

„Jeśli mamy sługi, którzy wiodą czyste życie, i ich wzory mu wskazujemy³⁴.

Przebywanie ze świętymi mężami również kształtuje duszę dziecka. Stąd Chryzostom zaleca rodzicom, by często prowadzili swoje dzieci na spotkanie ze starszymi mnichami³⁵.

²⁹ *In Joannem hom.* 58, 4, PG 59, 320.

³⁰ *De Anna sermo* 4,1, PG 54, 661.

³¹ *In Acta Apostolorum hom.* 24, 4, PG 60, 189.

³² *De liberorum educatione* 9, SCh 188, 182, PSP 13, 175 lub BOK 19, 100.

³³ Tamże 36, SCh 188, 126, BOK 19, 85.

³⁴ Tamże 79, SCh 188, 126, PSP 13, 182 lub BOK 19, 100.

³⁵ Por. tamże 78, SCh 188, 180, BOK 19, 99: „Zaprowadźmy go do świętych mężów”.

Z przeprowadzonej analizy wybranych pism św. Jana Chryzostoma wynika, że Autor nasz, jako duszpasterz i moralista, krytycznie postrzega postawę wielu przedstawicieli starszego pokolenia, u których za siwizną zewnętrzną nie idzie to, co wyraża siwizna wewnętrzna, to znaczy wraz z posuwaniem się w latach i słabnięciem sił fizycznych nie rozwija się siła wiary oraz piękny i godny chrześcijanina sposób bycia i postępowania. Tacy ludzie na próżno oczekują szacunku od młodego pokolenia. Szacunek młodych mogą zdobyć ci ludzie starsi, którzy pięknie w aspekcie etyczno-duchowym przeżywają swoją starość. Takie przeżywanie starości jest gwarancją ich wiarygodności i daje im możliwość bycia godnymi wzorca dla ludzi młodych, jakimi być powinni.

THE PLACE SENIOR PEOPLE IN THE EDUCATIONAL PROCESS
OF THE YOUNG PEOPLE ACCORDING JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

From the analysis of chosen writings of St. John Chrysostom results that the Author as pastor and the moralist observes critically the attitude of many representatives of the older generation. At these people the external grey hair is not matched by the internal grey, this means the ripe old age and the increasing vital experience develops at them the power of the faith and beautiful and worthy Christian manner of life. Such people in vain await esteem from the younger generation. Older people can gain esteem at young people, if live in the manner morally beautiful. Then they can transfer the young people their own experience and be for them the good example.

Ks. Stanisław LONGOSZ
(Lublin, KUL)

RODZINA KOŚCIOŁEM DOMOWYM W MYŚLI ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Przy omawianiu familijno-pedagogicznej problematyki w nauczaniu św. Jana Chryzostoma (350-407), wielkiego duszpasterza, biskupa i patriarchy Konstantynopola (397-407), nie można również pominąć tego, że on po raz pierwszy nazwał wprost rodzinę małym kościołem domowym: „ἡ οἰκία γὰρ ἐκκλησία ἐστὶ μικρὰ” – „rodzina jest małym kościołem”¹, co w swym duszpasterstwie wielokrotnie powtarzał. Przez tę nazwę chciał zapewne wyrazić swoje pragnienie z jednej strony przeniesienia do rodziny chrześcijańskiej atmosfery kościoła, w którym oficjalnie praktykowano modlitwę oraz czytano i rozważano słowo Boże, a z drugiej uaktywnienia w niej roli ojca, także w przekazywaniu tych religijnych treści. Nazwa ta znajdowała, bez wątpienia, swe uzasadnienie w Piśmie Świętym Nowego Testamentu, zwłaszcza w Dziejach Apostolskich i Listach św. Pawła, które on szczegółowo systematycznie wszystkie komentował, a także w wielowiekowej tradycji rodziny starożytnej, zarówno grecko-rzymskiej, w której *pater familias* był m.in. również kapłanem odpowiedzialnym za domowe modlitwy i ofiary (*sacra*) oraz za kult bóstw rodzinnych i kult przodków (*cultus maiorum*), jak i żydowskiej, w której ojciec przewodniczył, zwłaszcza podczas Paschy, domowym modlitwom, komentował Biblię i pouczał religijnie swoich domowników. Jan Chryzostom, który obok św. Augustyna na Zachodzie, najobszerniej z Ojców Kościoła wypowiedział się na temat wczesnochrześcijańskiego małżeństwa, rodziny i wy-

¹ *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143, BOK 19, 60; zob. J. Höffner, „*Euer Haus sei eine Kirche*”. *Der hl. Chrysostomus über das Apostolat der Eltern*, „*Die Kinderseelsorge*” 5 (1938) 40-41; C. Scaglioni, *Ideale coniugale e familiare in Giovanni Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1976, 419-422 (La famiglia è una piccola chiesa); E. Lodi, *Famiglia-Chiesa domestica nella tradizione patristica*, „*Rivista di Pastorale Liturgica*” 18 (1980) nr 5, 25-30; P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 277-280 (La Chiesa domestica); A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 5 (1985) z. 8-9, 193-200; H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, tamże, s. 211-214 (Rodzina Kościołem domowym); S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym*, *RT* 51 (2004) 10 i 56-50 (św. Jan Chryzostom).

chowania², tchnął również w pojęcie „rodzina kościołem domowym” najbogatsze treści tradycyjno-biblijne, które warto odczytać i unaocznic.

I. GENEZA POJĘCIA „RODZINA KOŚCIOŁEM DOMOWYM”

Wyrażenie „rodzina Kościołem domowym” ma swoje uzasadnienie i początek, jak wspominaliśmy, w Piśmie Świętym Nowego Testamentu, zwłaszcza w Dziejach Apostolskich i Listach św. Pawła³. To tam właśnie są informacje o pierwszych nawróconych rodzinach lub domach chrześcijańskich jako wspólnotach misyjnych i miejscach kultu. Słyszymy więc o nawróceniu „pobożnego i bogobojnego wraz z całym swym domem” setnika Korneliusza, w domu którego Kościół stał się dostępny dla pogan (Dz 10, 1-11 i 24-48); o strażniku więziennym w Filippi, który „przyjął chrzest z całym swym domem [...] i razem z całym domem cieszył się bardzo, że uwierzył w Boga” (Dz 16, 31-34); o pochodzącej z tego samego miasta sprzedawczyni purpury Lidii, „która została ochrzczona razem ze swym domem” (Dz 16, 15); o przełożonym synagogi w Koryncie Kryspusie, który „uwierzył w Pana z całym swym domem” (Dz

² Por. J. Dumortier, *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et Byzance d'après Saint Jean Chrysostome*, „Lettres d'Humanité” 6 (1947) 102-166; C. Scaglioni, *Ideale coniugale e familiare in San Giovanni Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, red. R. Cantalamessa, Milano 1976, 273-422; K. Tsouros, *La dottrina sul matrimonio in San Giovanni Crisostomo*, „Asprenas” 21 (1974) 9-46; M. José Soto, *El matrimonio „in fieri” en la doctrina de S. Ambrosio y S. Crisostomo*, ThH 35, Roma 1976; T. Špidlík, *Il matrimonio, sacramento di unità nel pensiero di Crisostomo*, „Augustinianum” 17 (1977) 221-226; H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 201-214; A. Uciecha, *Rodzina miejscem wychowania w traktacie pedagogicznym o wychowaniu dzieci Jana Chryzostoma*, ŚSHT 19-20 (1986-1987) 65-92; C.P. Roth – D. Anderson (red.), *St. John Chrysostom on marriage and family life*, Crestwood NY 1986; O. Pasquato, *Eredità giudaica e famiglia cristiana. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, „Lateranum” 54 (1988) 58-91; tenże, *Pastorale familiare. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, „Salesianum” 51 (1989) 3-46; tenże, *I laici in Giovanni Crisostomo: tra Chiesa, famiglia e città*, Roma 1998; E. Stanula, *Rodzina kształtująca system wartości w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, w: *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX. Materiały z konferencji*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993, 81-94; L. Dattrino, *Giovanni Crisostomo di fronte al matrimonio*, RivAC 78 (2002) 145-155; tenże, *Il matrimonio nel pensiero di Giovanni Crisostomo*, Roma 2002; J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu u św. Jana Chryzostoma* (Wstęp), BOK 19, w: *Św. Jan Chryzostom, O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, przekład zbiorowy, Kraków 2002, 17-43; S. Kos, *Matrimony as a path to salvation in the writings of St. John Chrysostom* (po chorwacku), „Obnovljeni Život” 58 (2003) 43-72; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 293-360 (Małżeństwo i rodzina); inne zob. niżej w bibliografii; S. Longosz, *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 805-812.

³ Por. R. Banks, *Paul's idea of community: the early house Churches in their historical setting*, Exter 1980; D. von Almen, *The famille de Dieu. Le symbolique familiale dans la paulinisme*, Freiburg – Göttingen 1981.

18, 8). Św. Jan Ewangelista opowiada o nawróceniu urzędnika królewskiego w Kafarnaum, który po uzdrowieniu jego syna przez Chrystusa „uwierzył sam i cała jego rodzina” (J 4, 46-54), a św. Paweł poleca pozdrowić swoich współpracowników w Rzymie – Pryskę i Akwilę, a „także Kościół, który zbiera się w ich domu” (Rz 16, 5), gdzie indziej zaś zapewnia Koryntian, iż pozdrawiają ich „Akwila i Pryscylla razem ze zbierającym się w ich domu Kościołem” (1Kor 16, 19), albo też prosi Kolosan by pozdrowili „braci w Laodycei, zarówno Nimfasa jak i Kościół w jego domu” (Kol 4, 15). Wszystkie te biblijne sformułowania i wypowiedzi wpłynęły niewątpliwie na późniejsze wykrystalizowanie się wyrażenia i pojęcia „rodzina Kościołem domowym”. To te nawrócone domy (rodziny) były pierwszymi Kościołami, wspólnotami promieniującymi chrześcijaństwem, żyjącymi Chrystusem i ukazującymi Go innym⁴.

Trzeba bowiem pamiętać, że wtedy, na samym początku, życie chrześcijan organizowało się przede wszystkim w Kościele domowym. Nie istniały jeszcze specjalne domy zebrań ani kościoły, toteż w początkach nowo powstałe, zapewne niezbyt liczebne społeczności kościelne, gromadziły się w prywatnych domach (οἶκος, οἰκία)⁵. Wiemy też, jak ważną rolę w rozwijaniu życia religijnego w czasach przedchrześcijańskich pełnił dom żydowski i rodzina żydowska: do tego wzorca nawiązywały zapewne i Kościoły chrześcijańskie. Sam zresztą Jezus w swej mowie misyjnej polecał, by po wejściu do jakiegoś miasta lub wioski szukać godnego domu i tam – po wyrażeniu życzenia pokoju – rozpocząć głoszenie słowa Bożego (Łk 10, 5-7). W czasach bowiem starożytnych dom stanowił podstawową komórkę życia wspólnotowego. W odróżnieniu od dzisiejszej rodziny obejmującej tylko rodziców i dzieci, do ówczesnego „domu”, zwłaszcza rzymskiego, zaliczano również dalszych krewnych i niewolników, a nawet klientów, którzy w większych domach mogli stanowić pokaźną grupę⁶. To w takich domach kwitło całe bogac-

⁴ F.W. Filson, *The significance of the early house churches*, JBL 58 (1939) 105-112; K. Gamber, *Die frühchristliche Hauskirche nach Didascalia Apostolorum II 57, 1 – 58, 6*, StPatr 10 (1970) 337-344; A. Yarbrough, *Christianization in the fourth century: the example of Roman women*, ChH 45 (1976) 149-165; H.J. Klauck, *Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum*, MThZ 32 (1981) 1-15; tenże, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, „Stuttgarter Bibelstudien” 103 (1981) 21-26; H.M.J. Gevaryahu, *Privathäuser als Versammlungsstätten von Meister und Jüngern*, „Annual of the Swedish Theological Institute” 12 (1983) 5-12; R. Aguirre, *La casa como estructura base del cristianismo primitivo: les iglesias domesticas*, EE 59 (1984) 27-51; Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska*, s. 35.

⁵ W Nowym Testamencie, głównie w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich termin οἶκος występuje 107 razy, a οἰκία 93 razy; oznaczają one dom-rodzinę, por. E. Friedel, *Der neutestamentliche Oikos-Begriff in seiner Bedeutung für den Gemeindeaufbau*, w: *Domine, dirige me in verbo tuo. Festschrift M. Mitzenheim*, Berlin 1961, 89-106; P. Weigandt, *Zur sogenannten „Oikosformel”*, „Novum Testamentum” 6 (1963) 49-74; L. Schenke, *Zur sogenannten „Oikosformel” im NT*, „Kairos” 13 (1971) 226-243.

⁶ Por. A. Strobel, *Der Begriff des „Houses” im griechischen und Römischen Privatrecht*, ZNW 56 (1965) 91-100.

two życia religijnego: wspólna modlitwa (Dz 12, 12), głoszenie słowa Bożego (Dz 5, 42; 16, 52; 20, 20), agapy i uwielbienie Boga (Dz 2, 46). To w takim domu przyjmowano i goszczono misjonarzy (Dz 16, 15), tutaj udzielano także chrztu i sprawowano Eucharystię, a Kościół lokalny składał się z takich licznych Kościołów domowych. Do Kościoła domowego należeli nie tylko sami członkowie rodziny, lecz również ci wszyscy którzy do niego przystali przez chrzest. W takim Kościele domowym z reguły gospodarz domu (*pater familias*) przewodniczył zebraniom lub przynajmniej o nich współdecydował, zgromadzeni zaś w nim nie czuli się zagrożeni ze strony sceptycznego i wrogo nastawionego otoczenia, okazując sobie poza tym wzajemne wsparcie i solidarność. Dom chrześcijański stawał się miejscem, w którym mogło się rozwijać samodzielne życie, najważniejszym zaś jego aspektem była braterska atmosfera i wspólnota miłości. W takim domu można było przeżywać Kościół jako braterski związek i duchową rodzinę. Braterskie obcowanie z sobą różnych grup i stanów społecznych, starszych i młodych, niewolników i wolnych, ubogich i bogatych, upokarzanych i uprzywilejowanych, kobiet i mężczyzn, ułatwiała niwelowanie i przewyżczanie wszelkich kontrastów: bliskość rodziny umożliwiała przeżywanie wiary w konkretnych warunkach życia. Kościół domowy był zdolny do samodzielnego przeżywania wiary, w którym jednostka, w mniejszej grupie, mogła lepiej realizować swe osobiste uzdolnienia. Kościół domowy był też przez to miejscem zdobywania doświadczenia dla wielu przyszłych pretendencji do pełnienia odpowiedzialnych funkcji w większej społeczności kościelnej. Taki dom miał wreszcie duże znaczenie jako miejsce krzewienia wiary i pozyskiwania nowych członków, pełnił funkcję misjonarską⁷. Działalność tego rodzaju domowych Kościołów, które istniały od 2. poł. I do końca III wieku, poświadczają wypowiedzi najstarszych autorów literatury chrześcijańskiej, jak m.in. św. Justyn męczennik († 167), który na pytanie sądu prefekta Rustyka, gdzie mieszka i gdzie gromadzi swoich uczniów, odpowiada, że mieszka w pobliżu łaźni tymotyńskich w Rzymie i tam tylko w swoim wynajmowanym domu spotyka się ze swymi uczniami⁸; to tam wszyscy – ojciec, syn, sąsiad, mąż, żona lub przyjaciel,

⁷ Por. J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie: źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, 420-423 (Kościół domowy); tenże, *Haus, Familie und Hausgemeinde*, w: *Der Philemonbrief. Auslegung* J. Gnilka, Herders Theologischer Kommentar zum NT, Bd. X 4, Freiburg 1982, 17-33; P. Lampe, *Zur gesellschaftlichen und kirchlichen Funktion der „Familie“ in neutestamentlichen Zeit*, „Reformatio” 1 (1982) 535-542; W. Vogler, *Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums*, ThLZ 107 (1982) 785-794; G. Dellling, *Zur Taufe von „Häusern“ im Urchristentum*, w: *Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968*, Göttingen 1970, 288-310; H.J. Klauck, *Hausgemeinde und Haustafeln im frühen Christentum*, Stuttgart 1981.

⁸ Por. *Martyrium Justini* 5, 1-5, ed. H. Musurillo: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 44-49, tłum. A. Lisiecki, POK 4, s. XXIII-XXIV: „Prefekt Rustykus rzekł: «Gdzie się odbywają wasze zebrania»? Justyn odpowiedział: «Tam, gdzie każdy chce i może. Czy ty może myślisz, że my wszy-

czują się bezpieczni, jak bracia⁹. Podobnie wcześniej Eliusz Arystydes z Aten w swojej *Apologii*, skierowanej najpierw do cesarza Hadriana, a następnie w latach 140-145 do cesarza Antonina Piusa, przedstawiając atrakcyjny obraz życia chrześcijan podkreślał, że wszyscy oni czują się kochającymi braćmi, a gdy spotkają obcego przybysza, chętnie „wprowadzają go pod swój dach” (ὕπὸ στέγην εἰσάγουσι) i cieszą się z jego obecności¹⁰. To samo potwierdzają oddające najstarszą atmosferę życia chrześcijan *Pseudoklementyny* stwierdzające m.in., że oni „chętnie przyjmują pod swoje dachy obcych” (ξένους εἰς τὰ ἑαυτῶν σκηνώματα προθύμως ἀποδέξεσθε) i traktują ich jak braci¹¹, gdy zaś między wierzącymi a niewierzącymi pojawiają się spory, rozwiązują je w domu¹². Już te kilka przytoczonych wypowiedzi świadczą, że chrześcijański dom był wówczas nie tylko miejscem spotkań i modlitwy, ale pełnił także funkcję apostołską – poprzez przykładne życie swoich członków pozyskiwał zwolenników dla Ewangelii¹³.

Zachowało się też wiele archeologicznych śladów poświadczających istnienie takich kościołów domowych w epoce przedkonstantyńskiej¹⁴, jak np. w Syrii – w Dura Europos¹⁵ na zachodnim brzegu Eufratu z lat 165-265; w Rzymie¹⁶ – kościół św. Klemensa, kościół św. Jana i Pawła na Monte Celio (dwupiętrowy dom prywatny), kościół św. Sylwestra i św. Marcina ai Monti, kościół św. Pryska na Awentynie, kościół św. Cecylii na Zatybrzu; w północ-

scy w jednym się zbieramy miejscu? Tak nie jest. Albowiem Bóg chrześcijan nie zajmuje żadnego miejsca; On jest niewidzialny, przepelnia niebo i ziemię, i wierni wszędzie Mu cześć i chwałę oddają». Prefekt Rustykus rzekł: «Powiedz, gdzie się odbywają wasze zebrania, i w którym miejscu zgromadzasz uczniów swoich»? Justyn odpowiedział: «Mieszkam w pobliżu niejakiego Marcina, obok łaźni tymotyńskich, i to przez cały ten czas, a przebywam w Rzymie obecnie po raz drugi. Żadnego innego miejsca zebrań nie mam, tylko tamto».

⁹ Por. Justinus, *Apologia* II 1, 2, SCh 507, 512, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, 271.

¹⁰ Por. Aristides, *Apologia* 15, 6, SCh 470, 288, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, 145: „[...] nie pogardzają wdową, ani też nie uciskają sieroty; zamożny hojnie wspiera uboższego, a gdy widzą przybysza, wprowadzają go do swego domu i cieszą się z niego, jak z prawdziwego brata. Samych siebie nazywają właśnie braćmi, jednak nie według ciała, lecz według ducha”.

¹¹ Por. *Pseudo-Clementinae hom.* 3, 69, 1, GCS 42, 81: „Przyjmujcie serdecznie pod swoje dachy obcych przybyszów i nie miejcie zawiści do nikogo”; tamże 11, 4, 3, GCS 42, 155: „ξένω στέγην”; *Recognitiones* V 25, 3.

¹² Por. *Recognitiones* II 29, PG 1, 1265B: „In unaquaque enim domo, cum inter credentem et non credentem coeperit esse diversitas, necessario pugna sit, incredulis quidem contra fidem dimicantibus, fidelibus vero in illis errorem veterem et peccatorum vitia confutantibus”.

¹³ Przykłady tego zob. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 (Nachdruck 1965), 405-409.

¹⁴ Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, 23-36 (Domy Kościoła); też, *Archeologia chrześcijańska*, Warszawa 1999, 52-60 (Domus Ecclesiae).

¹⁵ Por. A. Gerkan, *Zur Hauskirche von Dura Europos*, w: *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Münster 1964, 143-149; C.H. Kraeling, *The excavations at Dura Europos. Final Report*, Bd. 2: *The Christian Building*, New Haven 1967.

¹⁶ Por. J.M. Petersen, *House-churches in Rome*, VigCh 23 (1969) 264-272.

nej Italii – w Akwilei i Parenzo; w Palestynie – dom św. Piotra w Kafarnaum; w Afryce – w Hipponie, itd. Wzorcami dla nich mogły być domowe synagogi budowane przez Żydów od czasów babilońskich po zniszczeniu Świątyni Jerozolimskiej; to od nich wzięły początek późniejsze *tituli ecclesiae*.

Na kształtowanie się autorytetu ojca, który zdaniem Jana Chryzostoma, winien pełnić ważną rolę w rodzinie chrześcijańskiej (nazywanej kościołem domowym), na wzór biskupa lub kapłana w kościele, mogła też w jakiś sposób wpłynąć wielowiekowa pozycja ojca w rodzinie starożytnej, zwłaszcza rzymskiej, w której *pater familias* pełnił też m.in. funkcję kapłana¹⁷. To on w rodzinie rzymskiej z tradycjami, które bez wątpienia oddziaływały na wschodnie części Cesarstwa, odpowiedzialny był za podtrzymywanie w swym domu kultu religijnego, który przejawiał się w formie kultu ogniska domowego i w formie kultu przodków (*maiorum*). Rodzina bowiem, w której małżonkowie, jak wskazywała definicja małżeństwa, współuczestniczą w prawach boskich i ludzkich¹⁸, stanowiła swego rodzaju sanktuarium z własnym ogniskiem domowym, z własnymi tradycjami i zwyczajami, z własnymi rodzinnymi bóstwami (lary i penaty, geniusze, Westa, Junona Lucina, Janus, Liber) i świętami (matronalia, feralia, parilia, liberalia, compitalia), z własnym domowym ołtarzykiem (*ara*), przed którym często, zwłaszcza w uroczystości rodzinnej (urodziny – *dies natalis*, małżeństwo domownika, pierwociny, pogrzeb), domownicy się zbierali i pod przewodnictwem *pater familias* według własnego rytuału zanosili modły (*supplicationes*) i składali drobne, przeważnie bezkrwawe (kwiaty: fiołki lub róże, wonne zioła, ciastka, pierwsze krople wina lub pierwociny zbiorów, a w czasie ceremonii małżeństwa – dziecięce zabawki i stroje oraz pukle dziecięcych włosów) ofiary (*sacra privata*). Ojciec w rodzinie był również odpowiedzialny za kult przodków, który wyrażał się w trosce o maski zmarłych przodków (przechowywane w atrium-salonie, wynoszone podczas uroczystości rodzinnych – ślubów i pogrzebów) oraz utrwalanie w synach i domownikach ich wybitnych czynów i historii, gdyż wierzono, że zmarli przodkowie przechodzą do rzędu bogów, a jako takim należy się cześć boska i pamięć¹⁹. Ten obowiązek podtrzymywania kultu rodzinnego przez *pater familias* uważano za rzecz najcenniejszą, jaką rodzina posiadała, gdyż dzięki niemu utrwały się *sacra*²⁰. O rodzinie z tak bogatym kultem i tradycjami wyrażał się z zachwytem Ciceron wołając:

¹⁷ Por. m.in. M. Roberti, „*Patria potestas*” e „*paterna pietas*”, „Studi Albertoni” 1 (1935) 260-270; B. Łapicki, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie. Okres klasyczny*, Warszawa 1937; B.F. Wierzbowski, *Treść władzy ojcowskiej w rzymskim prawie poklasycznym*, Toruń 1977.

¹⁸ Por. Modestus, *Digestae* 23, 2, 1: „*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, et consortium omnis vitae, divinae et humani iuris communicatio*”.

¹⁹ Por. Cicero, *De legibus* II 22: „*Maiores eos, qui ex hac vita migrassent, in deorum numero esse voluissent*”.

²⁰ Por. Livius, *Ab Urbe condita* I 9; S. Longosz, *Najstarsze modlitwy rzymskie w przekazie Liwiusza*, STar 8 (1981) 53-62.

„Cóż może być świętszego, cóż bezpieczniejszego od wszelkiej religii, niż dom każdego z obywateli? W nim są ołtarze, w nim ogniska, w nim bogowie rodinni – penaty; w nim mieszczą się ofiary, w nim zwyczaje religijne i ofiary: w nim jest tak święte i bezpieczne schronienie dla wszystkich, że stąd nie można nikogo wyrwać”²¹.

Choć tego rodzaju kult rodzinny był tak drogi dla społeczeństwa starożytnego, że stanowił jedną z największych przeszkód do przyjmowania chrześcijaństwa w rodzinach i nie mógł na nie bezpośrednio oddziaływać, to jednak sama pozycja ojca rodziny, głównego odpowiedzialnego za praktyki i atmosferę religijną w nim panującą, mogły w jakiś sposób wpływać na kształtowanie się autorytetu ojca w rodzinie chrześcijańskiej jako kościele domowym. Źródła starożytne nie informują nas jednak, żeby ojciec w rodzinie pogańskiej uczył dzieci i domowników o czci bogów, jakichś modlitw, śpiewów i praktyk religijnych, czy też składania ofiar bóstwom domowym – oni uczyli się tego z uczestnictwa w rodzinnych modłach, ofiarach i uroczystościach.

Największy jednak wpływ na ukonstytuowanie się pojęcia „rodzina kościołem domowym” wywarła rodzina żydowska, zwłaszcza ta żyjąca w diasporze, w otoczeniu często wrogiego sobie środowiska. Ona to stanowiła swego rodzaju zamknięte na wpływy zewnętrzne sanktuarium, zamkniętą domową synagogę, w której ojciec jak kapłan przewodniczył codziennej modlitwie i śpiewowi psalmów swoich domowników, oraz jak nauczyciel i wychowawca uczył ich Tory i prawd religijnych, objaśniał Biblię, przekazywał pierwsze zasady moralne i uporczywie przypominał o najważniejszych wydarzeniach historii Izraela, zwłaszcza o wyjściu z Egiptu²². Do tego rodzaju działalności zobowiązywał izraelskich ojców sam Jahwe²³, taką ich działalność poświadcza wielokrotnie Pismo Święte Starego Testamentu²⁴, a czynili to oni regular-

²¹ Por. Cicero, *Pro domo sua* 41, 109: „Quid est sanctius, quid omni religione munitius, quam domus uniuscuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di Penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas sit”; zob. też M. Borda, *Lares. La vita familiare romana*, Città del Vaticano 1947; D. Wachsmuth, *Aspekte des antiken mediterranen Hauskults*, „Numen” 27 (1980) 34-75; H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, 77-78; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, 23-28 (Bóstwa opiekuńcze domu); G.G. Orr, *Roman domestic religion: the evidence of the household shrines*, ANRW II 16, 2, 1557-1591.

²² Por. Pasquato, *Eredità giudaica e famiglia cristiana*, s. 71-86.

²³ Por. Pwt 6, 6-7: „Słuchaj, Izraelu [...]. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś przekazuję. Wpoisz je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu”; Pwt 11, 18-19: „Weźcie sobie moje słowa do serca i duszy [...]. Nauczcie ich wasze dzieci, powtarzając je im, gdy przebywacie w domu, gdy idziecie drogą, gdy kładziecie się i wstajecie”; Pwt 32, 46: „Weźcie sobie do serca te wszystkie słowa, które ja wam dzisiaj ogłaszam, nakażcie waszym dzieciom pilnie strzec wszystkich słów tego Prawa”; Wj 10, 1-2: „Idź do faraona [...], abyś opowiadał dzieciom twoim i wnukom, co zdziałałem w Egipcie. A znaki moje czyniłem między nimi, aby wiedzieli, że ja jestem Pan”.

²⁴ Por. Ps 44, 2-3: „Boże, słyszeliśmy na własne uszy: ojcowie nasi nam opowiadali o czynach,

nie podczas obchodów świąt Paschy²⁵ i Przaśników²⁶. To ojciec winien sobie najpierw przyswoić pewne treści religijne i ważniejsze wydarzenia z historii Izraela prowadzonego przez Jahwe, a następnie przekazywać je regularnie, szczególnie podczas świąt, swoim domownikom, zwłaszcza dzieciom, by je zapamiętały, a nie zaginęły. Pierwszym chrześcijanom, zwłaszcza wywodzącym się z judaizmu, znany był ten rodzinny sposób przeżywania religii, i gdy znaleźli się we wrogim sobie otoczeniu, zaczęli go naśladować w swoich domach, wypełniając go tylko treścią ewangeliczną, kładąc równocześnie podwaliny pod późniejsze Chryzostomowe określenie „rodzina małym kościołem domowym”.

II. RODZINA KOŚCIOŁEM DOMOWYM W ROZUMIENIU JANA CHRYZOSTOMA

Jan Chryzostom nie jeden tylko raz, ale ponad 10 razy nazwał w swoich pismach rodzinę chrześcijańską, „kościół domowy” wskazując na wiele aspektów, dzięki którym podobna jest ona, jego zdaniem, do kościoła, zarówno jako domu modlitwy, jak i wspólnoty wierzących. Nazywanie jakiejś chrześcijańskiej wspólnoty, pogrążonej w modlitwie i żyjącej według zasad Ewangelii, Kościołem, mające swe uzasadnienie w Dziejach Apostolskich i Listach Pawłowych, bliskie było Złotoustemu i często się nim posługiwał²⁷, zwłaszcza przy ich komentowaniu, gdy wyrażał swój podziw dla ludzi żyjących w ten sposób:

„«Pozdrowcie [...] Nymfasa i Kościół, który gromadzi się w jego domu» (Kol 4, 15). Widzisz, za jak wielkiego męża go [Nymfasa] uważa, ponieważ jego dom był Kościołem (ἡ οἰκία αὐτοῦ ἐκκλησία ἦν)»²⁸;

„«Do Filemona [...] i do Kościoła gromadzącego się w tym domu» (Fil 1-2) [...], że był on godnym podziwu wynikało z tego, iż cały jego dom był wierzący, i to tak wierzący, że mógł być nazwany Kościołem (καὶ ἐκκλησίαν ὀνομάζεσθαι)»²⁹.

których za ich dni dokonałeś, za dni starożytnych”; Pwt 32, 7: „Zapytaj ojca, by ci oznajmił, i twoich starców, niech ci opowiedzą, jak Najwyższy rozgraniczał narody, rozdzielał synów człowieczych i ludom wytyczał granice”.

²⁵ Por. Wj 12, 26-27: „Gdy was zapytają wasze dzieci: co to za święty zwyczaj? – wy im tak odpowiedzcie: To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił”.

²⁶ Por. Wj 13, 8: „W tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu”.

²⁷ Por. L. Brottier, *De l'Église hors de l'Église au ciel anticipé sur quelques paradoxes Chrysostomiens*, RHPH 76 (1996) 277-292, spec. 284-288.

²⁸ *In epistulam ad Colossenses hom.* 12, 1, PG 62, 381D.

²⁹ *In epistulam ad Philemonem. Introductio*, PG 62, 701.

„«Pozdrowcie współpracowników moich [...] Pryskę i Akwilę [...] a także Kościół, który gromadzi się w ich domu» (Rz 16, 3 i 5) [...]. Tak bowiem byli wypróbowani i poważani (εὐδόκιμοι), że nawet swój dom uczynili Kościołem (ὡς καὶ οἰκίαν ἐκκλησίαν ποιῆσαι), gdyż wszystkich uczynili wierzącymi (πιστοὺς) i otwarli go dla wszystkich przybyszów. Nie ma bowiem zwyczaju nazywania kiedykolwiek po prostu domów kościołami (οὐδὲ γὰρ εἴωθεν οἰκίας ἐκκλησίας καλεῖν), jeśli w nich nie ma głębokiej pobożności (πολλὴ εὐλάβεια) i dużej bojaźni Bożej (πολλὸς ὁ Θεοῦ φόβος)³⁰;

„Nie mała to jest ich [Pryscylli i Akwili – 1Kor 16, 19] zasługa, że nawet swój dom uczynili kościołem (καὶ τοῦτο οὐ μικρὰ ἀρετὴ, τὸ καὶ τὴν οἰκίαν ἐκκλησίαν ποιῆσαι)³¹;

„Kim byli [«Pozdrowcie Pryscyllę i Akwilę» – Rz 16, 3] – wyrabiaczami namiotów w swoim zakładzie. Ani bowiem zawód, ani ubóstwo nie jest przeszkodą, by był szczęśliwy ten, kto porzuciwszy przepych całego miasta, w takiej siedzibie przebywa. Dlaczego i z jakiej przyczyny? Nie żeby ona miała kolumny, nie żeby posiadała obrazy i posadzkę ozdobioną mozaikami, nie żeby miała złoty sufit, nie żeby posiadała tłumy niewolników lub obsługę eunuchów, ale przede wszystkim dlatego, że ich dom był czysty i skromny, że mąż i żona zdobywając utrzymanie z uczciwej pracy uczynili swój dom kościołem (ἐκκλησίαν τὴν οἰκίαν ἐποίησαν): nie kradnąc i nie pałając chciwością, lecz wykorzystując uczynki ciała do zdobywania niezbędnego i skromnego utrzymania. Dlatego też przede wszystkim Paweł uznał ten dom za odpowiedni na swe zamieszkanie³².

Powyższe wypowiedzi przybliżają nam odpowiedź, kiedy, zdaniem Jana Chryzostoma, można dom – rodzinę nazwać Kościołem? – wtedy, kiedy wszyscy domownicy są wierzącymi, kiedy gospodarze nauczają prawd wiary i czynią wszystkich wierzącymi, kiedy dom jest pełen głębokiej pobożności i bojaźni Bożej oraz jest otwarty dla wszystkich przybyszów, kiedy jest czysty i skromny, a jego uczestnicy nie kradnąc i nie pałając chciwością uczciwie zarabiają na swe utrzymanie.

Owszem, według naszego Autora, każde miejsce, na którym odbywa się modlitwa, śpiewanie psalmów, sprawowanie Eucharystii lub przebywają w nim ludzie święci, może być w przenośni nazwane kościołem: może nim być nawet więzienie, siedziba katów lub rynek miejski:

„Widzisz, więzienie zamieniło się w kościół (ἐκκλησίαν τὸ δεσμωτήριον γινόμενον), widzisz koszary katów nagle stały się domem modlitwy, gdzie miała być odprawiana święta mystagogia. Jakże wielką rzeczą jest być czuj-

³⁰ *In epistulam ad Romanos hom. 30, 3, PG 60, 664.*

³¹ *In epistulam I ad Corinthios hom. 44, 2, PG 61, 376.*

³² *Homilia de studio praesentium 4, PG 63, 490.*

nym i nie zanieczyścić nigdy duchowych zysków, ale wykorzystywać każdy czas na ich zdobywanie³³;

„Kajdany Pawła weszły do więzienia, i cokolwiek tam było, uczyniły kościołem (καὶ ἐκκλησίαν εἰργάσατο πάντα τὰ ἐκεῖ), uczyniły wszystkich Ciałem Chrystusa, ustawiły stół duchowy (τράπεζαν ἔθηκε τὴν πνευματικὴν) i przygotowały owoce, z których cieszyli się aniołowie³⁴;

„Wielu było takich, którzy narażając życie odwiedzało ich w więzieniu, ono stało się miejscem śpiewania psalmów, świętych czuwań oraz wielu pełnych pociechy duchowych pouczeń, tak że po zamknięciu kościoła, wiezienie od tam stało się kościołem (τῆς ἐκκλησίας ἀποκλεισθείσης τὸ δεσμωτήριον ἐκκλησία λοιπὸν ἐγένετο)³⁵.

Do zamienienia jakiegoś miejsca w kościół przyczyniają się niekiedy, według naszego Kaznodziei, zaistniałe dramatyczne okoliczności; takimi był m.in. gniew cesarza w 387 r. za zniszczenie jego pomników w mieście, po którym ono samo i jego rynek zamieniły się w jeden kościół, gdy jego mieszkańcy podjęli ekspiacyjną pokutę i błagalną modlitwę, by nie spotkała ich kara:

„Miasto się nam każdego dnia oczyszczało: ulice, dzielnice i rynki stały się wolne od bezwstydných i rozwiązłych piosenek, i gdziekolwiek byś spojrział, widziałbyś błagalne modlitwy, błogosławieństwa i łzy, zamiast rozwiązłego śmiechu i brzydkich słów, słowa pełne filozofii – całe miasto stało się nam kościołem (καὶ ἐκκλησία γέγονεν ἡμῖν ἡ πόλις ἀπάσα), a wszyscy spędzali swój czas na publicznych suplikacjach i oddawali swój zapal na wzywanie Boga jednym wspólnym głosem³⁶.

Taką okolicznością było też trzęsienie ziemi, które wywołało ogromne przerażenie mieszkańców Antiochii, którzy podjęli przebłagalne modły, nocne czuwania i wspólną pokutę, zamieniając całe miasto w kościół:

„Przechodziliście przez rynek, uświęciliście powietrze, które stało się święte przez śpiewanie psalmów, uświęciliście ziemię, rynek, a miasto uczyniliście nam kościołem (τὴν πόλιν ἡμῖν ἐκκλησίαν ἐποίησατε)³⁷.

Taką również okolicznością było pierwsze wygnanie Jana z jego biskupiej stolicy Konstantynopola w 403 roku, które wywołało radykalną przemianę u jej mieszkańców, pobudzając ich do pokuty i modlitwy celem wyproszenia

³³ *In illud*: „*Diligentibus Deum*” 4, PG 51, 170-171.

³⁴ *In epistulam ad Ephesios hom.* 8, 5, PG 62, 62.

³⁵ *In Juventinum et Maximinum martyres* 2, PG 50, 575A.

³⁶ *De statu* 15, 1, PG 49, 154D-155A.

³⁷ *Homilia post terrae motum*, PG 50, 714A.

jego powrotu, dzięki czemu miasto zamieniło się w kościół, a on tryumfalnie powrócił:

„Przedtem jedynie kościół się wypełniał, a wtedy i teraz nawet rynek stał się kościołem”³⁸.

„Co za nowe i niezwykle rzeczy! Pasterz nieobecny – trzoda skacze z radości; wódz daleko, a żołnierze się zbroją; już nie tylko Kościół miał wojsko, ale i miasto stało się kościołem (ἀλλὰ καὶ ἡ πόλις ἐκκλησία ἐγένετο). Ulice, rynki powietrze, wszystko było uświęcane; heretycy się nawracali, Żydzi się poprawiali”³⁹.

Elementem jednak, który najbardziej, zdaniem naszego Autora, upodabniał dane miejsce do kościoła, to odprawiana na nim modlitwa, zwłaszcza modlitwa nocna, analogiczna do wigilii nocnych odbywanych w kościele:

„Za dnia nauczanie, w nocy czuwanie; dzień konkuruje z nocą; tam i tu zebrania (συνάξεις); noc czyni z rynku kościół (ἡ νύξ τὴν ἀγορὰν ἐκκλησίαν ἐργάζεται); żar waszego ducha gorętszy jest od ognia; nie potrzebujecie zachęty, bo już przez to poświadczacie swoją gorliwość”⁴⁰.

Wszystkie wyżej wskazane przejawy pobożności we wspólnocie chrześcijan – gorąca wiara i gorliwość, życie w bojaźni Bożej, gościnność, przestrzeganie zasad Dekalogu, praktykowanie dobrych uczynków i pielęgnowanie cnót, a przede wszystkim modlitwa, czuwania nocne, śpiewanie psalmów i sprawowanie Eucharystii – składają się, zdaniem Jana Chryzostoma, na to, że dana wspólnota lub miejsce podobne są do kościoła, a nawet można je nazwać kościołem.

Na tym tle warto teraz wyszczególnić te aspekty, które zdaniem naszego Złotoustego, upodabniały rodzinę chrześcijańską do kościoła, tym bardziej, że wielu późniejszych autorów, zwłaszcza nowożytnych, posługujących się tym wczesnochrześcijańskim określeniem, wskazywać będzie również na inne aspekty, które w dzisiejszych okolicznościach upodabniają te dwie instytucje do siebie.

³⁸ *Sermo post reditum a priore exilio* 1, 1, ed. B. de Monfaucon, III, Paris 1721, 424; zob. *In illud*: „*Ne timueris*” 1, 2, PG 55, 501-502: „Nie na cały dzień, ale na chwilę wstąpi do kościoła [...], abyś rynek zamienił w kościół (ἵνα ποιήσας ἀγορὰν ἐκκλησίαν)”.

³⁹ Tamże, *Sermo* 2, 2, PG 52, 44A, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 273; zob. tamże, PG 52, 445A, Sinko, s. 275: „Przez jednego człowieka morze stało się miastem. Były tam kobiety, mężczyźni i dzieci nieletnie. Kobiety niosły dzieci i śmiało powierzały się morzu, lekcewały fale. Niewolnik nie bał się pana, niewiasta nie pamiętała o swej słabości cielesnej, rynek zamienił się w kościół (γένονεν ἡ ἀγορὰ ἐκκλησία)”.

⁴⁰ *Homilia de Chananea* 1, PG 52, 449A.

1. Ojciec, jak biskup w kościele, jest odpowiedzialnym nauczycielem prawd wiary w rodzinie. Jest to najczęściej wskazywane przez Jana Chryzostoma podobieństwo między rodziną chrześcijańską a kościołem. Oprócz wielowiekowej klasyczo-judaistycznej tradycji, według której ojciec jako głowa rodziny był również w swoim domu nauczycielem i stróżem tradycji rodzinnych i religijnych, na Jana Chryzostoma wpłynęła w tym wypadku wypowiedź św. Pawła (1Tm 5, 4-5), że nie może należycie kierować Kościołem ten, kto nie potrafi dobrze zarządzać swoim domem:

„Pouczaj swą żonę, a w ten sposób będziesz zarządzać domem. Słuchaj, co mówi Paweł: «A jeśli [kobiety] chcą się czegoś nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów» (1Kor 14, 35). Jeśli w ten sposób będziemy rozporządzać swoim domem, staniemy się również godni przewodzenia Kościołowi. Rodzina bowiem jest małym Kościołem (ἡ οἰκία γάρ ἐκκλησία ἐστὶ μικρά). Jeśli mężowie i żony będą się w ten sposób wzajemnie uświęcać, wszystkich przewyższą świętością⁴¹.”

Podobnie jak biskup w Kościele poucza swoich wiernych i zarządza nimi, tak i mąż lub ojciec jako głowa rodziny ma obowiązek w domu katechizować i pouczać swoich domowników, odpowiadać na ich pytania i umiejętnie nimi kierować nie tylko w sprawach doczesnych, ale i w drodze do świętości, odpowiednio do zdania św. Pawła: „Dobrze rządzący własnym domem, trzymający dzieci w uległości z całą godnością. Jeśli ktoś nie potrafi zarządzać własnym domem, jakże będzie się troszczył o Kościół Boży” (1Tm 3, 5):

„To twierdzą i pogańscy pisarze, że kto dobrze rządzi we własnym domu, wnet może rządzić także państwem. Albowiem Kościół jest jakoby wielki dom. I jak w domu są synowie, żona, służdy, a mąż ma władzę nad wszystkimi, tak i w Kościele nie ma nic innego, jak to samo: synowie, niewiasty, służdy. A jeśli przełożony Kościoła ma współników rządu, to także w domu mąż ma za współniczkę żonę [...]. Ma i w domu mąż niewolników i córki. Zresztą nawet łatwiej jest rządzić domem. A kto nim dobrze nie zarządzał, jak będzie mógł rządzić Kościołem?”⁴².

Chryzostom rozwija tu myśl św. Pawła, że nie może dobrze zarządzać wspólnotą kościelną ten, kto nie potrafi umiejętnie rządzić własną rodziną. Eksponuje tu rolę ojca, który podobnie jak w tradycji żydowskiej, jest przede wszystkim odpowiedzialny za religijno-moralne wychowanie dzieci i domowników⁴³.

⁴¹ *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143, tłum. M. Jurek, BOK 19, 60; zob. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym*, s. 36nn.

⁴² *In epistulam I ad Timotheum hom.* 10, 2, PG 62, 549, tłum. T. Sinko: *Św. Jan Złotousty, Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, Kraków 1949, 105.

⁴³ Por. D. O’Roark, *Parenthood in late antiquity: the evidence of Chrysostom*, GRBS 40 (1999) 53-81; A. Uciecha, *Rola ojca w procesie wychowania domowego na podstawie traktatu św. Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci”*, w: *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., ss. 205-

Ułatwia mu to niewątpliwie władza głowy rodziny nad żoną, dziećmi i służbą: „Jeśli mąż będzie godny szacunku, a głowa piękna, wtedy i reszta ciała nie będzie doznawać żadnego uszczerbku”⁴⁴. To ojcu rodziny przypisuje najwyższą władzę nauczycielską nad domownikami:

„Z nakazu samego Boga jesteś nauczycielem całej rodziny” (Διδάσκαλος εἶ τῆς οἰκίας ἀπάσης)⁴⁵.

Jako taki zaś, podobnie jak biskup, powinien świecić przykładem wzorowego życia i mądrości, być łagodny i wyrozumiały oraz gorliwy w studiowaniu Pisma Świętego⁴⁶.

W związku z powyższym Jan zachęca wielokrotnie ojców, by po powrocie z kościoła do domu powtarzali swoim domownikom – żonie, dzieciom i służbie, treść wysłuchanego tam kazania, by obok materialnego stołu z pokarmami zastawiali im również stół słowa Bożego: wtedy dom stanie się prawdziwie kościołem, w którym działa Duch Święty rozsiewając pokój i zgodę; powtórzenie domownikom wysłuchanego w kościele słowa Bożego jest przedłużeniem w rodzinie kościoła i jego atmosfery:

„Wróciwszy do domu zastawiamy podwójny stół (διπλὴν παραθῶμεν τὴν τράπεζαν): jeden z pokarmami, a drugi ze świętymi czytaniem; mąż niech powtórzy to, co tam zostało powiedziane, niech się tego nauczy żona, niech posłuchają dzieci, niech tego czytania nie będą pozbawieni i inni domownicy. Uczyni swój dom Kościołem (ἐκκλησίαν ποιήσον σου τὴν οἰκίαν). Odpowiadasz za zbawienie dzieci i domowników, i jak my odpowiadamy za was, tak też każdy z was odpowie za domowników – za żonę i za dzieci”⁴⁷.

218; O. Pasquato, *Pastorale familiare. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, „Salesianum” 51 (1989) 15-16.

⁴⁴ *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143, BOK 19, 60.

⁴⁵ *In illud „Vidua eligatur”* 9, PG 51, 321.

⁴⁶ *Por. In epistulam I ad Timotheum hom.* 13, 1, PG 62, 565; 17, 1, PG 62, 591.

⁴⁷ *In Genesim sermo* 6, 2, PG 54, 607C lub SCh 433, 294, tłum. S. Kaczmarek, ŻMT 45, 95; *por. In Genesim hom.* 2, 4, PG 53, 31B: „Niech mąż opowie coś z tych rzeczy, które tu zostały powiedziane; niech posłucha żona, niech uczą się dzieci i domownicy, a dom niech staje się Kościołem (καὶ ἐκκλησία λοιπὸν γενέσθω ἡ οἰκία), aby wypędzić diabła [...] niech tam zamieszka łaska Ducha Świętego, a pełny pokój i zgoda niech ogarną mieszkańców”; *In Genesim sermo* 8, 2, PG 54, 619-620 lub SCh 433, 360-362, ŻMT 45, 112-113: „Pouczcie też tych, którzy tego nie słyszeli. Zarówno w kościele, jak i na rynku i w domu niech się każdy w tym ćwiczy. Nie ma nic słodszego od pochodzącego od Boga wykładu [...]. Wieczorem podaj ten plaster miodu na stół, aby napęlił wszystko duchową przyjemnością Czy nie widzicie, jak bogaci ludzie po posiłkach wprowadzają śpiewających przy wtórze kitary oraz fletnistów? Oni czynią swe domy teatrem, ty natomiast uczyni swój dom niebem. Uczynisz to nie przez zmienianie murów czy naruszanie fundamentów, lecz przez zaproszenie do twego stołu Pana niebios. Bóg nie powstydy się takiego posiłku. Tam, gdzie jest nauczanie duchowe i umiar, i powaga, i łagodność; tam gdzie są mąż i żona oraz dzieci, gdzie zgoda i przyjaźń, i gdzie cnota stanowi więź pomiędzy ludźmi – tam pośrodku jest Chrystus. Nie szuka On złotego dachu ani kolumn jaśniejących niczym błyskawice, ani piękna marmurów. Szuka

„Zachęcałem was wczoraj, abyście pamiętali o tym, co zostało powiedziane, i wieczór zastawili podwójny stół – jeden z pokarmami i drugi dołączony do niego z naukami. Czy uczyniliście to i zastawiliście podwójny stół? [...]. Gdym to wczoraj mówił, aby każdy z was uczynił swój dom Kościołem (ὅτι ἕκαστος ὑμῶν ποιήσατο τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἐκκλησίαν), przyjęliście to z wielkim aplauzem”⁴⁸

Ojciec jako głowa rodziny winien więc przenosić z kościoła do swoich domowników jego atmosferę, zasłyszane tam upomnienia i pouczenia religijne, powtarzać je, objaśniać i utrwaląc w ich umysłach⁴⁹, stawac się niejako ich domowym duszpasterzem, odpowiedzialnym za ich zbawienie, podobnie jak biskup za zbawienie powierzonej sobie wspólnoty. Jan Chryzostom posługuje się tu, jak widać, stosowaną często w literaturze starożytnej plastyczną metaforą stołu lub biesiady duchowej czy literackiej, bliską platońskiemu obrazo-

natomiast wdzięku duszy i pięknego kształtu sumienia, stołu zastawionego sprawiedliwością, mającego też owoce jałmużny. Gdy zobaczy taki stół, szybko przyłącza się do zgromadzonych i przebywa z nimi [...] Kiedy zatem usłyszawszy, jak ubogi głośno krzyczy na zewnątrz, zaraz dałeś coś ze stołu potrzebującemu, wówczas za pośrednictwem sługi zaprosiłeś do stołu Pana. Napelniłeś stół błogosławieństwami”; *In Joannem hom.* 3, 1, PG 59, 37: „Trzeba wam o tym mówić i przypominać, abyście w tym duchu postępowali, i nie tylko tu w kościele słuchali, ale i w domu niech o tych rzeczach mąż mówi do żony, ojciec do dziecka: niech każdy mówi swoje i od drugich również wymaga, aby wszyscy na ten temat wzajemnie się wypowiadali. Niech nikt nie mówi, że rodzice nie powinni tymi rzeczami zajmować dzieci: nie tylko powinni, ale ma to być ich jedyna troska”; *In epistolam ad Ephesios hom.* 20, 9, PG 62, 147, BOK 19, 67: „Módlcie się wspólnie, razem chodźcie do kościoła, a w domu rozmawiajcie o tym, co tam było czytane i mówione”; *Ad Antiochenos hom.* 6, 7, PG 49, 90: „Wróciwszy do domu, opowiedz to wszystkim domownikom; i jak często wielu wracając z łąki przynosi do stołu róże, fiołki lub jakieś inne kwiaty [...] tak i ty wracając stąd, zanieś to upomnienie dzieciom, żonie i całej służbie. To bowiem upomnienie jest ważniejsze od łąki i stołu”.

⁴⁸ *In Genesim sermo* 7, 1, PG 54, 608A lub Sch 433, 300, ŻMT 45, 96: „Gorąco zachęcałem wczoraj, żeby wasza miłość zapamiętała to, co zostało powiedziane, i żeby wieczorem zastawiła dwa stoły, dodając do stołu pełnego pokarmów ucztę ze słów. I co? Czy to uczyniliście i zastawiliście dwa stoły? Wiem, że to uczyniliście i że spożywaliście nie tylko z pierwszego, ale i z drugiego. Zatoszczywszy się bowiem o pośledniejszy, nie zamierzaliście zaniedbać lepszego. Bo też jest on od tego pierwszego lepszy. Pierwszy stół napelniły ręce kucharzy, drugi zaopatrzyła mowa proroków. Pierwszy ofiarowuje płody ziemi, a drugi – owoc pochodzący z Ducha. Udziałem pokarmów z pierwszego stołu staje się wkrótce zniszczenie, a z drugiego – niezniszczalność. Jeden umacnia nasze doczesne życie, drugi zaś wiedzie nas do przyszłego. Wiem, że zastawiliście jeden i drugi. Nie dowiadywałem się o to u waszego towarzysza ani sługi, lecz u pewniejszego od nich posłańca. U kogo mianowicie? Było to oklaskiwanie wypowiedzianych przeze mnie słów, pochwała nauczania. Bo kiedy wczoraj powiedziałem: «Niech każdy z was uczyni dom kościołem», wznieśliście głośne okrzyki, okazując zadowolenie z tego, co powiedziano”; zob. też *De mutatione nominum* 1, 2, PG 51, 116-117..

⁴⁹ Por. B. Fischer, *L'entretien familial prolongement de la prédication*, w: *Parole de Dieu et sacerdoce*, ed. L. Bouyer, Tournai – Roma – New York 1962, 237-255; W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

wi „biesiady mów” (λόγων ἐστίασις)⁵⁰, która stała się nawet swego rodzaju toposem⁵¹.

Słowo Boże wysłuchane w kościele winno być starannie zapamiętane, by donieść je w całości do rodziny, gdzie żona i dzieci z należytą uwagą wysłuchają je od ojca oraz będą je rozważać i omawiać. On zaś po wysłuchaniu kazania i wyjściu z kościoła winien spieszyć zaraz do domu, nie zatrzymywać się po drodze z przyjaciółmi i niczym nie rozpraszać, by niczego nie uronić:

„Wyszedszy z kościoła nie wracajmy zaraz do krzykliwych spotkań, bezdusznych rozmów i bezużytecznych zajęć, ale zatrzymując w pamięci to, co tam zostało powiedziane, spieszymy do domu i siedząc z żoną i dziećmi, niech każdy starannie rozważa, co usłyszał [...], abyście nie zmarnowali tego, co usłyszeliście na kazaniu. Przykazania Boże są lampą: «bo lampą jest przykazanie, a światłem Prawo, droga do życia – upomnienie i nagana» (Prz 6, 23). Kto zaś zapala pochodnię, nie przesiaduje na rynku, ale spieszy do domu, aby podmuch wiatrów nie zgasił płomienia, a zbyt długa zwłoka nie wyczerpała ognia. Tak i my czynimy. Duch Święty rozpalił nas w kościele swoją nauką. Po wysłuchaniu kazania i wyjściu z kościoła spieszymy więc do domu, by w rodzinie, jakby na świeczniku, rozpalić to światło”⁵².

Ważną częścią liturgii kościelnej jest czytanie i objaśnianie Pisma Świętego. Jan Chryzostom wielokrotnie zachęcał, by jak w kościele, czytano również i medytowano Pismo Święte w domu, by w każdym czasie, także przed i po posiłku, brano do rąk boskie księgi (τὰ θεῖα Βιβλία), by na podobieństwo stołu materialnego z pokarmami, zastawiano w nim również, jak wspominaliśmy wyżej – stół duchowy z lekturą i rozważaniem Biblii, z którego domownicy czerpać będą pokarm duchowy (τὴν πνευματικὴν τροφήν), karmić się darami Ducha Świętego, umacniać nimi swe umysły i oddalać od siebie zasadzki diabła. Główną rolę w tej dydaktyczno-liturgicznej działalności winien pełnić ojciec rodziny:

„Niech każdy weźmie do rąk boską księgę i zwoławszy najbliższych niech zasila przez boskie wypowiedzi umysł swój i obecnych; abyśmy w ten sposób mogli uniknąć diabelskich zasadzek, zbierać wielkie owoce postu, korzystać z Bożej łaskowości, łaski i miłosierdzia jedynego Jego Syna [...]”⁵³. „Będziemy słusznie postępować, jeśli przebywając w domu przed i po posiłku brać będziemy do rąk boskie księgi, a przez to czerpać i dostarczać duszy duchowego posiłku. Jak bowiem ciało potrzebuje materialnego pokarmu, tak i dusza codziennego upominania i podawania duchowych pokarmów”⁵⁴.

⁵⁰ Por. Plato, *Timaeus* 27b.

⁵¹ Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* I 16: λογοδείπνον = uczta literacka.

⁵² *Sermo de sanctis martyribus* 4, PG 50, 651-652.

⁵³ *In Genesim hom.* 6, 6, PG 53, 61.

⁵⁴ Tamże, 10, 8, PG 53, 90.

Lektura i rozważanie Biblii winny zajmować, zdaniem Złotoustego, w życiu rodzinnym centralne miejsce, i nie można się zadowalać jedynie cotygodniowym dwugodzinnym jej wysłuchiwaniem⁵⁵. Przez tego rodzaju domową lekturę opowiadań o różnych postaciach biblijnych, niejako z nimi obcujemy, zapraszamy je do swojej rodziny oraz gościmy w domu proroków i apostołów, a nawet samego Pana, którzy przez to sami do nas przemawiają, a swój dom czynimy niebem (τὴν οἰκίαν τὴν σὴν οὐρανόν):

„Cóż mogę począć ja, powiesz, skoro nie ma u mnie Pawła? Jeśli tylko zechcesz, możesz go mieć w sposób jeszcze bardziej skuteczny, niż oni. Przecież ich takimi uczynił nie widok Pawła, lecz słowa Pawła. Tak więc, jeżeli zapragniesz, możesz nieustannie przebywać zarówno z Pawłem, jak i z Piotrem, i z Janem, i z całym chórem proroków i apostołów. Weź księgi tychże błogosławionych mężów i ustawicznie obcuj z ich pismami, a one potrafią uczynić cię takim, jaka była żona wyrabiacza namiotów. Dlaczego mówię o Pawle? Jeżeli zechcesz, możesz gościć u siebie jego Pana, gdyż przez usta Pawła On sam będzie przemawiał do ciebie. I jeszcze inaczej możesz Go ugościć, przyjmując Jego świętych, otaczając troską tych, którzy w Niego wierzą [...]”⁵⁶.

„Oni będą z tobą obcować z zaufaniem i z większą swobodą, a dom twój zmieni się z teatru w kościół (ἢ οἰκία σου ἀντὶ θεάτρον ἐκκλησία σοι γενήσεται) diabeł ucieknie, a wejdzie Chrystus z chórem aniołów. Gdzie bowiem jest Chrystus, tam i aniołowie, gdzie zaś Chrystus i aniołowie, tam jest niebo i światło jaśniejsze od promieni słońca”⁵⁷.

Biskup Konstantynopola zaleca domową lekturę Biblii nie tylko dorosłym, ale i dzieciom. W swoim pedagogicznym traktacie *O wychowaniu dzieci* nauczanie Pisma Świętego uważa za podstawę wychowania religijnego. Proponuje nawet konkretne katechezy biblijne: zamiast mitologicznych bajek wybieranie ciekawych, odpowiednich dla dzieci opowiadań biblijnych (np. o Kainie i Ablu, o Jakubie i Ezawie), przekazanie ich prostym zrozumiiałym ję-

⁵⁵ Por. *In inscriptionem Actorum Apostolorum hom.* 3, 2, PG 51, 90: „Zwróćmy zatem uwagę na czytanie, nie tylko te dwie godziny, ale ciągle; każdy wróciwszy do domu niech bierze do rąk Pismo Święte i śledzi znaczenie tego, co w nim powiedziano oraz pragnie czerpać z niego ciągły i dostateczny pożytek”; *In Genesim hom.* 29, 2, PG 53, 262: „Proszę was, abyście tu często przychodzili i słuchali uważnie czytań Pisma Świętego; ale nie tylko tu, gdy przychodzicie, także w domu bierzcie do rąk boskie księgi i z wielką starannością czerpcie pożytek w nich zawarty. Z nich bowiem wiele korzyści się rodzi: najpierw poprzez czytanie poprawia się język, a następnie dusza jest ożywiana, usubtelniana i oświetlana promieniami Słońca sprawiedliwości, a przez ten czas uwalniana od nieczystych zasadzek myślowych i napelniana wielkim pokojem”; por. *In Joannem hom.* 58, 4, PG 59, 319-320.

⁵⁶ *In epistulam ad Romanos hom.* 30, 4, PG 60, 665-666, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List do Rzymian* 1, 2, Kraków 1998, 445; por. *In Genesim sermo* 8, 2, PG 54, 619-620, zob. wyżej nota 47.

⁵⁷ *In Matthaëum hom.* 48, 7, PG 58, 495, tłum. A. Baron – J. Krystyniacki: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, II, ŻMT 23, Kraków 2001, 88.

zykiem, utrwalanie ich w pamięci, a później weryfikowanie podczas publicznych nabożeństw w kościele⁵⁸.

Jan Chryzostom, jako jeden z nielicznych Ojców Kościoła, zachęcał swoich wiernych, by na wzór tworzonych przy kościołach podręcznych zbiorów biblijno-liturgicznych ksiązek, nabywali książki religijne i tworzyli z nich biblioteki domowe, w których naczelnym miejscu winno zajmować Pismo Święte. To w nim winni szukać lekarstwa na różne zmartwienia i kłopoty domowe, posuwając się nawet do stwierdzenia, że przyczyną wszelkiego zła jest nieznanomość Biblii⁵⁹. Domowa lektura tych ksiązek nie tylko poszerza ich ogólną kulturę religijną, ale i ułatwia zrozumienie liturgicznych czytań w kościele, do czego zachęca wiernych przed wyjściem na liturgię⁶⁰, jakkolwiek uważa, że najlepszym przygotowaniem do ich zrozumienia jest wzorowe życie chrześcijańskie⁶¹. Ubolewa przy tym, nad duchowym lenistwem swoich wiernych, na brak znajomości u nich podstawowych wydarzeń biblijnych i prawd religijnych, że dobrze znają nazwiska tancerzy, aktorów lub zwycięskich koni wyścigowych, a także wiele świeckich, a nawet obscenicznych piosenek, a nie znają imion proroków, apostołów, ewangelistów, tytułów i liczby ksiąg biblijnych czy wydarzeń w nich opisanych, nie znają również na pamięć żadnego

⁵⁸ Por. *De inani gloria et liberis educandis* 39-46, SCh 188, 130-144, tłum. W. Kania, BOK 19, 86-90: „Niech dziecko nie słyszy takich bajek. A gdy się zmęczy nauką – opowiedz mu coś z historii świętej [...] wychowujesz przecież filozofa i obywatela nieba. Opowiedz mu zaś w ten sposób [...]. Przedstaw mu to w jeden wieczór przy stole. Innym razem może mu to uczynić matka. Jeśli już więcej razy słyszało, zapytaj je: «Opowiedz mi tę historię». Niech sobie poczytuje za zaszczyt, że może opowiedzieć [...]. Ale nie przestań na tym, lecz zaprowadź dziecko do kościoła, zwłaszcza po przeczytaniu tego opowiadania. Zobaczysz, jak będzie się cieszyć i radować, iż już zna to opowiadanie”; zob. W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, Vox P 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

⁵⁹ Por. *In epistulam ad Colossenses hom.* 9, 1, PG 62, 361-362: „Nabywajcie książki jako lekarstwa dla duszy. Jeśli nie chcecie żadnej innej, to zdobądźcie sobie Nowy Testament: Dzieje Apostolskie i Ewangelie jako stałych nauczycieli. Jeśli dosięgnie cię cierpienie, szukaj w tej aptece lekarstwa na chorobę; jeśli spotka cię nieszczęście, śmierć lub strata twoich domowników, znieś to wszystko i zachowaj w duchu. Nieznajomość Pisma Świętego jest przyczyną wszelkiego zła”.

⁶⁰ Por. *In Matthaenum hom.* 1, 6, PG 57, 21, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, 24: „Aby zaś te pouczenia były bardziej przystępne, prosimy was i błagamy (jak to czyniliśmy przy innych księgach) o wcześniejsze przeczytanie fragmentu Pisma, który mamy objaśniać. W ten sposób czytanie będzie poprzedzało rozumienie, podobnie jak to miało miejsce w przypadku eunucha Etiopa (Dz 8, 27-40), a i nam to rzecz bardzo ułatwi”; *In Joannem hom.* 11, 1, PG 59, 77: „Mam do was prośbę [...], czego zaś od was żądam? Abyście w jedną z sobót ową perykopę Ewangelii, która podczas kazania będzie czytana, każdy z was wzięwszy do rąk w domu wszyscy często wcześniej czytali oraz jej słowa badali i analizowali, co jest jasne lub niejasne notowali, co w słowach wydaje się być sprzeczne lub niejasne, i tak przygotowani na kazanie przychodzili”; tamże, *hom.* 58, 4, PG 59, 319-320: „Wielu jest jednak i tak niedbałych, że mimo wysłuchania tytułu czytań w kościele, nie znają nawet nazwy księgi, i mają czelność bez jakiegokolwiek przygotowania uczestniczyć w Bożych czytaniach”.

⁶¹ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 24, 1, PG 62, 168: „Przygotowaniem zaś do zrozumienia Ewangelii nie jest nic innego, jak bardzo dobre życie”.

psalmu lub fragmentu Pisma Świętego, tłumacząc się brakiem czasu lub że jest to zajęcie dla mnichów⁶². Zdarza się także, iż w swoich domach posiadają różnego rodzaju gry lub zabawy, ale nie mają żadnej książki religijnej, a jeśli je nawet posiadają, to ich w ogóle nie czytają, lecz chępią się tylko wobec innych ich pięknem lub wartością pergaminów, co prowadzi do ich pełnej ignorancji religijnej:

„Wstydzmy się, że kobieta samarytańska, która miała aż pięciu mężów, dokładała tylu starań, by zdobywać wiedzę, i nie odwoziła jej od tego ani godzina dnia ani żaden inny obowiązek lub zajęcie (J 4, 7-42). My zaś często nie tylko nie pytamy o prawdy wiary, lecz we wszystkim w ogóle jesteśmy gnuśni i opieszali. Któż z was, pytam, sięga w domu po książkę chrześcijańską, bada jej treść, czy też rozważa Pismo święte? – Chyba nikt. U wielu znajdujemy szachy lub kości do gry, ale nigdy książek, albo tylko u nielicznych, którzy często nie lepiej je traktują niż ci, którzy w ogóle ich nie mają, bo trzymają je związane lub zamknięte w szafach, i całą swą uwagę skupiają na delikatności ich pergaminów lub na pięknie ich liter, zaniedbując całkowicie ich czytanie. Nie czerpią z nich żadnego pożytku, ale tylko swe bogactwo i przepych – wyraz próżnej chwały. Nie słyszę, by ktoś chciał posiadać książki, aby poznawać ich treść, ale raczej by się chępić, iż ma książki złotymi literami pisane. I jakże, pytam was, płynie z nich korzyść? Nie po to bowiem dano nam Pismo Święte, abyśmy je mieli zapisane tylko w księgach, ale byśmy je wdrazali w nasze serca. Z pewnością takie posiadanie książek jest ambicją żydowską, by przykazania mieć tylko na piśmie. Prawo bowiem na początku nie tak zostało nam dane, ale wypisane na cielesnych tablicach naszego serca. Mówię to nie dlatego, żeby wam zabraniać kupowania książek, owszem, pochwalam to i życzę, by się tak działo, ale chciałbym, żeby i litery i sens Pisma Świętego

⁶² Por. *In Matthaeum hom.* 2, 5, PG 57, 30, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 18, 36-37: „Któż z was tutaj stojących potrafiłby, gdyby od niego żądano, powiedzieć z pamięci choć jeden psalm albo jakąś inną część Pisma Świętego? Nie ma nikogo takiego. Jednakże nie tylko to jest smutne, [lecz także to], że będąc aż tak niedbałymi w sprawach duchowych, do szatańskich jesteście bardziej napaleni niż ogień. Przecież, gdyby ktoś pytał was o szatańskie przyspiewki, o nieprzyzwoite i lubieżne piosenki, znalazłby wielu obeznanych w nich dokładnie i wygłaszających je z wielką przyjemnością. A jaka jest obrona przeciw tym zarzutom? «Nie jestem mnichem, powiadasz, ale mam żonę i dzieci oraz staram się o dom». To właśnie niszczy wszystko, że mniemacie, iż jedynie mnichom przystoi czytanie Pisma Świętego, podczas gdy w rzeczywistości wy potrzebujecie tego o wiele bardziej aniżeli oni. Lekarstwa potrzebują przede wszystkim ci, którzy żyją w świecie i każdego dnia otrzymują rany. Dlatego rzeczą daleko gorszą od nieczytania [Pisma] w ogóle, jest uważanie tego zajęcia za zbyt cenne, gdyż takie słowa są szatańskim wymysłem”; *In epistulam ad Romanos hom.* 1, 1, PG 60, 391, tłum. T. Sinko: *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, I 1, Kraków 1995, 35: „Boleję nad tym i dręcę się, że nie wszyscy go [Pawła] znają, jak go znać należy, a niektórzy do tego stopnia go nie znają, iż nawet nie wiedzą dokładnie, ile jest jego listów. Nie pochodzi to z braku wykształcenia, lecz z braku chęci do ciągłego obcowania z tym błogosławionym mężem”; *In inscriptionem Actorum Apostolorum hom.* 1, 3, PG 51, 71: „Dla wielu z pewnością ta księga jest nieznaną”; *In illud: „Vidi Dominum”* 1, 5, PG 56, 104.

były wyryte w naszej duszy tak, żeby ona po ich przyjęciu się oczyszczała. Jeśli bowiem do domu, gdzie jest Ewangelia, diabeł nie ma odwagi przystąpić, to tym mniej demon lub grzech do duszy nasyconej treściami ewangelicznymi. Uświęcaj więc swoją duszę, uświęcaj swoje ciało oraz miej zawsze te treści w sercu i na języku. Jeśli bowiem nieprzyzwoite słowa plamią duszę i przywołują demony, to jest oczywiste, że lektura duchowa (ἡ πνευματικὴ ἀνάγνωσις) uświęca i sprowadza łaskę Ducha Świętego. Pisma Święte są kandydaci. Śpiewajmy je więc w duchu i używajmy ich jako lekarstwa na choroby duszy. Gdybyśmy rozumieli to, co jest czytane, to z pewnością słuchalibyśmy tego z większą uwagą. Powtarzam to zawsze bez końca: czyż nie jest absurdem, że ludzie siedzący na rynku znają nazwiska woźniców i tancerzy, ich pochodzenie, miasta i talent, owszem przymioty i wady koni, a kiedy tu przychodzą, nie rozumieją tego, co się tu dzieje, owszem, nawet liczby świętych ksiąg nie znają⁶³.

Już w przedstawionym wyżej obrazie rodziny wczesnochrześcijańskiej jako kościoła domowego łatwo dostrzec pewne analogie i podobieństwa do odwiecznych zwyczajów rodziny żydowskiej, w której również czytano w domu i omawiano Biblię (także przed i po jedzeniu), a ojciec był wychowawcą i nauczycielem swoich domowników, odpowiadał na religijne pytania dzieci (Pwt 6, 4-5; 11, 8; 32, 46; Wj 12, 26; 13, 8), przekazywał treści zasłyszane w synagodze, i jak w judaizmie był przedłużeniem nauczyciela synagogi, tak tu był przedłużeniem biskupa lub kapłana, komentującego Biblię w kościele. W swoim nauczaniu o rodzinie chrześcijańskiej Jan Chryzostom przejął niemało starotestamentalnych zasad życia rodzinnego⁶⁴.

2. Rodzina, podobnie jak Kościół, winna być miejscem modlitwy i śpiewów religijnych. Kolejnym elementem, który zdaniem Jana Chryzostoma, upodabniał rodzinę chrześcijańską do kościoła, były praktykowane w niej wspólna modlitwa i śpiew psalmów. Zachęcał on wielokrotnie do tej praktyki, a zgromadzenie nawet kilku osób zebranych na modlitwie i śpiewaniu psalmów w rodzinie, nazywał wprost kościołem:

„Uczyn swój domek kościołem (σὺ ποιήσον ἐκκλησίαν το δωματίον σου). Gdzie bowiem jest śpiewanie psalmów, modlitwa i chór proroków oraz pobożna chęć śpiewania, to nikt nie popełni błędu, jeśli takie zgromadzenie nazwie kościołem (τὴν σύνοδον ταύτην προσειπὼν ἐκκλησίαν)⁶⁵.”

Tego rodzaju wspólna modlitwa i śpiewanie psalmów, pod przewodnictwem ojca, zwłaszcza przy stole, przed i po jedzeniu, nie tylko scala rodzinę i wyra-

⁶³ In Joannem hom. 32, 3, PG 59, 186-187.

⁶⁴ Por. O. Pasquato, *Eredità giudaica e famiglia cristiana. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, art. cyt., s. 71-75.

⁶⁵ *Expositio in Ps 41, 2*, PG 55, 158.

za świadomość wspólnoty, ale jest również obroną przeciwko zakusom szatana oraz przybliża i uobecnia Chrystusa. Wspólny śpiew w rodzinie nie tylko jest środkiem wychowawczym⁶⁶, ale również sprawia, że dzięki niemu dom staje się kościołem:

„Ponieważ na ucztach diabeł bardzo często zastawia pułapki [...], bardzo dobrze jest przed i po posiłku zabezpieczyć się śpiewem psalmów, razem z żoną i dziećmi stojąc przy stole śpiewać Bogu święte hymny [...]”⁶⁷.

„Odmawiając [przy stole] hymny, odprawiając modły, wprowadzając psalmy w miejsce owych nieszlachetnych śpiewek. W ten sposób Chrystus będzie obecny przy stole i napełni całą ucztę błogosławieństwem, gdy się modlisz, gdy śpiewasz pieśni duchowe, gdy zapraszasz ubogich do udziału w tym, coś zastawił, gdy postawisz na straży biesiady czujny porządek i umiarkowanie. W ten sposób miejsce uczytu uczynisz kościołem (οὐτὼ καὶ ἐκκλησίαν ἐργάσει τὸν τόπον), gdy zamiast niewczesnych okrzyków i oklasków będziesz sławił Pana wszechrzeczy”⁶⁸.

Na wzór kościoła, w którym nierzadko odbywają się różnego rodzaju nocne czuwania i wigilie, Biskup Konstantynopola zachęca swoich wiernych również do nocnej modlitwy rodzinnej, do której obok ojca i matki zaleca przyzwyczajając, choćby z małym udziałem, także małe dzieci, a przez to rodzina także w nocy staje się kościołem:

„Módl się i ty, mężczyzno, nie tylko twoja żona. Niech twój dom stanie się stałym kościołem mężczyzn i kobiet (ἔστω ἐκκλησία ἢ οἰκία ἐξ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συνεστηκυῖα). Jeśli masz dzieci, obudź je, niechaj i podczas nocy twój dom stanie się kościołem (γενέσθω ἢ οἰκία ἐκκλησία διὰ τῆς νυκτός). Jeśli są jeszcze małe i nie mogą czuwać, niech odmówią tylko choćby jedną lub dwie modlitwy. Wstań tylko i uczyni to swoim zwyczajem”⁶⁹.

Nocna modlitwa, w której ofiaruje się Bogu część swego spoczynku, zdaniem naszego Biskupa, ma większą wartość u Boga – On prędzej jej wysłuchuje niż dziennej; ona też łatwiej oczyszcza duszę z brudu grzechów. Dlatego też zachęca do niej nawet w sypialni⁷⁰. Zachęca również ojców, by uczyli

⁶⁶ Por. S. Longosz, *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 2009, nr 1 (56), 1-42.

⁶⁷ *Expositio in Ps* 41, 2, PG 55, 157.

⁶⁸ *In epistulam ad Romanos hom.* 24, 3, PG 60, 626, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, dz. cyt., 1 2, s. 378; por. *De Anna sermo* 2, 5, PG 54, 650; S. Zincone, *Valore e funzione della preghiera comunitaria secondo Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 35 (1995) 705-713; B. Fischer, *Gemeinschaftsgebet in den christlichen Gemeinden und in der christlichen Familie in der alten Christenheit*, „Liturgisches Jahrbuch” 24 (1974) 92-109.

⁶⁹ *In Acta Apostolorum hom.* 26, 4, PG 60, 203; zob. wyżej nota 40.

⁷⁰ Por. *In Acta Apostolorum hom.* 26, 4, PG 60, 202-204: „Swoją mowę kieruję zarówno do

żony i dzieci od wczesnej młodości śpiewania psalmów i hymnów przy stole⁷¹. Wielkie bowiem znaczenie przypisywał wspólnemu śpiewowi, zwłaszcza psalmów, gdy jeszcze był kaznodzieją w Antiochii⁷².

Także w dziedzinie wspólnych modłów i śpiewania psalmów, zwłaszcza przed i po posiłku, Jan Chryzostom nie był zupełnie oryginalny, bo miał tu swoje przykłady zarówno w rodzinie żydowskiej, jak i we wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej. W judaizmie bowiem, jak wspominaliśmy wyżej, pierwszym świętym liturgicznym miejscem była nie tyle synagoga, co dom uważany za swego rodzaju sanktuarium. Dla Żyda dom był małą świątynią, a stół rodzinny traktowany jak ołtarz, jedzenie jako ryt święty, rodzice zaś jako celebrujący kapłani. Wszystkim codziennym zajęciom, zwłaszcza posiłkom, poprzedzanym i kończonym specjalnymi błogosławieństwami (*Birkat ha-mosi*, *Birkat ha-mazon*, Pwt 8, 10), towarzyszyły modlitwy i częsty śpiew psalmów⁷³. Zwyczaje te przejęli w dużym stopniu i uzupełnili swoimi praktykami najpierw judeochrześcijanie, a potem również wywodzący się z pogan chrześcijanie, wzorując na nich swoją liturgię⁷⁴ i tradycje. Stąd również wywodzi się głównie chrześcijański zwyczaj domowych modlitw przed i po jedzeniu⁷⁵ oraz rodzinnego śpiewu psalmów i hymnów, poświadczany od początku przez literaturę wczesnochrześcijańską. Rodzinne posiłki przy jednym stole, z towarzyszeniem śpiewów i wspólnych modlitw, były również echem

mężczyzn, jak i do kobiet. Zegnij kolana, żałuj, proś Boga, aby ci był miłosierny: On twoim nocnym modlitwom prędeż ulegnie, gdy do żalu dołączysz czas odpoczynku [...]. Wierz mi, nawet ogień tak nie niszczy rdzy, jak nocna modlitwa rdzę naszych grzechów [...]. Stróż nocny z wielką troską strzeże twojego majątku, ty zaś nie troszczysz się nawet o swoją duszę. Nie zmuszam cię, byś jak on pod gołym niebem czuł, ani byś wykrzykiwał głośno hasła, ale w samej sypialni (ἐν αὐτῷ τῷ κοιτῶνι) zegnij kolana i módl się do Pana⁷⁶; o znaczeniu modlitwy nocnej zob. D. Gorce, *Mariage et perfection chrétienne d'après Saint Jean Chrysostome*, „Etudes Carmelitaines” 2 (1936) 245-284, spec. 279-281.

⁷¹ Por. *In epistulam ad Colossenses hom.* 9, 2, PG 62, 362-363: „Naucz je [dziecko] śpiewać psalmów pełnych mądrości. Kiedy od wczesnych lat będziesz ich dziecko uczył, poprowadzisz je powoli do coraz większych rzeczy. Psalmi mają w sobie wszystko, hymny zaś nic ludzkiego. Kiedy będzie umiało psalmy, naucz się także hymnów jako pieśni jeszcze bardziej boskich”; zob. Longosz, *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania*, s. 10-11..

⁷² Por. A. Nägele, *Über Arbeitslieder bei J. Chrysostomos. Patristisch-literarisches zu K. Büchers „Arbeit und Rhythmus”*, Leipzig 1905, 127; Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, s. 97-100.

⁷³ Por. Pasquato, *Eredità giudaica e famiglia cristiana*, s. 75-82.

⁷⁴ Por. W.O.E. Oesterley, *The Jewish background of Christian Liturgy*, Gloucester 1965, 125; C. Di Sante, *Le preghiere d'Israele. Alle origini della liturgia cristiana*, Casale 1985.

⁷⁵ Por. E. Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, TU 14/2b, Leipzig 1905; J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1930; B. Fischer, *La prière ecclésiastique et familiale dans le christianisme ancien*, „La Maison Dieu” 116 (1973) 41-58; G. Cuming, *La base néotestamentaire de la prière commune*, tamże, s. 19-40; A. Hamman, *Liturgie, prière familiale dans les trois premiers siècles chrétiens*, „Questions Liturgiques” 57 (1976) 81-98.

odprawianych w kościele Eucharystii i agap. Do tej to długowiecznej tradycji nawiązywał Jan Chryzostom zachęcając do rodzinnego śpiewu psalmów i wspólnego odmawiania modlitw przy stole. To on właśnie przekazał nam tekst takiego błogosławieństwa po posiłku (*bera-kah*), które jako mniszą modlitwę przy stole zalecał także swoim wiernym do odmawiania⁷⁶. Spotykamy je nieco wcześniej w *Konstytucjach Apostolskich*⁷⁷, a później jako obowiązującą modlitwę przy stole, u mnichów Wschodu⁷⁸. Modlitwę przed jedzeniem, połączoną ze znakiem krzyża, poświadcza już jednak na Zachodzie pod koniec II wieku w Afryce Tertulian⁷⁹, który informuje nas również o nocnej modlitwie małżonków, którzy przerywają sen i modlą się razem głośno⁸⁰, co 50 lat później potwierdzi również Hipolit Rzymski⁸¹. Podobnie śpiewanie psalmów i hymnów podczas posiłków, ale bez muzyki instrumentalnej, którą jako zwyczaj pogański potępiali prawie wszyscy Ojcowie Kościoła (wśród nich również Jan Chryzostom)⁸², poświadcza nam dla Aleksandrii Klemens

⁷⁶ Por. *In Matthaeum hom.* 55, 5, PG 58, 545, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 23, 165: „A jeśli chcecie usłyszeć ich hymn, abyście go też sami powtarzali, to wypowiem wam tę nabożną pieśń. Jej słowa są następujące: «Bądź pochwalony, Boże, który mnie żywisz od mej młodości, który dajesz pokarm wszelkiemu ciału, napelnij nasze serca radością i weselem, abyśmy mając zawsze wszelki dostatek, obfitowali we wszystkie dobre uczynki w Chrystusie Jezusie, Panu naszym, z którym Tobie [Ojcze], chwała, cześć i moc wraz z Duchem Świętym na wieki. Amen. Chwała Tobie – Panie, chwała Tobie – Święty, chwała Tobie – Królu, że dałeś nam pożywienie ku radości. Napelnij nas Duchem Świętym, abyśmy przed Twym obliczem zostali uznani za miłych i abyśmy nie zostali zawstydzeni wtedy, kiedy oddasz każdemu według jego uczynków» (Mt 16, 27)”.

⁷⁷ Por. *Constitutiones Apostolicae* VII 49, ed. Funk, I, s. 458, lub SCh 336, 114, tłum. L. Małunowiczówna: *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, STCh 3, Lublin 1993, 200 (modlitwy przed i po posiłku); zob. R. Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburg 1974, 338.

⁷⁸ Jej tekst tamże, s. 200; por. E. Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete*, dz. cyt., s. 50-65.

⁷⁹ Por. *Apologeticum* 39, 17-18, CCL 1, 152-153, tłum. J. Sajdak, POK 20, 162-163: „Nie siada się do stołu, zanim nie skosztuje się przedtem modlitwy do Boga [...]. Podobnie jak zaczyna, tak i kończy uctwę modlitwa [...]. Tak posilają się ludzie, którzy pamiętają, że także w nocy do Boga modlić się muszą”; *De oratione* 25, 6, CCL 1, 273, tłum. W. Kania, PSP 5, 130: „Również wypada wiernym modlić się przed posiłkiem”; *De corona* 3, 4, CCL 2, 1043.

⁸⁰ Por. *Ad uxorem* II 5, 2, CCL 1, 389, tłum. K. Obrycki, PSP 29, 161: „Czy pozostanie to nie zauważone, kiedy siebie i swoje łoże znaczysz znakiem krzyża? [...]. Kiedy także w czasie nocy wstajesz, by się pomodlić? Czyż nie będzie to wyglądać, że zajmujesz się jakąś magiczną praktyką?”.

⁸¹ Por. *Traditio Apostolica* 41, ed. B. Botte, SCh 11bis, 128-130, tłum. M. Michalski, ALPI 315: „Módl się również, zanim ciało swe złożysz na spoczynek nocny. O północy zaś powstań, obmyj ręce, i znów się pomódl. Jeśli obecna jest twa żona, módlcie się razem; jeśli zaś nie jest ona jeszcze chrześcijanką, wyjdź do innej izby i tam pomodliwszy się powróć. Nie ociążaj się z tą modlitwą. Okoliczność, że jesteś związany stosunkiem małżeńskim, nic tu nie przeszkadza: nie jest bynajmniej skalany, kto żyje w małżeństwie [...]. Tak więc powinienes się modlić również o północy, czyli o godzinie, w której – jak nam przekazała tradycja Ojców – cała przyroda wstrzymuje na chwile swój bieg, by chwalić Pana”.

⁸² Por. S. Longosz, *Muzyka instrumentalna w ocenie wczesnochrześcijańskich pisarzy*, w: *Musica*

Aleksandryjski, informując, że był to śpiew alternatywny⁸³, a nieco później dla Kartaginy – św. Cyprian⁸⁴. Zwyczaj ten, jak widać, ogarniał powoli cały Kościół powszechny.

3. W rodzinie, jak w Kościele, wszyscy są równi i wzajemnie się wspomagają. Rodzina chrześcijańska podobna jest, zdaniem Jana Chryzostoma, do kościoła nie tylko poprzez analogiczne praktykowane w niej działania, ale i poprzez panującą w niej atmosferę i realizację podobnych celów. Podobnie jak w kościele, w rodzinie chrześcijańskiej wszyscy, także niewolnicy, służba i dzieci, mają być traktowani na równi jak bracia, mają się wzajemnie kochać i uświęcać, i w ten sposób wspólnie zmierzać do zbawienia, a troszczyć się o to mają przez cały czas przede wszystkim rodzice, przez swój przykład i zachowanie:

„Mąż, wstawszy rano, niech myśli jedynie o tym, co czynić lub mówić, czym mógłby cały dom uczynić pobożniejszym. Z kolei żona niech jeszcze bardziej troszczy się o to, aby cały dom spełniał uczynki prowadzące do nieba. Jeśli w rzeczach doczesnych staramy się spełniać obowiązki publiczne przed sprawami domowymi, aby nie karano nas z powodu ich zaniedbania, nie wleczo- no na rynek i nie znieważano, tym bardziej należy tak postępować w rzeczach duchowych, aby najpierw wypełniać obowiązki względem Boga”⁸⁵.

W odpowiedzi na to również dzieci winny czcić i szanować swoich rodziców, aby przez to wynagrodzić ich troski, trudy i starania, jakie oni dla nich ponieśli:

„Należy im [rodzicom] świadczyć każdą powinność i przedkładać ich ponad innych, ponieważ nas urodzili, wychowali i ponieśli dla nas tysiące cierpień”⁸⁶.

Antiqua, VI, Bydgoszcz 1982, 355-388; tenże, *Środowisko muzyczne Konstantynopola w ocenie Jana Chryzostoma*, w: *Musica antiqua*, VII, Bydgoszcz 1985, 299-316.

⁸³ Por. *Stromata* VI 11, 90, 1, SCh 446, 240-242, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, Warszawa 1994, 165.

⁸⁴ Por. *Ad Donatum* 16, CCL 3A, 13: „Sonet psalmus convivium sobrium: ut tibi tenax memoria est, vox canora, adgrederere hoc munus ex more”.

⁸⁵ *In Matthaeum hom.* 77, 6, PG 58, 709-710, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 23, 413; por. L. Meyer, *Perfection chrétienne et vie solitaire dans la pensée de Jean Chrysostome*, *RAM* 14 (1933) 293-294.

⁸⁶ *In Joannem hom.* 85, 2, PG 59, 462; por. także: *In Genesim sermo* 4, 3, PG 54, 597-598; „Czy jest coś, czego by syn nie mógł uczynić dla ojca? Nic oprócz tego, że oni sami cię urodzili, a ty ich bynajmniej urodzić nie możesz. Ponieważ w tej rzeczy jesteśmy od nich niżsi, w tym ich przewyższamy, że obdarzamy ich czcią i szacunkiem, nie tylko z racji prawa natury, lecz przed naturą z powodu bojaźni Bożej. Bóg bowiem chce, żeby rodzice byli wielce czczeni przez swoje dzieci”; O. Pasquato, *Rapporto tra genitori e figli. Eredità giudaica in Giovanni Crisostomo*, „*Augustinianum*” 28 (1988) 391-404; tenże, *Pastorale familiare: testimonianza di Giovanni Crisostomo*, „*Salesianum*” 51 (1989) 15-26.

Kiedy zaś wszyscy w domu tak żyją według chrześcijańskich zasad miłości, połączeni ze sobą węzłami wzajemnej miłości i służebności, sam Chrystus z aniołami jest, zdaniem złotoustego Kaznodziei, obecny wśród nich, a cała ich wspólnota rodzinna zamienia się faktycznie w mały kościół domowy:

„Gdzie bowiem duchowa nauka, tam i umiarkowanie i skromność i dobroć; gdzie mąż, żona i dzieci, połączeni zgodą, przyjaźnią i węzłami cnót, tam w pośrodku przebywa Chrystus”⁸⁷;

„Oni będą z tobą obcować z zaufaniem i większą swobodą, a dom twój zamieni się z teatru w kościół (ἡ οἰκία σου ἀντὶ θεάτρον ἐκκλησία σοι γενήσεται), diabeł ucieknie, a wejdzie Chrystus z chórem aniołów. Gdzie bowiem jest Chrystus, tam i aniołowie, gdzie zaś Chrystus i aniołowie, tam jest niebo”⁸⁸.

W skład starożytnych rodzin chrześcijańskich wchodził również, jak wspominaliśmy, niewolnicy. Jan Chryzostom nie występował nigdy wprost przeciwko niewolnictwu, ani też nie zabraniał posiadania niewolników⁸⁹, ale wielokrotnie podkreślał, zwłaszcza na zgromadzeniach liturgicznych, że Kościół nie czyni różnicy między niewolnikami a wolnymi, bo również niewolnicy są wezwani do zbawienia, a wobec Boga także wolni są tylko sługami i niewolnikami:

„Przecież nazwa Kościoła nie pozwala panom czuć się dotkniętymi, jeżeli zostaną do niego zaliczeni razem z niewolnikami, albowiem Kościół nie zna różnicy między panem i niewolnikiem, określając jednych i drugich tylko na podstawie dobrych i złych uczynków. Jeśli więc gdzie jest zgromadzenie kościelne, nie burzaj się na to, że wspólną z tobą przemocą objęty został niewolnik: «W Chrystusie Jezusie bowiem nie ma ani niewolnika ani wolnego» (Ga 3, 28)”⁹⁰.

Nasz złotousty Kaznodzieja podkreślał, że nie ma nic piękniejszego od takiej rodziny, w której wszyscy równi, mężczyźni, kobiety i dzieci, wolni i niewolnicy, przestrzegają na równi przykazania miłości Boga i bliźniego, gdy

⁸⁷ *In Genesim sermo* 7, 5, PG 54, 616; zob. tamże, *sermo* 8, 2, PG 54, 620.

⁸⁸ *In Mattheum hom.* 48, 7, PG 58, 495, tłum. A. Baron, *ŻMT* 23, 88.

⁸⁹ Por. W. Jaeger, *Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus*, Diss., Kiel 1974; M. Signifredi, *La schiavitù in Giovanni Crisostomo*, „Studi e materiali di storia delle religioni” 25 (2001) 271-289; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 376-409 (Kwestia niewolnictwa – sytuacja życiowa niewolników).

⁹⁰ *In epistulam ad Philemonem hom.* 1, 1, PG 62, 705, tłum. T. Sinko: *Św. Jan Złotousty, Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, s. 369; por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 19, 4-5, PG 61, 156-159; *Catechesis* 1, 27, SCh 50bis, 122, tłum. W. Kania: *Św. Jan Chryzostom, Katechezy chrześcijańskie*, Lublin 1993, 31-32: „Pójdźcie do mnie wszyscy» (Mt 11, 28) – władcy i poddani, bogaci i ubodzy, wolni i niewolnicy, mężowie i żony, młodzi i starcy, zdrowi i ułomni – oto dary Pana. Nie czyni różnicy między niewolnikami i wolnymi, bogatymi i biednymi, znosi wszelką nierówność”.

rywalizują w zachowywaniu Bożych przykazań zasiadając zaś wspólnie przy stole unikają pijaństwa i obżarstwa, mąż i żona czuwają, by dochować sobie wzajemnie wierności, gdy pan nie wstydzi się być upominany przez niewolnika, a niewolnicy karceni przez pana; uważał, że taki dom można bez pomyłki i przesady nazwać wprost kościołem Bożym:

„Zauważ, jak wielka jest troska o to, by w domu i przy stole mężczyźni z kobietami, a niewolnicy z wolnymi, rywalizowali z sobą o zachowanie tego przykazania, i jakże szczęśliwi są ci, którzy w ten sposób wspólnie spożywają posiłki. Cóż bowiem jest świętszego od takiego stołu (τραπέζης ἐκείνης ἁγιώτερον), gdzie wykluczone jest pijaństwo, obżarstwo i wszelka rozrzutność, a w ich miejsce wprowadzone prawdziwe współzawodnictwo w przestrzeganiu Bożych praw: gdy mąż czuwa nad żoną, a żona nad mężem, by nie popaść w przepaść wiarołomstwa i nie ściągnąć na siebie najcięższej kary; nikt się nie wstydzi, że pan jest upominany przez niewolników lub niewolnicy karceni przez panów. Nikt się nie pomyli, jeśli taki dom nazwie kościołem Bożym (οὐκ ἄν τις ἀμάρτοι τὴν τοιαύτην οἰκίαν ἐκκλησίαν Θεοῦ προσειπὼν)”⁹¹.

Zachęcał z jednej strony niewolników, by swą ciężką pracę wykonywali tak, jakby służyli samemu Bogu⁹², a z drugiej panów, by ich traktowali humanitarnie i dopuszczali do uczestnictwa w sprawach rodzinnych⁹³.

Występował jednak przeciw bogatym, którzy otaczali się dużymi gromadami niewolników, zachęcając, by ograniczali ich liczbę do kilku, a najlepiej – by się obywali bez ich pomocy:

„Dlaczego masz aż tylu niewolników? Jak przy ubieraniu i przy stole wymagany jest jeden, tak i przy innym posługiwaniu. Jaka potrzeba? – żadna. Wystarczyłoby, aby jeden pan korzystał z posługi tylko jednego niewolnika, albo nawet dwóch lub trzech panów z jednego niewolnika [...]. Dlatego to Bóg dał nam ręce i nogi, abyśmy nie korzystali ze służących. Nie z potrzeby bowiem wprowadzono stan niewolniczy [...] i nie ma potrzeby posiadania

⁹¹ *Homilia de decem millium talentorum debitore* 2, PG 51, 18-19.

⁹² Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 4, PG 62, 686, tłum. T. Sinko, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, s. 342: „Nie patrz tedy, mój kochany, na to, że służysz człowiekowi, lecz, że służysz Bogu, że jesteś ozdobą Ewangelii, a zdołasz wszystko uczynić, słuchając pana i znosząc jego niewczesne gniewy [...]. Pomyśl, że nie dla niego to robisz, lecz dla wypełnienia przykazania Bożego, a łatwo zniesiesz wszystko, cokolwiek by to było”.

⁹³ Por. *In epistulam ad Philemonem hom.* 2, 3, PG 62, 711, tłum. T. Sinko, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, s. 379: „Napisane to jest nie bez przyczyny, lecz na to, byśmy jako panowie nie porzucali nadziei co do niewolników i nie postępowali z nimi srogo, lecz abyśmy nauczyli się przebaczać przewinienia takim sługom; abyśmy nie byli zawsze twardzi i abyśmy nie wstydzili się z powodu ich niewoli brać ich za uczestników we wszystkich sprawach, jeżeli tylko są dobrzy. Jeśli bowiem Paweł nie wstydził się nazywać niewolnika synem i sercem, i bratem ukochanym, czemuż my mielibyśmy się wstydzić?”.

niewolników. Jeśli zaś jest potrzeba, to najwyżej jednego lub dwóch [...]. Jeśli zaś gromadzisz ich więcej, to nie z dobroćliwości lub humanitarności, ale dla własnej przyjemności”⁹⁴.

Zachęcał również ich właścicieli, aby ich humanitarnie traktowali, aby ich zbyt nie karali, nie bili, nie krzyčili i nie wykorzystywali, bo budzi to często zgorzienie, ale postępowali z nimi po ludzku⁹⁵, do czego zresztą wzywało zarówno prawo kościelne⁹⁶ jak i świeckie⁹⁷. Zobowiązywał także ojców, by przyzwyczajali swe dzieci do samodzielności i obywatelstwa bez pomocy służących, oraz by je pouczali o panujących stosunkach społecznych i o relacjach między niewolnikami i wolnymi, by te pamiętały, że niewolnictwo jest skutkiem grzechu, by obchodziły się z nimi jak z braćmi, by były ich panami nie przez swą pozycję, ale przez cnoty i postawę moralną, proponując im nawet na ten temat schemat odpowiedniej katechezy:

„Gdy chłopiec chce wziąć kąpiel, niech nie woła sługi, lecz niech sam się obśłuży; wtedy wolnego będą kochać i pozostaną mu wierni. Niech sobie chłopiec sam przyniesie ubranie z szafy. W kąpeli niech nie woła sługi. Niech sam sobie wystarczy we wszystkim, co go hartuje i uczyni miłym i uprzejmym dla drugich. Poucz też syna o naturze stosunków społecznych i wyjaśnij mu, kim jest niewolnik, a kim wolny. Powiedz mu: «Synu! Na początku nie było niewolników; dopiero grzech wprowadził na świat niewolnictwo. Ponieważ syn [Cham] zelżył ojca, za karę został niewolnikiem swych braci (Rdz 9, 20-25). Bacz więc, byś się nie stał niewolnikiem niewolników. Jeśli, jak oni, wpadasz w gniew, postępujesz we wszystkim jak oni, jeśli nie masz cnoty jak niewolnik, nie zachowasz też większej godności jak niewolnik. Staraj się być i pozostać ich panem nie przez swą pozycję, lecz przez cnoty, abyś będąc wolnym, nie stał się niewolnikiem wśród niewolników. Nie widzisz, jak niektórzy ojcowie odrzucili swe dzieci, a na ich miejsce wprowadzili jako spadkobierców niewolników? Strzeż się, by to nie spotkało i ciebie! Nie pragnę

⁹⁴ *In epistulam I ad Corinthios hom.* 40, 5, PG 61, 353-354.

⁹⁵ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 15, 3, PG 62, 109: „Dotyczy to zwłaszcza kobiet, które gdy się rozgniewają na służące, cały dom napęlniają krzykiem. Często zaś, jeśli dom stoi przy wąskiej ulicy i wszyscy koło niego przechodzą, słyszą, jak ona krzyczy, a służąca lamentuje. Cóż brzydszego i nieprzyzwoitszego, niż słyszeć takie płacze i jęki. Wszyscy zaglądną, co się tam dzieje i pytają: to ona bije swoją niewolnicę? Cóż jest bezwstydniejszego od tego? Czy więc nie należy bić? Nie mówię tego, należy, ale nie ustawicznie i nie ponad miarę”.

⁹⁶ Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 12, 1-2, ed. Funk s. 233 lub SCh 329, 190: „Odnosnie do służących coś więcej można powiedzieć, jeśli nie to, żeby niewolnik przejawiał dobrą wolę wobec pana ze względu na bojaźń Bożą, nawet jeśli jego pan jest bezbożny lub zły i nie zgadzają się co do religii. Również i pan niech kocha swego służącego, i choć wyżej od niego stoi, niech go uważa za równego, ponieważ i on jest człowiekiem (τὸ ἴσον κρινέτω, ἢ ἄνθρωπος ὑπάρχει).

⁹⁷ Por. *Cod. Theod.* IX 12, 1-2, ed. P.M. Mommsen (Berolini 1905), s. 455-456.

i nie życzę ci tego, jedno i drugie zależy od ciebie!»! Tymi słowy wychowuj syna w łagodności i każ mu obchodzić się ze sługami jak z braćmi⁹⁸.

Zalecał także ojcom, by jako gospodarze i głowy rodzin pouczali swoich niewolników o wierze chrześcijańskiej, tak jakby uczyli własne dzieci, by ich uczyli cnoty posłuszeństwa, by ich darzyli swego rodzaju miłością, by się troszczyli o ich zbawienie, bo i oni sami z cnót i wiedzy niewolników często korzystają: wszystko to bowiem należy do obowiązków ojca rodziny:

„Nie na próżno i bez zastanowienia Paweł poleca panom uczyć ich cnoty posłuszeństwa; nie tyle, by służyli panom, ile by słowo Boże i nauka nie pozostały bezowocne. Wiem także, iż wiele domów korzysta z cnoty niewolników. Jeśli niewolnik, który jest pod władzą, może poprawiać pana, to o ileż bardziej pan – niewolników. Wy tę duchową posługę ze mną, proszę, rozdzielajcie, ja gdy przemawiam do wszystkich, a wy oddzielnie – każdemu, zatroszczcie się o zbawienie każdego z domowników. To bowiem jest obowiązkiem tych, którzy jako ojcowie rodzin stoją na czele swoich domów i mają się o nie troszczyć⁹⁹.

Z pełnej wzajemnej miłości atmosfery rodziny chrześcijańskiej winni odnosić korzyść nie tylko niewolnicy, ale i sąsiedzi i krewni, bo dobry chrześcijański dom winien wywierać pozytywny wpływ na swe otoczenie: zgoda bowiem w domu między małżonkami, dziećmi i służbą jest jak dobra woń, z której winni się cieszyć także i inni:

„Jeśli małżonkowie żyją w zgodzie, dzieci są dobrze wychowane, a domownicy przestrzegają porządku, wówczas budują się tym także krewni, przyjaciele i sąsiedzi. Jeśli zaś jest przeciwnie, wszystko się wywraca i burzy¹⁰⁰.

⁹⁸ *De inani gloria et liberis educandis* 70-72, Sch 188, 170-174, tłum. W. Kania, BOK 19, 97-98.

⁹⁹ *In epistulam II ad Thessalonicenses hom.* 5, 5, PG 62, 499; *In epistulam ad Ephesios hom.* 22, 2, PG 62, 158: „Jeśli zaś chcecie posłuchać, to powiemy to samo o niewolnikach, co wcześniej powiedzieliśmy o dzieciach: pouczajcie ich, by byli pobożnymi i religijnymi”; *In epistulam ad Colossenses hom.* 10, 1, PG 62, 367: „Niewolnicy, bądźcie we wszystkim posłuszni doczesnym panom (Kol 3, 12). I tu również jest pewna miłość, ale nie tak naturalna, jak wyżej (ojciec – dzieci), lecz ze zwyczaju, wyływająca z samej władzy i faktów”.

¹⁰⁰ *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 1, PG 62, 136, tłum. M. Jurek, BOK 19, 48; por. *In Genesim hom.* 38, 7, PG 53, 360: „W domu niech panuje i umacnia się pokój. Żona niech będzie oddana swemu mężowi, a mąż niech ma możliwość ucieczki w swojej żonie od spraw wewnętrznych i niepokojów, jak do portu, gdzie może znaleźć pociechę w każdym kłopotcie. Na to dana mu jest żona do pomocy, aby rozradowany jej zachęta, był zdolny oprzeć się wszelkiemu złu, które musi znieść. I dlatego, kiedy żona jest cnotliwa i spokojna, nie tylko umacnia swego męża swoim towarzystwem, lecz jest mu pożyteczna w wielu innych sprawach. Robi wszystko dogodnym i łatwym dla niego. Nie pozwala, żeby martwił się zewnętrznymi trudnościami albo tymi, które powstają każdego dnia w domu. Dlatego, jak dobry zarządca, zamienia swoją mądrością każdy niepokój ducha w pogodę i przynosi pociechę swoją wielką roztropnością. Ci, którzy żyją tak zjednoczeni ze sobą, nie odczuwają ciężaru trudności. Dlatego, kiedy panuje taka zgoda i pokój, kiedy istnieje

Ten apostołski aspekt rodziny staje się jeszcze bardziej widoczny, gdy dom jest gościnny, otwarty również dla ubogich i pielgrzymów, jak ongiś dom Pryska i Akwili:

„Tak byli wypróbowani, że nawet, pomieszczenie swoje uczynili kościołem (τὴν οἰκίαν ἐκκλησίαν ποιῆσαι), gdyż wszystkich nauczali wiary i dla wszystkich obcych otworzyli swój dom. Paweł nie miał zasadniczo zwyczaju nazywać domów kościołami, jeśli nie było w nich wzniosłej religijności i głębokiej bojaźni Bożej”¹⁰¹.

Jan Chryzostom przypomina, że jak Kościół od swego początku był czuły na biednych i potrzebujących, przeprowadzał dla nich zbiórki i był zawsze dla nich gościnny, tak i teraz każdy dom chrześcijański winien być dla nich zawsze otwarty, pamiętając, że w osobie gościa czy żebraka przychodzi do niego sam Chrystus. Zachęcał więc, by nie traktować ich, jak natrętów, ale chętnie i z ochotą ich przyjmować¹⁰², przygarniać wszystkich, zwłaszcza potrzebujących, nawet gdyby z pozoru wyglądali na ludzi lichych i w brudnych łachmanach¹⁰³, by nie zniechęcać ich do wejścia przez przeprowadzanie zbytniego

więz miłości między żoną i mężem, wszystko obróci się na dobro, a oni sami nie będą narażeni na zasadzkę, bo otoczeni są jakby murem mocnym i nie do zdobycia tj. zgodą według woli Bożej”.

¹⁰¹ *In epistulam ad Romanos hom.* 30, 3, PG 60, 664, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, dz. cyt., I 2, s. 442; zob. wyżej nota 30; tamże, *Hom.* 24, 3, PG 60, 626; *Epistula ad Ephesios hom.* 20, 9, PG 62, 147-148, BOK 19, 67: „Jeśli ktoś chce przyjmować gości i wydawać uczyty, nie czyni nic zdroźnego ani niewłaściwego. Ale wtedy zapraszaj też biednych, którzy mogą wam błogosławić dom i swoją obecnością, wnosząc pełne błogosławieństwo Boga”.

¹⁰² Por. *In epistulam ad Romanos hom.* 21, 5, PG 60, 606, tłum. T. Sinko: *Homilie na List św. Pawła do Rzymian* I 2, 545-346: „[Paweł] nie mówi: Wykonujcie gościnność, lecz: zabiegajcie o nią, ucząc nas, żebyśmy nie czekali na potrzebujących, aż ktoś poprosi i przyjdzie do nas, lecz żebyśmy sami wychodzili im naprzeciw, wręcz poszukując ich [...]. Kiedy zobaczymy obcego lub biedaka, to ściągamy do góry brwi i nawet nie uważamy ich za godnych naszych słów, i dopiero zmiękczeni tysiącnymi błaganiami, każemy służbie dać im drobny zasiłek, sądząc, że spełniliśmy już dobrze nasz obowiązek”.

¹⁰³ Por. tamże, *hom.* 30, 4, PG 60, 666, T. Sinko, s. 446: „Nie patrz zaś na to, że ci, którzy do ciebie przybywają, wyglądają nieraz z pozoru na ludzi lichych, na żebraków i łachmaniarzy, lecz pamiętaj, o głosie mówiącym: «Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili» (Mt 25, 40); oraz: «Nie gardźcie żadnym z tych małych; [...] aniołowie ich [...] wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mego, który jest w niebie» (Mt 18, 10). Przyjmuj więc z ochotą tych, którzy wraz z pozdrowieniem pokoju, przynoszą ci tysiączne dobra (Mt 10, 12-13 i 42)”; tamże, *hom.* 22, 2, PG 60, 610, T. Sinko, s. 352: „Przyszedł do ciebie do domu ubogi? Bądź jak on! Nie rób się ważniejszy z powodu bogactwa! W Chrystusie nie ma ani bogatego, ani uboższego (Ga 3, 28). Nie wstydz się go z powodu zewnętrznej odzieży, lecz przyjmij go ze względu na wewnętrzną wiarę! Gdy zobaczysz, że jest smutny, nie uważaj go za niegodnego pociechy, ani też gdy zobaczysz, że jest szczęśliwy, nie wstydz się podzielać jego radości i weselić się razem z nim; lecz bądź jak on, mniemając o nim to samo, co mniemasz o sobie”; *In Matthaëum hom.* 48, 7, PG 58, 492, ŻMT 23, 87: „Nie zważaj na to, że przychodzi do ciebie ubogi, opuszczony i w łachmanach,

wywiadu¹⁰⁴, choć z drugiej strony zalecał ostrożność, by nie przyjmować i nie karmić darmo pasożytów i oszustów¹⁰⁵. Podkreślał przy tym, że takie zasady praktykowania domowego miłosierdzia i gościnności ustanowił Bóg w Starym i Nowym Testamencie¹⁰⁶, zaznaczając, że jeśli nie będziemy ich przestrzegać, sami nie uzyskamy miłosierdzia u Boga¹⁰⁷.

W ramach świadczenia uczynków miłosierdzia Złotousty proponuje udzielanie bezpośrednio ubogim konkretnej pomocy materialnej¹⁰⁸, podkreślając, że do jej niesienia zobowiązani są wszyscy, zarówno bogaci jak i biedni, wolni jak i niewolnicy¹⁰⁹, co więcej, komentując zdanie św. Pawła: „Niechaj pierw-

ale pamiętaj, że przez niego Chrystus wchodzi do twego domu (Mt 25, 40); zaniechaj surowości i obelżywych słów, którymi obrzucasz przychodzących, nazywając ich natrętami, próżniakami i innymi jeszcze gorszymi wyzwiskami”.

¹⁰⁴ Por. *In epistulam ad Romanos hom.* 21, 4, PG 60, 606-607, T. Sinko, s. 346-347: „Także ty nie wypytuj ich [tj. przybyszów] dociekliwie, gdyż przez nich przyjmujesz Chrystusa, a gdy będziesz nazbyt skrupulatny, nieraz pominiesz wypróbowanego męża i stracisz zapłatę za to [...]. Nie wypytuj więc o życie i czyny, gdyż jest to dowodem najwyższego nietaktu za jeden chleb wypytywać się o całe życie. Gdyby nawet ów człowiek był mordercą, rozbójnikiem, czy kimkolwiek bądź, czyż w twoim mniemaniu nie byłby godny kawałka chleba i kilku groszy? Przecież twój Pan każe dla niego słońcu wschodzić (Mt 5, 45), a ty uważasz, iż nie jest godzien nawet jednodniowego pożywienia?”.

¹⁰⁵ Por. *In Matthaem hom.* 48, 7, PG 58, 495-496, ŻMT 23, 87-88: „Niech więc siadają wspólnie z tobą do stołu ludzie ubodzy i wolni, a nie krzywoprzysięzcy, nie mimowie [...]. Nie zatrzymuj przyjaciół, którzy są nauczycielami twej szkody, którzy pragną raczej twego stołu, niż twej przyjaźni”.

¹⁰⁶ Por. *De eleemosyna* 5, PG 51, 269, tłum. T. Sinko, *Dwadzieścia homilij i mów*, s. 109-110: „Bardzo bowiem Bóg dba o miłosierdzie, nie tylko o swoje wobec nas, lecz także o to, któreśmy powinni okazywać współniewolnikom. I w Starym i w Nowym Zakonie wiele w tej sprawie ustanowił praw; rozkazując być ludzkim za pomocą wszelkich środków: i przez słowa, i przez pieniądze, i przez uczynki. O tym Mojżesz rozrzuca mowy tu i tam we wszystkich prawach, i prorocy w imieniu Boga o tym wołają: «Miłosierdzia żądam, nie ofiary» (Oz 6, 6); a wszyscy apostołowie zgodnie z tym postępują i mówią”.

¹⁰⁷ Por. *In epistulam ad Romanos hom.* 18, 7, PG 60, 582, tłum. T. Sinko, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, s. 300: „Jakież oni uzyskają przebaczenie, skoro za życia nie nakarmili Go (por. Mt 25, 42), a kiedy już mieli odejść do Niego, nawet z pieniędzy, których już nie są panami, nie chcieli Mu wydzielić jakiejś cząstki, lecz tak niechętnie i wrogo są wobec Niego usposobieni, że Mu nie dają cząstki z tego, co dla nich już będzie bezużyteczne?”; *In Matthaem hom.* 52, 5, PG 58, 524, ŻMT 23, 132: „Uczmy się być miłosierni z wszelkich powodów, u przede wszystkim dlatego, że również i my potrzebujemy wielkiego miłosierdzia”.

¹⁰⁸ Por. *In Matthaem hom.* 85, 4, PG 58, 763, ŻMT 23, 488-489: „Gdyby każdy [chrześcijanin] dał ubogiemu bochenek chleba, żyliby wszyscy w obfitości. Gdyby każdy dał jednego obola, nie byłoby żadnego ubogiego”; tamże, *hom.* 66, 3, PG 58, 630, ŻMT 23, 296-297.

¹⁰⁹ Por. *De eleemosyna* 3, PG 51, 265, tłum. T. Sinko, *Dwadzieścia homilij i mów*, s. 103-104: „Nie do bogatych tylko się zwracam, [...] lecz i do biednych; nie tylko do wolnych, ale i do niewolników; nie tylko do mężczyzn, ale i do kobiet. Niech nikt nie będzie uwolniony od tego świadczenia, ani nie zostanie bez udziału w tym zysku, lecz niech każdy daje. Albowiem ubóstwo nie może stanowić przeszkody w takiej składce”.

szego dnia tygodnia każdy z was coś odłoży według tego, co uzna za właściwe, żeby nie zarządzać zbiorów dopiero wtedy, kiedy przybędę” (1Kor 16, 2) zachęca do dobrowolnego opodatkowania się na ten cel, do ustalenia sobie stałej domowej opłaty, nazywanej przez niego podatkiem (τέλεσμα) na biednych, przekazywanym potem w kościele¹¹⁰. Biedniejszym chrześcijanom, którzy wstydzą się składać w kościele zbyt małe i symboliczne datki na jałmużnę dla ubogich, proponuje, aby w swych domach, w miejscach, gdzie się modlą, ustawili sobie przy łóżku niewielkie drewniane skrzyneczki lub szkatuły, do których by przez dłuższy okres czasu (np. przez okres Wielkiego Postu lub kilku niedziel) w każdą niedzielę lub przy każdej modlitwie, odkładali na jałmużnę niewielkie sumki pieniędzy, a po zakończeniu danego okresu przekazywali w kościele całą zebraną sumę. Zebrane w ten sposób pieniądze na ubogich nazywa „świętymi pieniędzmi” podkreślając, że są one równocześnie gwarantem bezpieczeństwa całego dobytku tych, którzy odkładają je dla biednych. W ten sposób każdy tak postępujący członek rodziny czyni swój dom kościołem, szkatułką – skarbcem kościelnym, siebie zaś samego – kościelnym ekonomem ubogich, który pełni już funkcję kapłańską:

„«Każdy z was», nie absolutnie ten lub ów, lecz «każdy», czy byłby ubogim czy bogatym, czy mężczyzną czy kobietą, czy niewolnikiem czy wolnym, niech sobie coś odłoży. Nie powiedział, niech zanieś do kościoła, ale aby z powodu małości [sumy] nie musiał się wstydzić [...], powiedział: odłóż u siebie i dom swój uczyni kościołem, szkatułką-skarbcem (παρὰ σαυτῶτίθει καὶ ποιήσον σου τὴν οἰκίαν, τὸ κιβώτιον γαζοφυλάκιον), stań się stróżem świętych pieniędzy, przez siebie samego ustanowionym ekonomem ubogich. Miłosierdzie daje ci takie kapłaństwo (ἡ φιλανθρωπία ταύτην σοι δίδωσι τὴν ἱερωσύνην). Jego symbolem jest teraz szkatułka. [...] Posłuchajmy zatem św. Pawła i uczynmy sobie w domu szkatułkę dla ubogich, która byłaby umieszczona obok miejsca, w którym stajesz do modlitwy; ilekroć będziesz podchodził do modlitwy, złóż najpierw jałmużnę, a następnie wypowiedz modlitwę; i jak nie chciałbyś przystępować do modlitwy z nieumytymi rękami, tak nie czyni też tego bez jałmużny: nie mniej ważną jest bowiem złożona tam jałmużna, niż powieszona obok łóżka ewangelia. Jeśli bowiem ewangelię tylko powieszysz, nic nie czyniąc, to nie doznasz wielkiej korzyści, mając zaś taką szkatułkę, masz broń przeciwko diabłu, uwznioślasz swoją modlitwę, swój dom czynisz świętym (ἁγίαν κατασκευάζεις τὴν οἰκίαν) mając wewnątrz złożone zasoby króla”¹¹¹.

¹¹⁰ Por. *In Matthaeum hom.* 66, 4, PG 58, 631, ŻMT 23, 297: „Najpierw więc splećmy pod każdym względem ten podatek”; *In epistolam II ad Timotheum hom.* 1, 4, PG 62, 606; *De eleemosyna* 3, PG 51, 265, tłum. T. Sinko, *Dwadzieścia homilij i mów*, s. 103: „Niech każdy w niedzielę odkłada w domu pieniądze pańskie i niech to będzie prawem i zwyczajem niewzruszonym i niech na przyszłość niepotrzebne nam będzie upominanie i doradzanie”.

¹¹¹ *In epistolam I ad Corinthios hom.* 43, 1 i 4, PG 61, 368D-369A i 372C-373A.

„I niech te święte pieniądze razem z prywatnymi leżą w domach, aby i prywatne były przez nie strzeżone. Jak bowiem w kasach cesarskich w razie złożenia w nich pieniędzy któregoś z poddanych, i te korzystają z wielkiego bezpieczeństwa z powodu pieniędzy cesarskich: tak i ty, odłożywszy w domu pieniądze na biednych, zebrane w niedzielę, będziesz w nich miał zabezpieczenie swoich własnych [...]. Niechże więc w ten sposób dom każdego stanie się kościołem, w którym złożone są święte pieniądze (γενέσθω τοῖνυν ἐκκλησία τῶ τρόπῳ τοῦτο ἢ ἐκάστου οἰκία, χρημάτων ἱερῶν ἔνδον ἀποκειμένων). Albowiem kościelne skarbce są ich symbolem. Miejsce, gdzie leżą pieniądze na ubogich, jest niedostępne dla demonów, i lepiej od tarczy, włóczni, oręża, siły ciała i hufca żołnierzy bronią domów pieniądze zebrane na jałmużnę”¹¹².

Tak więc obok różnych wyżej wymienionych elementów, upodabniających dom – rodzinę do kościoła, jest również według Jana Chryzostoma gromadzona w niej przez domowników jałmużna dla ubogich: ona to bowiem nie tylko uwzniośla modlitwę i zabezpiecza rodzinę przed zakusami szatana, ale ją uświęca i czyni z niej mały kościół.

Podsumowując powyższe uwagi trzeba stwierdzić, że św. Jan Chryzostom wprowadzając pojęcie „Rodzina Kościołem domowym” znajdował uzasadnienie dla jego semantycznej treści i nazwy przede wszystkim w Dziejach Apostolskich i Listach św. Pawła, gdzie jest mowa o pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, gromadzących się w prywatnych domach (co również potwierdzają odkrycia archeologiczne), w których najpierw kwitło życie modlitewno-ascetyczne i prowadzono akcję misyjną, zanim później przeniesiono je do wolnego kościoła, choć podobieństwa i związki między tymi instytucjami zawsze były widoczne. Duży wpływ na wykrystalizowanie się tego pojęcia miała też religijna atmosfera domu żydowskiego, zwłaszcza żyjącego całe wieki w diasporze. Nasz złotousty Kaznodzieja nazywając rodzinę Kościołem domowym chciał do niej przenieść atmosferę kościoła, w którym odprawiano modły i liturgię, śpiewano psalmy, odbywano czuwania nocne, czytano i komentowano Pismo Święte, nauczano prawd wiary, przeprowadzano kolekty dla ubogich, zachęcano do gościnności, w którym wszyscy byli równi realizując przykazanie miłości Boga i bliźniego oraz zdobywając inne cnoty. Wyeksponował przy tym rolę i autorytet ojca w rodzinie, który na wzór ojca żydowskiego czy rzymskiego *pater familias*, winien być w niej swego rodzaju przewodzącym modlitwie kapłanem oraz nauczającym prawd wiary i tradycji chrześcijańskich nauczycielem, odpowiedzialnym za życie religijne

¹¹² *De eleemosyna* 4, PG 51, 266, tłum. T. Sinko, *Dwadzieścia homilij i mów*, s. 104-105; zob. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 257-259.

całego swego domu. Pojęcie i nazwa „Rodzina Kościołem domowym” jest oryginalnym tworem Jana Chryzostoma, w starożytności jedynie wzmiankowanym przez św. Augustyna¹¹³, przypomnianym dopiero w XX wieku przez Sobór Watykański II¹¹⁴, używanym przez papieży – Pawła VI (15 razy), Jana Pawła I (2 razy), Jana Pawła II (ponad 300 razy) i Benedykta XVI (dotąd 12 razy) i wielu współczesnych familiologów, którzy jednak wszyscy przypisują jej różne semantyczne treści.

DE FAMILIA CHRISTIANA UTI ECCLESIA DOMESTICA APUD
S. JOANNEM CHRYSOSTOMUM

(Argumentum)

Dissertatiuncula haec duabus partibus constat. In priore generaliter nomen atque notio locutionis „familia christiana uti Ecclesia domestica”, cuius auctor S. Joannes Chrysostomus invenitur, et quae fundamentum in fontibus biblicis, praesertim in Actis Apostolorum et epistolis S. Pauli Apostoli habet, exponuntur, in altera autem plurimae enuntiationes Episcopi Constantinopolitani, quae familiam christianam Ecclesiae similem faciunt, adducuntur; quae autem in tribus collectae sunt: pater familias domi, sicut episcopus in ecclesia, responsabilis magister veritatum fidei esse debeat; favorabilis locus communis orationis ac religiosi cantus, praesertim psalmorum, esse debeat; in familia christiana, sicut in Ecclesia, omnes familiares pares atque hospitales habeantur et se invicem adiuvere necnon diligere debeant.

¹¹³ Por. *Epistula* 188, 3, PL 53, 849; *De bono viduitatis* 23, 29, PL 40, 450; *In Joannem tractatus* 51, 13, CCL 56, 445; *Sermo* 94, PL 38, 580-581.

¹¹⁴ Por. *Lumen gentium* 11; *Apostolicam actuositatem* 11; *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1656, 1658, 1666; *Kompedium Katechizmu Kościoła Katolickiego* 350, 456.

Ks. Franciszek DRĄCZKOWSKI
(Lublin, KUL)

KONCEPCJA WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W UJĘCIU KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO ORAZ JANA CHRYZOSTOMA

Na wstępie warto przypomnieć, że Klemens Aleksandryjski i Jan Chryzostom należą do najwybitniejszych przedstawicieli dwóch wielkich ośrodków starożytnej myśli chrześcijańskiej: aleksandryjskiego i antiocheńskiego. Klemens, żyjący na przełomie II i III wieku, twórca teologii spekulatywnej, zaliczany jest do grona czołowych teoretyków pedagogiki chrześcijańskiej. Jan Chryzostom, żyjący na przełomie IV i V wieku, najwybitniejszy homileta Kościoła greckiego, gorliwy duszpasterz, moralista i asceta, aplikował teoretyczne zasady pedagogiki do potrzeb duszpasterskich i formacyjnych. Koncepty wychowania chrześcijańskiego obu tych wielkich nauczycieli Kościoła, wyrosłe na bazie różnych szkół, stąd odmienne w swych ujęciach, zdradzają jednak więcej podobieństw niż różnic, jako że wyrosły ze wspólnego pnia nauki chrześcijańskiej oraz tradycji klasycznej.

Termin παιδαγωγία, tak kluczowy dla postawionej w powyższym temacie problematyki, został wprowadzony do literatury wczesnochrześcijańskiej przez Klemensa Aleksandryjskiego¹, który plasuje całą problematykę wychowawczą w pięciu grupach szczegółowych. Jego zdaniem pedagogia traktuje o: 1. wychowankach, 2. wychowawcach, 3. metodzie, 4. programie, 5. celu wychowania². W ramach powyższego podziału zostanie omówiona problematyka niniejszego artykułu.

1. Wychowankowie. Klemens Aleksandryjski wychodząc od etymologii terminu παιδαγωγία (παῖς – dziecko; ἀγωγή – prowadzenie, kierowanie) określa, że wychowankami „Bożej pedagogii”³ są „dzieci” w rozumieniu specyficznym, to jest takim, jaki występuje w Piśmie Świętym. Przypomina, że

¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I 12, 1; 16, 1; 54, 1; 74, 3; 99, 2.

² Por. tamże I 54, 1.

³ Por. tamże I 54, 1, GCS 12, 122: „ἡ κατὰ τὸν θεὸν παιδαγωγία”.

Chrystus nazywa swych uczniów, którzy byli ludźmi dorosłymi, „dziećmi”⁴. Kontynuując swój wywód Klemens stwierdza:

„Należy jednak zastanowić się kim są dzieci, o których w sposób symboliczny mówi Pismo, i wyznaczyć dla nich pedagoga. Dziećmi tymi jesteśmy my”⁵.

Ostatnie słowa powyższej wypowiedzi wyraźnie określają, że w koncepcji Klemensa wychowankami „Boskiej pedagogii” są wszyscy wierzący w Chrystusa, niezależnie od kategorii wiekowej, to znaczy tak dzieci i młodzież, jak i dorośli oraz starsi wiekiem. Kategorię „dzieci” (παῖδες) odnosi Aleksandryjczyk do całego ludu Bożego, który jest na etapie ciągłego wzrostu i dojrzewania ku doskonałości. Mając na uwadze tę kategorię, Klemens odnosi do ludu Bożego szereg określeń synonimicznych, oznaczających status ciągłego rozwoju i wzrostu młodego potomstwa:

„Tak więc jesteśmy pisklętami Pana. Istotnie w sposób cudowny i mistyczny Logos nadaje wiekowi dziecęcemu prostotę ducha, Raz nazywa nas dziećmi, innym razem pisklętami, niekiedy niemowlętami, gdzie indziej zaś synami, a często dziećmi, ludem nowym lub ludem młodym”⁶.

Na bazie powyższych założeń cały Kościół – w nauce Klemensa – postrzegany jest jako „szkoła” Boskiego Logosu: „Szkolą jest Kościół” (διδασκαλεῖον δὲ ἡ ἐκκλησία)⁷. Wychowankami – alumnami tej „szkoły” są ci wszyscy, którzy przynależą do ludu Bożego. Z uwagi na stopień zaawansowania w procesie doskonalenia, alumni szkoły Logosu – zdaniem Klemensa – mogą być zaszeregowani do trzech grup. Do pierwszej grupy, najmniej zaawansowanych, należą grzesznicy o zatwardziałych sercach (σκληροκάρδιοι), zniewoleni przez grzech, stąd określani też jako „niewolnicy” (δοῦλοι). Do drugiej grupy, średnio zaawansowanych, należą „wierni słudzy” (οἰκέται πιστοί), którzy porzucili grzeszne nałogi i ćwiczą się w cnotach. Do trzeciej grupy – najbardziej zaawansowanych – należą przyjaciele Chrystusa (φίλοι), którzy przez doskonałą miłość upodobnili się do Boga⁸.

Wszyscy, wyżej wymienieni, są wychowankami Szkoły Chrystusowej, którą jest Kościół, niezależnie od stopnia postępu na drodze doskonalenia, jak i statusu społeczno-rodzinnego oraz wiekowego: dzieci i rodzice, młodzieńcy i starcy, grzesznicy i święci, nawracający się oraz wierni słudzy, dążący do doskonałości oraz przyjaciele Boga.

⁴ Por. tamże I 12, 2; 13, 3 (zob. J 21, 4-5; 13, 33).

⁵ Tamże I 12, 1, GCS 12, 96, tłum. T. Puton: *Pedagog*. Księga I Klemensa Aleksandryjskiego, wstęp, tłumaczenie, komentarz, Lublin 1977, Biblioteka KUL mps [181/77, Fil. klasycz.]. Wszystkie cytaty z I księgi *Pedagoga* dalej przytaczam w przekładzie T. Putona.

⁶ *Paedagogus* I 14, 5, GCS 12, 98.

⁷ Tamże III 98, 1, GCS 12, 289.

⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 173, 6; VII 5, 6; zob. F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996², 136-146 (Kościół jako Szkoła Logosu).

Jan Chryzostom pisząc o wychowankach ma na uwadze określoną barierę wiekową, to jest, okres od wczesnego dzieciństwa do czasu narzeczeństwa i zaślubin. Wychowankami według niego są zarówno małe dzieci, chłopcy i dziewczęta do lat ośmiu, jak i młodzież w wieku dojrzewania do lat piętnastu oraz młodzież dojrzała do małżeństwa⁹. Trudno określić, jaką granicę wiekową miał na myśli Jan Chryzostom mówiąc o dojrzałości do małżeństwa. Ze względu na zachowanie czystości przedmałżeńskiej Biskup Konstantynopola postulował wczesne zawarcie związku małżeńskiego, przed służbą wojskową i objęciem posady państwowej¹⁰.

2. Wychowawcy. Według Klemensa Aleksandryjskiego wychowawcą najdoskonalszym i w istocie rzeczy jedynym jest odwieczne Słowo Ojca, Syn Boży, Boski Pedagog¹¹. Zdaniem Klemensa Boski Logos jest wychowawcą wszystkich ludzi w wymiarze uniwersalnym, zarówno w aspekcie historycznym jak i geograficznym. W czasach Starego Przymierza „przez Mojżesza Bóg sprawował funkcję wychowawcy, następnie przez proroków”¹². Zdaniem Klemensa, Boski Logos przez filozofię, którą dał Hellenom¹³, stał się pośrednio ich wychowawcą. Mówiąc o filozofii Klemens ma na uwadze tylko tę, która jest „zgodna z Boskim Logosem”¹⁴. W ten sposób filozofia stała się dla Hellenów jakby trzecim Testamentem¹⁵. Boski Logos jest wychowawcą ludu Bożego:

„Naszym Pedagogiem jest święty Bóg, Jezus, kierownik całej ludzkiej natury, Logos; sam Bóg, który kocha ludzi, jest naszym Pedagogiem”¹⁶.

Ze względu na wyżej omówione zróżnicowanie ludu Bożego, na trzy grupy, Boski Logos jest również jedynym nauczycielem (διδάσκαλος) oraz lekarzem (ιατρός) swego ludu, który leczy z chorób grzechowych¹⁷.

Współpracownikami Boskiego Logosu w Jego misji wychowawczej są aktualnie w Kościele – zdaniem Klemensa – alumni „trzeciej grupy” Szkoły Logosu – przyjaciele Chrystusa zwani też gnostykami. Mają oni udział zarów-

⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis* 52; 81-82, (dalej: *De inani gloria*), Sch 188, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 73-105; J. Dumortier, *L'éducation des enfants au IV siècle. La témoignage de S. Jean Chrysostome*, „Revue des Sciences Humaines” 15 (1947) 222-238.

¹⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 81.

¹¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 75, 1; 81, 1; 97, 3; 100, 2.

¹² Por. tamże I 96, 3, GCS 12, 147; zob. tamże I 57, 3; 58, 1.

¹³ Por. *Stromata* I 20, 1; 28, 2.

¹⁴ Tamże I 90, 1, GCS 52, 58, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, Warszawa 1994, 65. Wszystkie teksty *Stromata* cytuję w tym przekładzie.

¹⁵ Tamże VI 41, 6 - 42, 3, GCS 12, 123.

¹⁶ *Paedagogus* I 55, 2, GCS 12, 123; por. *Stromata* VI 42, 1.

¹⁷ Por. *Paedagogus* III 98, 1-3; III 99, 1-2; I 6, 1-4.

no w funkcji „lecniczej”, jak i wychowawczej oraz nauczycielskiej Boskiego Pedagoga¹⁸. Prawdziwi gnostycy – przyjaciele Boga – są według Klemensa „mężami dojrzałymi w miłości do Boga”¹⁹, „mężami w pełni sprawiedliwymi”²⁰, „którzy żyli w sposób doskonały według Ewangelii”²¹. Do prawdziwego gnostyka Klemens stosuje określenie „wzniosły kapłan Boży”²². Gnostykowi zostało powierzone „zadanie wychowawcze ku naprawie ludzi”²³.

Udział w funkcji wychowawczej Boskiego Logosu przyznaje Klemens diakonom, prezbiterom i biskupom na tyle, na ile zrealizowali w swym życiu ideał prawdziwego gnostyka – przyjaciela Boga, jak twierdzi Klemens:

„taki jest faktycznie (τῷ ὄντι) starszym w Kościele i prawdziwym sługą (diakonem) woli Bożej, jeśli sam pełni i wykłada przykazania Boże. I nie dlatego uważany jest za sprawiedliwego, że przez ludzi został wybrany i także nie dlatego, że jest on starszy, lecz dlatego, że jest sprawiedliwy, zaliczany do rady starszych”²⁴.

Według Klemensa udział w misji pedagogicznej Boskiego Logosu mają ci wszyscy, którzy osiągnęli status przyjaciół Boga. Mogą być nimi zarówno przedstawiciele hierarchii kościelnej, jak i ci wszyscy przedstawiciele laikatów, którzy przez doskonałą miłość w pełni upodobnili się do Boskiego Logosu²⁵.

Jan Chryzostom rolę formacyjną w procesie wychowawczym przyznaje następującym osobom:

1. Rodzice – wychowanie dzieci jest podstawowym zadaniem i powinnością rodziców²⁶, przy czym ojciec troszczy się głównie o wychowanie syna, matka o wychowanie córki²⁷; niektóre działania wychowawcze wobec córki i syna powierza się obojgu rodzicom²⁸.

2. Wychowawcy i opiekunowie – winni być starannie dobrani²⁹:

„Aby dziecko wychować potrzeba dzielnego wychowawcy”³⁰.

¹⁸ Por. *Stromata* VII 52, 1-3; 53, 1-6.

¹⁹ Tamże VII 67, 2, GCS 17, 48, Niemirska-Pliszczyńska, II 271.

²⁰ Tamże VI 107, 2, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska, II 176.

²¹ Tamże VI 106, 1, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska, II 175.

²² Tamże VII 36, 2, GCS 17, 28, Niemirska-Pliszczyńska, II 246.

²³ Tamże VII 3, 4, GCS 17, 4, Niemirska-Pliszczyńska, II 219.

²⁴ Tamże VI 106, 2, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska, II 175.

²⁵ Por. F. Drączkowski, *Ideał kapłaństwa w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, „*Verbum Vitae*” 12 (2007) 141-146.

²⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 22.

²⁷ Por. tamże 90.

²⁸ Por. tamże 39, 40 i 90.

²⁹ Por. tamże 37, SCh 188, 128, BOK 19, 86.

³⁰ Tamże 16, SCh 188, 98, BOK 19, 79.

3. Służba i domownicy:

„Tylko wypróbowani winni pomagać w kształtowaniu Bożego obrazu”³¹;

„Jeśli nikt z nich nie nadaje się, należy szukać za zapłatą człowieka szlachetnego i jemu należy powierzyć wychowanie”³².

4. Przełożony kościelny:

„Niech młodzieniec odwiedza często przełożonego kościoła i słucha od niego pochwał dobrego życia”³³.

3. Metoda. Mając na uwadze zasadę akomodacji oraz różnorodność ludzkich usposobień Boski Pedagog – zdaniem Klemensa – stosuje odrębne metody w stosunku do każdego ludzkiego indywiduum:

„Logos dostosowuje się odpowiednio do charakteru każdego człowieka: raz postępuje gwałtownie innym razem z pobłażliwością”³⁴.

Wobec trzech wyżej wymienionych grup alumnów swej Szkoły, stosuje odmienne metody wychowawcze:

a) Ludzi zatwardziałego serca – niewolników nałogów grzechowych, stosuje bądź kary i nagany, bądź zachęty i rady. Zagrożenie karą wywala obawę, która powstrzymuje od zła:

„Ci, którzy są trudni do wyleczenia, leczeni będą za pomocą groźby, zarzutu i nagany, tak jak żelazo jest obrabiane za pomocą ognia, młota i kowadła”³⁵.

Mając na uwadze stopień surowości nagany, Klemens Aleksandryjski wylicza jej następujące rodzaje: napomnienie, narzekanie, krytyka, drwina, zarzut, zniewaga, ostre upomnienie oraz oskarżenie³⁶.

Do środków pozytywnego oddziaływania należą obietnice, zachęty i rady:

„Są trzy sposoby doradzania: pierwszy bierze przykłady z przeszłości, jak np., jaką karę ponieśli Żydzi, kiedy oddawali cześć złotemu cielcowi; jaką karę ponieśli, gdy oddawali się nierządowi, i inne podobne przykłady. Drugi jest uważnym przyglądaniem się sprawom obecnym [...]. Na sprawach przyszłych opiera się trzeci sposób dawania rady, który zachęca, aby baczenie przyglądać się temu, co nadchodzi; toteż zostało powiedziane: ci, którzy po-

³¹ Tamże 38 SCh 188, 130, BOK 19, 86.

³² Tamże.

³³ Tamże 83 SCh 188, 190, BOK 19, 102.

³⁴ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 66, 5, GCS 12, 129.

³⁵ Tamże I 94, 1, GCS 12, 145.

³⁶ Por. tamże I 76, 1 - 80, 2.

padają w grzechy, «zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemności: tam będzie płacz i zgrzytanie zębów» (Mt 8, 12)³⁷. „Jest jeszcze inny rodzaj pedagogii – obietnica szczęścia. Przez Dawida mówi Pan: «Błogosławiony mąż, który nie zgrzeszył...»³⁸.

b) Wierni służy. Na tym etapie środkiem motywującym dobre postępowanie jest idea posłuszeństwa oparta na autorytecie doskonałego Pedagoga, którego przykazania są „dobre, święte i sprawiedliwe” (Rz 7, 12)³⁹. „Wierny sługa odczuwa obawę przed Bogiem, swym Panem⁴⁰; „obawia się uchybić Ojcu⁴¹, którego kocha. Bojaźń Boża motywuje wierność Bożym nakazom, zawartym w przykazaniach:

„Przykazanie wyraża zakaz, zawieszając ze względów wychowawczych obawę nad głowami tych, którzy z kolei dzięki niej zastosują się do napomnienia⁴².

Boski Pedagog skłania „wiernego sługę” do posłuszeństwa przykazaniom, opartego na Bojaźni Bożej.

c) Przyjaciele Boga osiągają etap najwyższy na drodze doskonalenia, etap miłości doskonałej. Ta miłość, motywuje ich całe postępowanie:

„[Przyjaciel Boga] nie podlega pożądaniam, ani jakimś pragnieniom, ani nie odczuwa braku czegokolwiek innego w zakresie duszy (gdyż ma wszystko), trwając poprzez miłość w zjednoczeniu z tym, który jest przedmiotem jego ukochania⁴³.

Poprzez miłość doskonałą osiąga heroiczną cnotę. Przyjaciel Boga „znosi wszystko, wszystko wytrzymuje z miłości, nie dlatego, aby ludziom się podobać, lecz Bogu⁴⁴. Wszystko, tzn. nie tylko śmierć męczeńską, ale różnego rodzaju prześladowania i represje, jak: pozbawienie praw obywatelskich, wygnanie, konfiskatę mienia, rzucenie na pożarcie zwierzętom, próbę mąk ogniowych⁴⁵.

Jan Chryzostom proponuje stosowanie zróżnicowanych środków wychowawczych, stosując gradację, od bardzo łagodnych do coraz surowszych:

³⁷ Tamże I 90, 2 - 91, 1, GCS 12, 143.

³⁸ Tamże I 92, 1, GCS 12, 144.

³⁹ *Stromata* III 84, 1, GCS 52, 234, Niemirska-Pliszczyńska, I, 278.

⁴⁰ Tamże I 173, 6, GCS 52, 107, Niemirska-Pliszczyńska, I, 119.

⁴¹ Tamże II 53, 4, GCS 52, 142, Niemirska-Pliszczyńska, I, 166.

⁴² Tamże II 32, 3, GCS 52, 130, Niemirska-Pliszczyńska, I, 151.

⁴³ Tamże VI 72, 1, GCS 52, 467, Niemirska-Pliszczyńska, II, 154.

⁴⁴ Tamże VII 70, 2-3, GCS 17, 52.

⁴⁵ Por. tamże IV 52, 3.

a) Napomnienie:

„Gdy przekracza [dziecko] nakaz ukarż je, już to surowym spojrzeniem, już to energicznym upomnieniem, już to ostrą nagana⁴⁶.”

b) Groźba kary:

„Niech się boi bicia, lecz niech nie będzie bity; można mu grozić pasem, ale nie należy nim bić⁴⁷.”

c) Kara fizyczna – stosowana wyjątkowo:

„Nie karz często biciem i nie przyzwyczajaj się do tego sposobu wychowania. Dziecko ustawicznie bite uczy się gardzić biciem, a gdy to zajdzie za daleko, wszystko będzie daremne. Jeśli twa surowość sprowadza poprawę, zaprzestań jej nieco. Natura nasza potrzebuje też łagodności⁴⁸.”

d) Współzawodnictwo:

„Nic tak bowiem nie działa, jak współzawodnictwo. Ono podtrzymuje chłopca we wszystkim, zwłaszcza gdy jest on do współzawodnictwa skłonny. Współzawodnictwo ma większy wpływ od gróźb i zakazów, i innych środków⁴⁹.”

e) Nagroda oraz rozrywka:

„Obmyślmy potem dla niego [dziecka] inne niewinne uciechy. Zaprowadźmy go do świętych mężów, przygotujmy rozrywkę, zróbmy mu radość przez różne podarunki⁵⁰; „dajmy mu nadzieję nagrody⁵¹.”

f) Okazywać miłość. Słowom pouczenia winny towarzyszyć oznaki miłości:

„Przy tych słowach uściskaj go, by odczuł twą miłość⁵².”

g) Wychowywać przez dobry przykład⁵³.

h) Jednolitość metody stosowanej przez wszystkich wychowawców:

„Zwróć uwagę i matce, aby dała chłopcu te same nauki, również wychowawcy i służące mu⁵⁴.”

⁴⁶ Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 30, SCh 188, 120, BOK 19, 84.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże 77, SCh 188, 178-180, BOK 19, 99.

⁵⁰ Tamże 78, SCh 188, 180, BOK 19, 99.

⁵¹ Tamże 30, SCh 188, 120, BOK 19, 84; por. tamże 67.

⁵² Tamże 78, SCh 188, 182, BOK 19, 100.

⁵³ Por. tamże 37 i 70.

⁵⁴ Tamże 32, SCh 188, 124, BOK 19, 85; por. tamże 90.

4. Program formacji pedagogicznej. Według Klemensa istnieją dwa zasadnicze źródła ludzkich błędów, które dają się sprowadzić do braków w zakresie formacji intelektualnej oraz braków w zakresie formacji moralnej:

„Z tych dwu braków w wypadku pierwszego nie uzyskują ludzie właściwego sądu; w wypadku drugiego – nie są w stanie podążać za tym sądem, który prawidłowo wyprowadzili. [...] Zgodnie z tym są do dyspozycji dwie odmienne zasady wychowawcze (δύο παιδείαι) do każdego z dwu błędów [...]. Obydwie te formacje współrosną do doskonałej miłości⁵⁵.”

a) Formacja intelektualna (pierwsza *paideia*). W ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego składa się z czterech etapów, opisanych w jego dziele *Stromata*:

- **Wykształcenie ogólne** (ἐγκύκλιος παιδεία), które obejmowało studium ośmiu przedmiotów: gramatyki, retoryki, geometrii, arytmetyki, astronomii, muzyki, harmonii oraz metryki⁵⁶.
- **Filozofia** (*filosofia*). Klemens Aleksandryjski kładzie akcent na studium filozofii „zgodnej z Chrystusem”⁵⁷. Jego zdaniem filozofia jest: „właściwą postawą wobec mądrości podanej przez Syna”⁵⁸; „gorliwym praktykowaniem mądrości”⁵⁹; „poszukiwaniem prawdy”⁶⁰; „wiedzą o samym dobru i prawdzie”⁶¹. Filozofia pełni ważną funkcję w formacji intelektualnej oraz moralnej: „jest współprzyczyną i czynnikiem współdziałającym w chwytaniu Prawdy”⁶²; „prowadzi do udziału w mądrości dzięki umiejętności wrażliwego postrzegania”⁶³; „uzdalnia do teoretycznego kontemplowania bytów”⁶⁴; „ułatwia zrozumienie wszelkich zawłości myślowych”⁶⁵; „pomaga temu, kto zapragnął uzyskać poznanie duchowe”⁶⁶; „prowadzi do sprawiedliwości”⁶⁷; „ukierunkowuje na dobro”⁶⁸;

⁵⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 101, 6 - 102, 1, GCS 17, 71-72: „ἄμφω δ' εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην συναύξουσιν”, Niemirska-Pliszczyńska, II 301-302.

⁵⁶ Por. F. Drączkowski, *Struktury semantyczne wyrazu παιδεία w dziele Klemensa Aleksandryjskiego Στρωματεῖς*, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, 127-151.

⁵⁷ Por. Clemens, *Stromata* VI 67, 1.

⁵⁸ Tamże VI 54, 1, GCS 52, 459, Niemirska-Pliszczyńska, II 143.

⁵⁹ Tamże I 30, 1, GCS 52, 19, Niemirska-Pliszczyńska, I 22.

⁶⁰ Tamże I 97, 1, GCS 52, 62, Niemirska-Pliszczyńska, I 71.

⁶¹ Tamże I 93, 4, GCS 52, 60, Niemirska-Pliszczyńska, I 68.

⁶² Tamże I 99, 1, GCS 52, 63, Niemirska-Pliszczyńska, I 72.

⁶³ Tamże VI 156, 1, GCS 52, 512, Niemirska-Pliszczyńska, II 207.

⁶⁴ Tamże VI 154, 4, GCS 52, 511, Niemirska-Pliszczyńska, II 206.

⁶⁵ Tamże I 20, 3, GCS 52, 14, Niemirska-Pliszczyńska, I 15.

⁶⁶ Tamże I 98, 2, GCS 52, 62, Niemirska-Pliszczyńska, I 71.

⁶⁷ Tamże I 99, 3, GCS 52, 63, Niemirska-Pliszczyńska, I 72.

⁶⁸ Tamże VI 159, 8, GCS 52, 514, Niemirska-Pliszczyńska, II 209.

„czyni ludzi zacnymi i cnotliwymi”⁶⁹; „uczy powściągliwości”⁷⁰; „prowadzi do szczęścia przez cnotę”⁷¹. Ogólnie mówiąc „filozofia służy ulepszeniu duszy”⁷².

- Mądrość (*sofia*). Alumni Szkoły Logosu winni upodabniać się do Boga przez udział w jego Mądrości. Klemens Aleksandryjski w dziele *Stromata* określa istotę mądrości prawdziwej oraz jej funkcje. Podmiotem mądrości jest Bóg i ci, „którzy zostali wyniesieni do bytu Boskiego”⁷³. Przedmiotem mądrości jest „stałe i nienaruszalne poznanie oraz stałe i niezmiennie zrozumienie spraw Boskich i ludzkich, obejmujące przeszłość, teraźniejszość i przyszłość”⁷⁴. Źródłem mądrości jest to, co Syn objawił, czyli Stary i Nowy Testament oraz Słowo Boże żywe w Tradycji i nauce Kościoła⁷⁵. Z tej racji Pismo Święte winno stać się przedmiotem nieustannych studiów, zgodnych z zasadami egzegezy Kościoła prawdziwego⁷⁶. Mądrość prawdziwą należy odróżnić od pseudomądrości⁷⁷.
- Poznanie misteryjne (mistyczne) – gnoza prawdziwa. Dotyczy poznania Boga i spraw Boskich, w stopniu najwyższym, dostępnym ludzkiej naturze; udziela go Boski Logos swym przyjaciółom:

„istotnie doskonała wiedza wznosi się ponad świat doczesny, zajmując się sprawami myślowymi oraz bardziej jeszcze duchowymi, których oko nie ujrzało, ani ucho nie słyszało i które nie dotarły do serca ludzi, dopóki nie udzielił nam wiedzy o nich sam Nauczyciel, odsłaniając co święte nad świętymi i co świętsze od niego na wyższym jeszcze stopniu – ale tylko tym, którzy są dziećmi synostwa Pańskiego w sposób prawdziwy, a nie domniemany”⁷⁸.

To poznanie osiągnięte jest na etapie miłości doskonałej, określanej jako „miłość gnostyczna”⁷⁹. Gnoza prawdziwa „jest rodzajem doskonalenia się (teleiosis), które obejmuje zarówno sferę intelektualną jak i moralną”⁸⁰. Doskonała miłość (*agápe*) „rodzi się pod wpływem gnozy”⁸¹ i przez nią się doskonalili.

⁶⁹ Tamże VI 159, 6, GCS 52, 513, Niemirska-Pliszczyńska, II 209.

⁷⁰ Tamże II 110, 1, GCS 52, 173, Niemirska-Pliszczyńska, I 202.

⁷¹ Tamże I 98, 2, GCS 52, 62, Niemirska-Pliszczyńska, I 71.

⁷² Tamże VII 3, 2, GCS 17, 4, Niemirska-Pliszczyńska, II 218.

⁷³ Tamże VI 125, 4, GCS 52, 495, Niemirska-Pliszczyńska, II 188.

⁷⁴ Tamże VI 61, 1, GCS 52, 462, Niemirska-Pliszczyńska, II 147.

⁷⁵ Por. tamże VI 54, 1; VII 92, 3.

⁷⁶ Por. tamże VII 92, 3, GCS 17, 65, Niemirska-Pliszczyńska, II 293.

⁷⁷ Por. tamże VII 98, 1, GCS 17, 69, Niemirska-Pliszczyńska, II 298.

⁷⁸ Tamże VI 68, 1, GCS 52, 465, Niemirska-Pliszczyńska, II 151; por. 1Kor 2, 9.

⁷⁹ Por. tamże IV 130, 5, GCS 52, 305, Niemirska-Pliszczyńska, I 369.

⁸⁰ Tamże VII 55, 1, GCS 17, 40, Niemirska-Pliszczyńska, II 261.

⁸¹ Tamże VII 59, 4, GCS 17, 43, Niemirska-Pliszczyńska, II 265.

b) Formacja moralna (druga *paideia*). W ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego, składa się również z czterech etapów, opisanych w *Stromateis*:

- Posłuszeństwo przykazaniom oparte na bojaźni Bożej⁸²;
- Powściągliwość oparta na nadziei⁸³;
- Ćwiczenie się w dobrym oparte na naśladowaniu dobroci Boga⁸⁴;
- Pełne zespolenie woli człowieka z wolą Bożą – *Mądrość gnostyczna*⁸⁵.

Jan Chryzostom w rozprawie *O wychowaniu dzieci (De inani gloria)* kreśli program wychowania dzieci, dając priorytet formacji moralno-religijnej. Jego celem jest wychowanie *bojowników Bożych* (τῶ Θεῶ ἀθλητάς)⁸⁶; „żołnierzy dla Chrystusa” (ἀθλητὴν τῶ Χριστῶ)⁸⁷. Dusze dziecka porównuje do bram miasta: „miastem jest dusza dziecka”⁸⁸; „Bramami miasta są oczy, język, słuch, węch i dotyk. Przez te bramy wchodzi zguba i błogosławieństwo w życie duszy”⁸⁹. Mając na uwadze wyżej wymienione władze duszy, wylicza kolejno wartości, które należy pielęgnować i wady, które należy zwalczać w procesie formacji:

- Język – „Nauczmy dzieci wypowiadać tylko przystojne i pobożne słowa”⁹⁰; „Niech otwiera dziecko usta dla dziękczynienia i świętych hymnów, niech mówi zawsze o Bogu i filozofii wzniosłego życia”⁹¹; niech odrzuci „obraźliwe słowa, obelżywe mowy i nieprzystojne żarty”⁹²; niech dziecko „nie wypowie nic nieprzyzwoitego, obraźliwego, nierozumnego, lecz słowa godne Pana”⁹³.
- Słuch – „Nie powinny dzieci słyszeć złych mitów i bajek”⁹⁴. Należy dziecku opowiadać historie biblijne: o Kainie i Ablu⁹⁵, o Jakubie

⁸² Por. tamże II 55, 5; IV 108, 4.

⁸³ Por. tamże III 4, 1; 57, 1; II 41, 1.

⁸⁴ Por. tamże II 41, 3; 87, 2; III 54, 4; 56, 2.

⁸⁵ Por. tamże IV 55, 3; 66, 2-3; 14, 3; 43, 2; 130, 5.

⁸⁶ Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 90, SCh 188, 196, BOK 19, 103; por. M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981, 61-92 (La concezione pedagogica); S. Abengochea, *Ideas pedagogicas de S. Juan Crisóstomo*, „Helmantica” 12 (1961) 343-360; T. Kołosowski, *Wychowanie religijno-moralne dzieci w rodzinie w świetle traktatu „O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma*, „Seminare” 17 (2001) 405-420.

⁸⁷ Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 19, SCh 188, 102, BOK 19, 80.

⁸⁸ Tamże 25, SCh 188, 112, BOK 19, 82.

⁸⁹ Tamże 27, SCh 188, 114, BOK 19, 83.

⁹⁰ Tamże 28, SCh 188, 114, BOK 19, 83.

⁹¹ Tamże, SCh 188, 114, BOK 19, 83-84.

⁹² Tamże 28, SCh 188, 114, BOK 19, 83.

⁹³ Tamże 34, SCh 188, 124, BOK 19, 85.

⁹⁴ Tamże 38, SCh 188, 128, BOK 19, 86.

⁹⁵ Por. tamże 39.

i Ezawie⁹⁶, o synu marnotrawnym⁹⁷. „Niech chłopiec uczy się pobożnych pieśni”⁹⁸; „Niech więc nie słyszą dzieci niczego niestosownego ani od służących, ani od wychowawcy, ani od opiekunów”⁹⁹. „Gdy dziecko podrośnie opowiedz mu jeszcze inne historie (biblijne). Napelnia je one zbawienną bojaźnią”¹⁰⁰; „Gdy jednak ma już lat piętnaście czy więcej, niech usłyszą o piekle...”¹⁰¹.

- Powonienie – „Niech nikt nie stosuje wonnych maści, bo zaraz umysł odczuwa miłą woń i czyni ciało ospałym”¹⁰².
- Oczy – „Wskaż mu piękne przedmioty, aby jego oczy odwróciły się od złych rzeczy, wskaż na niebo i gwiazdy, na ziemię i jej kwiaty, na łąki i obrazki w kwiatkach, niech tymi rzeczami zachwycają się oczy. Tyle jest piękna, które nie przynosi żadnej szkody”¹⁰³.
- Dotyk – „Nie dopuść do wydelikacenia ciała przez szaty ani do poufnego zetknięcia się z ciałem innego człowieka. Hartujmy ciało, by wychować żołnierza (ἀθλητήν). Niech syn nie sypia w miękkim łóżu i nie nosi miękkiej szaty. W ten sposób trzymajmy zmysł dotyku w ryzach”¹⁰⁴.

5. Cel wychowania. Według Klemensa Aleksandryjskiego celem wychowania jest człowiek doskonale miłujący Boga i bliźniego, święty. Życie takiego człowieka jest antycypacją nieba na ziemi¹⁰⁵. Ideał ten realizuje się w życiu przyjaciela Boga – gnostyka. Doskonały chrześcijanin – gnostyk, który osiąga doskonałą miłość – „miłość gnostyczną”, „zawsze kocha Boga i tylko na Niego jest całkowicie ukierunkowany”¹⁰⁶. Miłość Boga całkowicie go wypełnia i absorbuje, zastępując mu wszystko. Dlatego przyjaciel Boga:

„nie podlega pożądaniom, ani jakimś pragnieniom, ani nie odczuwa braku czegokolwiek innego w zakresie duszy (gdyż ma wszystko), trwając poprzez miłość w zjednoczeniu z tym, który jest przedmiotem jego ukochania”¹⁰⁷.

⁹⁶ Por. tamże 43; zob. W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

⁹⁷ Por. tamże 46.

⁹⁸ Tamże 60, Sch 188, 158, BOK 19, 94; por. S. Longosz, *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1 (2009) 13-55.

⁹⁹ Tamże 37, Sch 188, 128, BOK 19, 86.

¹⁰⁰ Tamże 52, Sch 188, 150, BOK 19, 92.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże 54, Sch 188, 152, BOK 19, 93.

¹⁰³ Tamże 59, Sch 188, 156, BOK 19, 94.

¹⁰⁴ Tamże 63, Sch 188, 162, BOK 19, 95.

¹⁰⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 102, 1; VI 73, 4.

¹⁰⁶ Tamże VI 71, 4, GCS 52, 467, Niemirska-Pliszczyńska, II 153; por. IV 29, 3; 130, 5; VII 46, 3.

¹⁰⁷ Tamże VI 72, 1, GCS 52, 468, Niemirska-Pliszczyńska, II 154.

„Gnostyk coraz ściślej jednoczy się z Bogiem stając się zarazem wzniosły i wesoly we wszystkim; wzniosły – poprzez stałe odnoszenie się do tego, co boskie, wesoly zaś – poprzez uświadamianie sobie wielkości dóbr ludzkich, jakie nam darował Bóg”¹⁰⁸.

Przyjaciel Boga jest nieustannie zjednoczony z Bogiem poprzez modlitwę i kontemplację¹⁰⁹. „Całe jego życie jest jedną świętą uroczystością”¹¹⁰. Gnostyk już tutaj na ziemi równy jest aniołom¹¹¹. „Gnostykowi pomaga sam Bóg i wyraża mu swe poważanie przez bardziej bezpośrednią opiekę”¹¹². Przyjaciel Boga przez całe życie studiuje Pismo Święte i stara się zgłębić naukę Kościoła¹¹³. Gnostyk upodabniając się do Boga osiąga udział w Jego mądrości oraz świętości, wyróżniając się łagodnością, miłością do człowieka oraz wzniosłą pobożnością¹¹⁴:

„Jest więc dusza gnostyka w każdej sytuacji pełna siły jak ciało atlety (οἶον ἄθλητοῦ τὸ σῶμα) utrzymane w największej kondycji i mocy”¹¹⁵.

Należy podkreślić, że ideał życia kontemplacyjnego przyjaciel Boga łączy z aktywnością rodzinną, ekonomiczną i społeczną. Gnostyk – zdaniem Klemensa:

„prawdziwym mężczyzną okazuje się nie przez wybór dla siebie życia samotnego, lecz tym zwycięża mężów, iż troszcząc się o małżeństwo, płodzenie dzieci oraz opiekę nad domem, jednocześnie nie wykazuje wrażliwości ani na rozkosz, ani na ból. Mimo kłopotów o dom, nie daje się oderwać od miłości do Boga, zwycięsko wychodząc z wszelkiej próby, na jaką tylko wystawia go sytuacja ojca rodziny, męża, pana służby i właściciela majątku”¹¹⁶.

W życiu przyjaciela Boga realizuje się ideał życia kontemplacyjnego oraz praktycznego. Ideał ten znajdzie później szerokie rozwinięcie w nauce Grzegorza Wielkiego¹¹⁷.

Celem wychowania, jaki stawia Jan Chryzostom, jest wychowanie „Bożych atletów (τῶ θεῷ ἄθλητάς)” i „atletów dla Chrystusa” (ἀθλητῆν

¹⁰⁸ Tamże VII 35, 7, GCS 17, 28, Niemirska-Pliszczyńska, II 246.

¹⁰⁹ Por. tamże VII 44, 7.

¹¹⁰ Tamże VII 49, 4, GCS 17, 37, Niemirska-Pliszczyńska, II 256.

¹¹¹ Por. tamże VI 105, 1, GCS 52, 484-485, Niemirska-Pliszczyńska, II 175.

¹¹² Tamże VII 48, 1, GCS 17, 36, Niemirska-Pliszczyńska, II 255.

¹¹³ Por. tamże VII 104, 1-2.

¹¹⁴ Por. tamże VI 125, 4; VII 13, 2 - 14, 1.

¹¹⁵ Tamże VII 64, 4-5, GCS 17, 46-47, Niemirska-Pliszczyńska, II 268.

¹¹⁶ Tamże VII 70, 7, GCS 17, 51, Niemirska-Pliszczyńska, II 274; por. tamże VI 64, 1-2.

¹¹⁷ Por. R. Buliński, *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle eksportacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*, Pelplin 2008. Uwagę zwraca rozdział IV: „Wychowanie ku kontemplacji Boga oraz radości nieba”.

τῷ Χριστῷ)¹¹⁸. W dziele *De inani gloria* zwraca uwagę zarówno na formację moralną, jak też intelektualną. W procesie formacji integralnej „Bożego atlety” przyjmuje zasadę złotego środka, zwracając uwagę na kształtowanie cnót dopełniających się: męstwa, odwagi, opanowania, trzeźwości, czujności i hartu ducha i ciała oraz łagodności, uprzejmości i skromności. Należy wypowiedzieć walkę takim wadom jak: gniewowi, nieopanowaniu, pijaństwu i zbytkowi (luksusowi). Wiele uwagi poświęca Jan kształtowaniu wstrzeźliwości seksualnej¹¹⁹, w tym szczególnie przedmałżeńskiej¹²⁰. Ukoronowaniem całej formacji jest mądrość: „aby chłopca wychować ku mądrości i wykluczyć z jego życia wszelką głupotę”¹²¹. Mądrość to przede wszystkim „wiedza o Bogu, o dobrach, które są dla nas po tamtej stronie, o piekle, o królestwie niebieskim, bo «początkiem mądrości jest Bojaźń Boża» (Syr 1,7)”¹²². Należy wyrobić w wychowankach dystans wobec dóbr tego świata: „Nic tak bowiem nie ogłupia jak przywiązanie do bogactwa, potęgi i sławy”¹²³. Należy jednak dzieci przygotować do udziału w życiu publicznym. Taki proces formacji prowadzi do realizacji ideału „atlety Bożego”¹²⁴.

W koncepcji wychowania obu wyżej omówionych autorów występują specyficzne różnice i podobieństwa. Różnice najbardziej są dostrzegalne w kwestii określenia, jakie osoby należy zaliczyć do grupy wychowanków oraz jakie osoby należy zaliczyć do grona wychowawców. W koncepcji Klemensa Aleksandryjskiego wychowankami „Boskiej pedagogii” są wszyscy ludzie wierzący, przynależni do różnych grup wiekowych, to jest zarówno dzieci, jak i młodzież oraz dorośli i starsi wiekiem. Innymi słowy, wychowankami są wszyscy przynależni do ludu Bożego. Jan Chryzostom do grupy wychowanków zalicza tylko dzieci i młodzież do czasu zawarcia małżeństwa. Łatwo zauważyć, że mimo tej różnicy wiekowej istnieje też podobieństwo: obaj autorzy zaliczają do grupy wychowanków tak dzieci jak i młodzież.

Podobnie ma się rzecz, jeśli chodzi o określenie osób przynależnych do grona wychowawców. Według Klemensa wychowawcą jedynym i najdoskonalszym

¹¹⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 90, 19, zob. wyżej n. 86 i 87. Termin ἀθλητής przyjmuje znaczenia: „szermierz, zapaśnik, atleta”, zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, t. I, s. 43. W. Kania w swym przekładzie termin ten oddał jako „bojownik”, „żołnierz”. W przekładzie Sch 188 (s. 196 i 102) jest: „à Dieu en élevant de tels athlètes” (90); „Élève un athlète pour le Christ” (19).

¹¹⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria* 76-79.

¹²⁰ Por. tamże 81-84.

¹²¹ Tamże 85, Sch 188, 192, BOK 19, 102.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże 87, Sch 188, 192, BOK 19, 103.

¹²⁴ Por. tamże 90.

jest Boski Logos, Jezus Chrystus. Współwychowawcami w misji pedagogicznej Syna Bożego są ci wszyscy, którzy upodobnili się do Niego, przyjaciele Boga, rekrutujący się zarówno z grupy hierarchów kościelnych (diakoni, prezbiterzy, biskupi), jak i z grona przedstawicieli laikatu. Jan Chryzostom mówiąc o wychowawcach, ma na uwadze określoną grupę osób, którymi są: rodzice, domownicy i służba oraz specjalnie dobrani wychowawcy. Należy zauważyć, że obaj omawiani Ojcowie Kościoła, kładą nacisk na doskonałość wychowawców – formatorów. Zarówno Klemens, jak i Jan Chryzostom żądają od wychowawców doskonałej formacji chrześcijańskiej. Klemens zaliczając do grona wychowawców „przyjaciół Boga”, posługuje się określeniem ogólnym; Jan Chryzostom wylicza szczegółowo grupy osób pełniących zadania wychowawcze.

Najwięcej zbieżności znajdujemy w kwestii stosowania metod i środków wychowawczych. Obaj autorzy zaliczają do środków wychowawczych stosowanie upomnienia, nagany, groźbę kary i karę. Klemens widzi potrzebę stosowania kary wobec „zatwardziałych grzeszników” – Jan Chryzostom, wobec dzieci szczególnie opornych, ale tylko jako środka wyjątkowego. Obaj Ojcowie Kościoła mówią o potrzebie stosowania zachęty, nagrody oraz dobrego przykładu. Podobnie postrzegają potrzebę miłości, życzliwości i perswazji jako środków najważniejszych i podstawowych w procesie formacji wychowawczej.

Szereg zbieżności notujemy w programie wychowania obu autorów, którzy kładą nacisk na formację integralną, obejmującą kształcenie intelektu, woli oraz dobrych obyczajów. Liczne podobieństwa znajdujemy w programie formacji aretologicznej. Obaj autorzy akcentują potrzebę bojaźni Bożej, opanowania, cierpliwości i miłości wobec wszystkich ludzi. Różnice występują w zakresie formacji intelektualnej, co jest rzeczą zrozumiałą ze względu na to, że inne wymagania stawia się dzieciom i młodzieży, a inne osobom dojrzałym i starszym.

Powyższe podobieństwa dotyczą też celu wychowania, którym dla obu Ojców Kościoła jest doskonałość chrześcijańska, stosowna i odpowiednia dla miary wiekowej. Rzecz charakterystyczna, że obaj omawiani autorzy posługują się nawet tym samym terminem „atleta”. Dla Klemensa przyjaciel Boga – gnostyk, jest „atletą ducha”. Jan Chryzostom twierdzi, że należy dążyć do wypracowania ideału „atlety Chrystusa”, „atlety Bożego”. Klemens traktuje o ideale człowieka dojrzałego duchowo i fizycznie – człowieka dorosłego; Jan Chryzostom ma na uwadze etap dojrzewania do pełni świętości.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że obie koncepcje wychowania chrześcijańskiego – Klemensa Aleksandryjskiego i Jana Chryzostoma – w istotnych punktach są zbieżne i podobne. Pomimo ewidentnych różnic, zdradzają więcej podobieństw. Klemens prezentuje wizję wychowania uniwersalną, związaną z Kościołem, który jest szkołą Boskiego Logosu. Jan Chryzostom jest bardziej realistą i praktykiem. Jego zdaniem proces wychowania realizuje się w ramach „Kościoła domowego”. Klemens jest wybitnym teoretykiem – Jan Chryzostom duszpasterzem. Choć obie koncepcje różnią się, szczególnie w rozumieniu grupy wychowanków i wychowawców, w istocie rzeczy nie są przeciwstaw-

ne, lecz dopełniające. Obie koncepcje, odmienne w swych ujęciach, w istocie rzeczy są komplementarne, ponieważ wyrastają ze wspólnego pnia doktrynalnego, który stanowi nauka chrześcijańska oraz tradycja klasyczna.

THE CONCEPTION OF THE CHRISTIAN EDUCATION IN CLEMENT OF ALEXANDRIA AND JOHN CHRYSOSTOM'S GRASP

(Summary)

Presented paper consists of five main parts and focuses on the most important elements of their teaching about education and upbringing. The first part tells about pupils, next one about educator, the third about methods in the pedagogical process, the fourth about programme of educative activity, and the last one about goal of that process. Although Clement and John Chrysostom present different point of view f. e. on the understanding of the educator and pupils, their thought can be treated as complementary educational system because they follow from the same Christian doctrinal point and the classical tradition.

Ks. Augustyn ECKMANN
(Lublin, KUL)

BIBLIJNE PODSTAWY CHRYZOSTOMOWEGO PROGRAMU WYCHOWANIA DZIECI

Jesteśmy tak urzeczeni starożytną grecką παιδεία, której ideałem był człowiek piękny i dobry (καλὸς καὶ ἀγαθός), że i dziś często tak dalece καλοκάγαθια jest przewodnią myślą wychowania dzieci i młodzieży, iż pomija się w dziejach największe wydarzenie, mianowicie wcielenie Syna Bożego, a w konsekwencji przebóstwienie człowieka¹. W momencie, kiedy ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (J 1, 14), program wychowania nie może się już ograniczać jedynie do tego, co „piękne i dobre”, ale winien on obejmować człowieka przebóstwionego²; tak przynajmniej piszą wielcy Ojcowie Kościoła.

W myśli św. Jana Chryzostoma nie ma w ogóle wzmianki o wykorzystaniu choćby cząstkowym, w sensie chrześcijańskim, hellenistycznych ideałów kształcenia. Według niego Pismo Święte podaje całą prawdę, zadawała także umysły bardziej ambitne, zawiera wymogi porządku estetyczno-literackiego, ukazuje ideał człowieka doskonałego, ideał, który odpowiada jego ostatecznemu przeznaczeniu. Z tej racji każda rodzina winna mieć księgę Ewangelii³. Ksiąg biblijnych nie trzyma się w skrzyni i to nie dlatego, że są z pergaminu i mają cenną czcionkę, ale ponieważ mają jedyną funkcję: kształcenia i wychowania człowieka⁴. Biskup zachęca swych diecezjan do prywatnego czytania Biblii w domu. Prosi ich, by w sobotę przeczytali ten urywek Pisma Świętego, który będzie przedmiotem kolejnego nauczania ich Pasterza podczas zgromadzenia liturgicznego, mają nawet wcześniej zaznaczyć miejsca niejasne, by wraz z kaznodzieją odnieść większy pożytek ze wspólnego jego studium⁵. Często wracał do tego tematu nawołując:

¹ Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.

² Por. Pius XI, *Litterae encyclicae „Divini illius Magistri”* 6, 94-96.

³ Por. *In Joannem hom.* 11, 1, PG 59, 77.

⁴ Por. tamże 32, 3 oraz 53, 3; zob. A. Marti, *La Sagrada Escritura fundamento de la Pegagogía Cristiana en S. Juan Crisóstomo*, „Helmantica” 12 (1961) 47-59; M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981, 74-78 (Le Scritture fondamento della paideia).

⁵ Por. *In Joannem hom.* 11, 1.

„Dlatego napominam was i proszę nieustannie, żebyście nie tylko tutaj w kościele uważali na to, co się mówi, lecz żebyście również pilnie czytali Pismo Święte w domu. Niech mi tu nikt nie występuje z zimnymi i niemądrymi wymówkami: Jestem adwokatem, radnym, rzemieślnikiem, mam żonę i muszę zarabiać na wyżywienie dzieci, muszę prowadzić dom, jestem człowiekiem świeckim. Nie jest moim obowiązkiem czytanie Pisma Świętego. Niechaj zajmują się tym ci, co usunęli się od świata, co po górach mieszkają i bezustannie żyją w samotności. – Co ty mówisz? Zajmowanie się Pismem Świętym nie jest ponoć twoim obowiązkiem, boś zaplątany w tysiączne kłopoty? Otóż właśnie dlatego powinieneś tym bardziej zainteresować się tym. Albowiem tamci nie potrzebują aż tak bardzo pociechy i pomocy Pisma Świętego, jak ci, których życie codzienne porywa w wir przeróżnych zajęć. Właśnie dlatego powinieneś się więcej zająć Pismem Świętym niż oni. Dla nich bowiem pociecha i pomoc Pisma Świętego nie jest tak konieczna, jak dla tych, co znajdują się w kłębowisku codziennych kłopotów. Do mnichów nie dociera rozgwar uliczny, bo domki pobudowali sobie na odludziu, z nikim się nie stykają, lecz zażywają doskonałego spokoju i ciszy i czują się całkiem bezpiecznie, jakby przybyli do osłoniętego od wiatrów portu. My tymczasem jakby na pełnym morzu jesteście tam i sami rzucani i obracamy się wśród tysiącznych niebezpieczeństw grzechu, potrzebujemy więc ustawicznie pociechy i zachęty Pisma Świętego. Oni siedzą z dala od boju, dlatego też rzadko otrzymują rany. Ty zaś stoisz na pierwszej linii frontu nowe rany otrzymujesz bez przerwy. Dlatego potrzebujesz więcej leków”⁶.

Na innym miejscu mówi:

„Nieznamość Pisma Świętego jest źródłem zła. Jeżeli już niczego więcej nie chcecie zrobić, to kupcie sobie przynajmniej Nowy Testament: «Dzieje Apostolskie» i «Ewangelie». Niech one będą waszymi «stałymi nauczycielami»”⁷.

Przypominał też przykład eunucha z „Dziejów Apostolskich” (8, 27), który nawet podczas podróży czytał Pismo Święte⁸. We wstępnym kazaniu rozpoczynającym cykl 90 homilii w oparciu o Ewangelię według św. Mateusza, wzywał słuchaczy, żeby przeczytali sobie w domu urywek, który ma być objaśniany w kościele⁹. Z tego kazania dowiadujemy się też, że żaden Antiocheńczyk nie odważył się dotykać Pisma Świętego nie umyтыми rękami, tak wielki bowiem szacunek żywno dla ksiąg Biblii.

⁶ *De Lazaro hom.* 3, 1-2, PG 48, 991-993, tłum. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965 [= AP], 95-96.

⁷ *In epistulam ad Colossenses hom.* 9, 1, PG 62, 361, tłum. A. Bober, AP 96.

⁸ Por. *In illud: „Salutate Priscillam”* 1, 1, PG 51, 188.

⁹ Por. *In Matthaicum hom.* 1, 6, PG 57, 21, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 18, 24.

Jan zwraca też uwagę, że nie wystarczy osobiście czytać i znać Pismo Święte, ale należy w nie także wdrażać drugich, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Pouczajcie się i udzielajcie sobie wzajemnie upomnień przez psalmy, hymny i pieśni duchowe” (Kol 3, 16)¹⁰. Czynić tak powinni przede wszystkim rodzice wciągając w lekturę ksiąg świętych dzieci, zwłaszcza zaznajamiać je z psalmami, które są pełne życiowej mądrości.

Trzeba też zaznaczyć, że nie tylko w homiliach egzegetycznych św. Jana Chryzostoma, w których dokonuje systematycznego wykładu Pisma Świętego, lecz także prawie we wszystkich jego mowach, kazaniach, katechezach, rozprawach, oraz w pismach o charakterze wychowawczym, a nawet listach, występują często apele do studiowania ksiąg natchnionych. Wydaje się pewne, że źródłem i natchnieniem dla jego literackiej twórczości w ogóle była Biblia. Wszystkie swe homilie przeplata jakby złotą nicią wierszami psalmów, wyrażającymi przeżycia religijne jednostki lub społeczności izraelskiej i dążenia człowieka do spotkania z Bogiem. Według Ch. Baura Jan Chryzostom 18 tysięcy razy przytacza tekst Pisma Świętego, z czego na Stary Testament przypada 7 tysięcy odwołań, a na Nowy 11 tysięcy¹¹. Z bogactwa cytatów można wnioskować, że znał znaczną część Pisma Świętego na pamięć. Przypominał również kapłanom i biskupom o konieczności znajomości Biblii dla celów duszpasterskich i apologetycznych.

Dla chrześcijan wartości biblijne przedstawiają żywe nasiona, które mają moc całkowitej odnowy osoby¹². Biblia, zwłaszcza psalmy, inspirują do modlitwy w rodzinie i we wspólnocie liturgicznej. Psalmy odmawiano zarówno rano, jak i o zachodzie słońca.

Mali chrześcijanie, zdaniem Jana Chryzostoma, techniki pisania i czytania winni uczyć się na księgach objawionych. Prawdziwy chrześcijanin koncentruje swoje myśli, słowa i czyny na Piśmie Świętym. W ten sposób dotyka jedynej, prawdziwej nauki¹³, oraz poznaje normy i przepisy, i wprowadza je w pogodne życie¹⁴; w tym też tkwi „niebiańska” filozofia¹⁵. Prawdziwie wielkimi mistrzami wychowania są biblijni autorzy: prorocy, apostołowie, patriarchowie i wszyscy sprawiedliwi¹⁶. Biskup zachęca, abyśmy i my uczyli się układać wszystko według boskiej nauki i cenić czas nam ofiarowany, wykorzystując go dla postępu w niebiańskiej filozofii¹⁷.

¹⁰ Por. *In epistolam ad Colossenses hom.* 9, 2, PG 62, 362.

¹¹ Por. Ch. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1, München 1929, 260-271.

¹² Por. *In Joannem hom.* 53, 3; zob. Origenes, *In Exodum hom.* 1, 1.

¹³ Por. *De educandis liberis* 39.

¹⁴ Por. *In epistolam ad Hebraeos hom.* 8, 4.

¹⁵ Por. *In Joannem hom.* 18, 4.

¹⁶ Por. *In Mathaeum hom.* 11, 7, *ŻMT* 18, 143.

¹⁷ Por. *In Joannem hom.* 18, 4.

Pismo Święte zawiera całą mądrość praktyczną, z niego wypływają zasady chrześcijańskiego postępowania¹⁸ i wszelka reguła życia¹⁹, zdolność rozróżniania zła i dobra²⁰ i tak – jak mówi nasz Autor – dojrzewają zmysły duszy, na przykład słuch oczyszcza się na posłuch Pisma Świętego²¹. Dlatego konieczne jest pilne wsłuchiwanie się w Pismo Święte i przyjmowanie jego pouczeń²². Tymczasem Pasterz Kościoła zauważa, że sami duchowni bardzo często wyęczają świeckich chrześcijan w sprawach publicznych (τὰ πολιτικά), zamiast interesować się sprawami Bożymi, lekceważą studium Pisma Świętego, są oziębli w modlitwie i niedbali we wszystkich innych obowiązkach, wskutek czego powstaje ogólne zamieszanie, nad którym ubolewa:

„Jeśli wy i my zajmujemy się tymi samymi sprawami, to któż przebłaga Boga? Dlatego my nie możemy otworzyć ust, ponieważ Kościół nie różni się od ludzi świeckich. Nie słyszeliście, że apostołowie nie chcieli się podjąć nawet rozdawania bez trudu zebranych pieniędzy? Teraz natomiast biskupi przewyższają w tej trosce zarządców, ekonomów i kupców. Chociaż powinni troszczyć się i dbać o wasze dusze, kłopotczą się oni tymczasem codziennie tym, czym zajmują się poborcy, rachmistrzowie i bankierzy”²³.

„Nauczyciele powinni posiadać dwie rzeczy: zasługiwać na wiarę i cieszyć się sympatią uczniów; a do tego ponadto (przydałoby się), żeby ich nauki były łatwe do przyjęcia i aby czasy były spokojne, wolne od zamętu”²⁴.

Jan Chryzostom wymienia też zło, jakie pochodzi z braku znajomości Pisma Świętego, jak: wielka plaga herezji, zaniedbane życie i bezowocne trudy:

„Aby nas to nie spotkało, otwórzmy się na blask słów Apostoła, gdyż jego język jaśnieje ponad słońce i przewyższa wszystkich innych słowem nauki. Ponieważ pracował więcej niż oni, skupił na sobie wielką łaskę Ducha”²⁵.

Jeśliby ktoś chciał zostać ekspertem w sztuce wojskowej, powinien studiować prawo, jeśliby chciał zostać kapitanem okrętu albo konstruktorem budynku lub czegoś innego, musi poznać zasady budowy: także poznanie Pisma Świętego wymaga wiele wysiłku i studium²⁶.

¹⁸ Por. *In epistulam ad Hebraeos hom.* 8, 4.

¹⁹ Por. *In Joannem hom.* 81, 3.

²⁰ Por. *In epistulam ad Hebraeos hom.* 8, 4.

²¹ Por. tamże.

²² Por. *In Joannem hom.* 15, 1.

²³ *In Mathaeum hom.* 85, 4, PG 58, 761, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 23, 488.

²⁴ Tamże 75, 3, PG 58, *ŻMT* 23, 384.

²⁵ *In epistulam ad Romanos hom.* Praef. 1, PG 60, 391-392, tłum. T. Sinko: *Św. Jan Chryzostom, Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/1, Kraków 1995, 35-36.

²⁶ Por. *In epistulam ad Hebraeos hom.* 8, 4.

Biblia jest rzeczywiście „skarbem ukrytym”²⁷, który winien ujrzeć światło dzienne, zawiera ona „nitki złota”²⁸, posiada „szczególne znamiona i prawa”²⁹, argumenty, sposoby mówienia, zasady i ogólne normy, które pomagają chrześcijaninowi przyjąć świat wartości moralnych³⁰. Kto rozważa Pismo Święte powinien czynić to chętnie³¹, nie powierzchownie albo lekkomyślnie, lecz sumiennie i z pewnym wysiłkiem³², ponieważ winien chcieć zrozumieć sens wyrażony w słowach Autora³³. Dokładnemu poszukiwaniu, wnikaniu w sens słów objawionych winna towarzyszyć nieustanna modlitwa, by móc dobrze poznać głębię *sacrum* Boskiego słowa.

Biblia stanowi więc pomoc i bodziec, niewyczerpane źródło prawdy i mądrości, jest jakby „apteką wszystkich lekarstw”³⁴, które mają:

„wygasić arogancję, uśmierzyć żądzę, podeptać miłość za pieniądze, zdeprecjonować ból, umocnić ducha, zwiększyć cierpliwość”³⁵, „zmniejszyć cierpienie i burze życia”³⁶.

Te motywy usprawiedliwiają obecność lektury księgi natchnionej w każdej rodzinie. Kiedy ojciec rodziny w kościele przyswaja sobie słowo Boże, powinien posiadać także tę świadomość, że wróciwszy do domu ma obowiązek wyjaśnienia go swoim domownikom i uczynienia z niego przedmiotu medytacji³⁷. Pismo posługuje się przykładami ludzi sprawiedliwych i na ich wzorach wychowuje³⁸. Przedstawiając te przykłady w sposobie ich przekazywania trzeba odpowiednio dostosować się do małych wychowanków. Chryzostom radzi ojcu opowiedzieć dzieciom historię dwóch braci Kaina i Abla (Rdz 4, 1-12)³⁹, trochę ją zabarwić, aby zachwyciło dziecko, a jego umysł się nie zmęczył. Takie opowiadanie jest lepsze niż bajki o baranie ze złotym runem. Należy jednak opowiadać żywo i interesująco. Także i matka winna być obecna, kiedy dusza dziecka kształci się przez takie opowiadanie, niech i ona pomaga i potwierdza słowa. Opowiadanie o dwóch braciach jest też okazją do przekazania nauki o zmartwychwstaniu: „Zabitego brata przyjął Bóg do nieba, choć umarł na ziemi, żyje on nadal w niebie”⁴⁰, a także pokazanie jak złą rzeczą jest

²⁷ Por. *In Joannem hom.* 15, 1.

²⁸ Por. tamże 40, 1.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. *In Johannem hom.* 81, 2.

³¹ Por. *In Joannem hom.* 15, 1 i 81, 2; *In Mathaeum hom.* 1, 1.

³² Por. *In Joannem hom.* 21, 1.

³³ Por. tamże 30, 2.

³⁴ Por. tamże 37, 1.

³⁵ Tamże 37, 1, PG 59, 208.

³⁶ *De poenitentia hom.* 4, 1, PG 49, 300; zob. *In Joannem hom.* 32, 3.

³⁷ Por. *De educandis liberis* 41; *In Joannem hom.* 11, 1; *De sanctis martyribus* 1, 7.

³⁸ Por. *De poenitentia homilia* 4, 1.

³⁹ Por. *De educandis liberis* 39, SCh 188, 140-144, tłum. W. Kania, PSP 13, 169-171.

⁴⁰ Por. tamże, SCh 188, 134, PSP 13, 170.

zazdrości bratu. Bóg wszystko widzi, również to, co dzieje się w skrytości. Bojaźń Boża w duszy dziecka będzie silniejsza niż bojaźń przed wychowawcą. Z opowiadania można wysnuć jeszcze inne zastosowanie, iż nie należy się smucić, gdy spotka nas cierpienie, trzeba je mądrze znosić. Tego uczy śmierć młodszego brata. Bóg wziął go do nieba, ponieważ był dobry i pobożny.

Kiedy dziecko utrwali w pamięci to opowiadanie Jan Chryzostom proponuje drugie, historię o innych dwóch braciach, Jakubie i Ezawie (Rdz 25-27)⁴¹, z której to historii też należy wyciągnąć naukę moralną jak: dobroć i korzyść wynikająca z posłuszeństwa rodzicom i szacunek, który im się należy; następnie pogardę dla nieumiarkowania w jedzeniu i picciu; wadę tę miał Ezaw: za miskę soczewicy sprzedał pierworództwo⁴². Aby oczy syna nie chłonęły tego, co zgubne, należy posłużyć się biblijnym opowiadaniem o synach Bożych, którzy zgrzeszyli z córkami ludzkimi, opowiadaniem o potopie, o smutnym końcu miast Sodomy i Gomory, o Józefie Egipskim⁴³.

Opowiadania należy też ukierunkować na Nowy Testament, zwracając szczególną uwagę na łaskę i odpowiedzialność za czyny i ostateczne przeznaczenie człowieka. Ma je przedstawić ojciec w sposób odpowiedni do wieku i możliwości dziecka⁴⁴. Naukę Pisma Świętego należy wdrażać stopniowo, w zależności od indywidualnych możliwości dziecka.

Ideałem wychowania człowieka jest dziecko Boże, odziane w łaskę uświęcającą. Tego nauczył się św. Jan Chryzostom z Ewangelii Jana i Mateusza. Również Paweł Apostoł w swych listach i św. Łukasz w Dziejach Apostolskich przekazali mu, że najlepszym sposobem osiągnięcia ideału dziecięctwa Bożego jest głoszenie słowa Bożego i prowadzenie nim wychowanka do życia sakramentalnego. Myśl teologiczną łączył z ludzkim życiem.

Jako najważniejszy obowiązek płynący z sakramentu chrztu, w którym człowiek otrzymał godność dziecka Bożego, jest wierność łasce uświęcającej. W swych mowach katechetycznych Jan Chryzostom przekonuje, że chrześcijanie tak winni żyć, by raz zdobytej godności, nie utracili nigdy⁴⁵. Pasterz Kościoła w Konstantynopolu daje też odpowiedź na pytanie, co należy czynić, aby wytrwać w łasce. Odpowiada zdecydowanie: trzeba być trzeźwym i czuwać (νήφειν καὶ ἐγρηγορῆναι). Czuwać należy, by ustrzec się grzechu⁴⁶. Za św. Pawłem zaleca cnoty, jakie winniśmy pielęgnować: „A owocem ducha

⁴¹ Por. tamże 43-46, SCh 188, 140-144, PSP 13, 171-173 ; zob. W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

⁴² Por. tamże 44.

⁴³ Por. tamże 52, SCh 188, 150-152, PSP 13, 176.

⁴⁴ Por. tamże; zob. Mt 25, 31-46; Mk 9, 42-50; Łk 16, 22-31.

⁴⁵ Por. *In epistulam 2 ad Corinthios hom. 7, 4*, PG 61, 448; *Oratio catechetica 4, 30*, SCh 50, 197; 6, 25, SCh 50, 226.

⁴⁶ Por. *Oratio catechetica 4, 32*, SCh 50, 138.

jest miłość, radość, pokój, cierpliwość, prawość, dobroć, wierność, łagodność, wstrzemięźliwość”(Ga 5, 22-23)⁴⁷.

Podsumowując, można wyciągnąć wniosek, że Chryzostomowym programem wychowania człowieka nie była wielkość człowieka widziana w pięknie i sile fizycznej, nawet nie w naturalnej doskonałości, ale człowiek przebóstwiony, dziecko Boże. Ideał ten wynikający z biblijnych podstaw podkreśla też Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”:

„Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi. Toteż powinni oni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego”⁴⁸.

QUAE JOANNES CHRYSOSTOMUS FUNDAMENTA BIBLICA
LIBERIS EDUCANDIS COMMENDAVERIT

(Argumentum)

Dissertatiuncula haec de fundamentis biblicis in Iohannis Chrysostomi puorum educationis ratione narrat. Secundum Episcopum Constantinopolis finis cultus atque morum non fuit homo pulcher ac bonus, sed homo deificatus, filius Dei.

⁴⁷ Por. tamże 4, 27, SCh 50, 196.

⁴⁸ *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium”* 5, 40, nowy przekład, s. 142.

Ewa OSEK
(Lublin, KUL)

CHRYZOSTOMOWA TERMINOLOGIA WYCHOWANIA

Zadaniem niniejszego studium będzie analiza semantyczna trzydziestu trzech terminów greckich, związanych z wychowaniem dzieci i młodzieży, które występują w pismach Jana Chryzostoma. Terminy te zostały podzielone na pięć kategorii: (I, Rzeczowniki oznaczające osoby profesjonalnie zajmujące się wychowaniem, (II, Rzeczowniki oznaczające czynności i metody wychowawcze wraz z ich rezultatami, (III, Rzeczowniki oznaczające miejsce nauki, (IV) Przymiotniki i przysłówki odpowiadające terminom z punktów I i V, (V) Czasowniki oznaczające czynności wychowawcze. Dla ułatwienia lektury tekstu w wyżej wymienionych częściach artykułu podane są odpowiednie greckie terminy wraz ze znaczeniem polskim i analizowane tak, jak hasła słownikowe, z zawężeniem do pism Jana Chryzostoma. Przy każdym terminie podane są w sposób bardzo skrótowy informacje na temat jego wystąpień w literaturze klasycznej oraz Biblii. Obszerniejsze odwołania do poszczególnych autorów klasycznych, pism Starego i Nowego Testamentu oraz Ojców Kościoła są wprowadzane tylko tam, gdzie jest to niezbędne dla pełnego zrozumienia myśli Chryzostoma lub gdzie on sam powołuje się na nie. Moja kwerenda uwzględniła wszystkie autentyczne pisma Chryzostoma, ale szczególnie interesujący materiał leksykalny znajduje się w tych pismach, w których Autor prezentuje swe oryginalne koncepcje pedagogiczne. Mam na myśli przede wszystkim traktaty pedagogiczne *O próżnej chwale i wychowaniu dzieci* (ok. r. 393/394)¹ i *Przeciw zwalczającym życie monastyczne* (po 378 r.)², homilię *Na słowa: „Niech zostanie wybrana wdowa” [1Tm 5, 9]* (386 r.)³, tzw. mały traktat o wychowaniu dzieci w homilii IX *Na I List do Tymoteusza* (ok. 394 r.)⁴

¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis* (= *De educandis liberis*), ed. A.M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972. Za A.M. Malingrey przyjmuję również datowanie wymienionych traktatów pedagogicznych, z wyjątkiem przedostatniego.

² Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* I-III, PG 47, 320-386.

³ Por. *In illud: „Vidua eligatur”*, PG 51, 321-338.

⁴ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom. 9, 1-2*, PG 62, 545-548. Datowanie według: J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 102.

oraz mowy *O Annie* (po 387 r.)⁵. Niżej zaprezentowany tekst może nie odnosić się do wszystkich w ogóle miejsc zawierających analizowane terminy z uwagi na to, że pewne użycia wyrazów się powtarzają w identycznym albo podobnym sensie. Nie będę także zajmować się analizą terminów tam, gdzie występują one tylko jako element cytatów biblijnych, to jest, gdy Chryzostom przytacza cytaty z Septuaginty lub Nowego Testamentu, ale w jego komentarzu do danego cytatu użyte w nim interesujące nas wyrazy już się nie pojawiają – w takim przypadku odsyłam Czytelnika do specjalistycznych słowników biblijnych, głównie do *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

Trudnym – przynajmniej dla mnie – problemem było to, w jaki sposób należy potraktować metaforyczne użycia terminów wychowawczych u Chryzostoma, który lubi stosować tego rodzaju metafory, idąc śladem św. Pawła i wcześniejszych Ojców Kościoła, zwłaszcza Klemensa Aleksandryjskiego. Mam tu na myśli metaforyczne użycia poszczególnych terminów wychowawczych np. w odniesieniu do Boga, gdy mówi się, że On „wychowuje”, stosuje „metody wychowawcze” względem ludzi, tak że cały świat i doczesne życie są dla ludzi „szkołą” wiodącą ich do zbawienia. Takie zastosowanie terminów nie należy ściśle do zagadnienia wychowania dzieci, nawet jeśli to jest wychowanie chrześcijańskie, tylko do soteriologii. Jednakże – z drugiej strony – szkoda byłoby zupełnie zrezygnować z podawania tego rodzaju użycia wyrazów i je całkowicie przemilczeć, bo dla Czytelnika, który chciałby je znaleźć u Chryzostoma, niniejszy artykuł okazałby się bezwartościowy. Zastosowane więc zostało rozwiązanie pośrednie: metaforyczny *usus* poszczególnych terminów wychowawczych zostanie przeze mnie odnotowany wraz z lokalizacją wybranych miejsc, bez wnikania jednak w jego sens soteriologiczny czy ewentualne implikacje teologiczne.

I. RZECZOWNIKI OZNACZAJĄCE OSOBY PROFESJONALNIE ZAJMUJĄCE SIĘ WYCHOWANIEM

Przed szczegółowym omówieniem użycia i znaczenia pięciu rzeczowników, oznaczających osoby czuwające nad wychowaniem, muszę poczynić kilka uwag ogólnych. Wśród podanych niżej terminów znajdują się takie profesje, jakich już nie ma w naszym dzisiejszym systemie edukacyjnym, jak „wychowawca domowy” (ὁ παιδαγωγός) i „osoba towarzysząca” (ὁ ἀκόλουθος). Z tego powodu ich nazwy, nawet w przekładzie, są nie do końca dla nas zrozumiałe i dlatego wymagają komentarza. Co do takich nazw, które wydają się oczywiste, jak „piastun” (ὁ τροφεύς), „nauczyciel” (ὁ διδάσκαλος) czy „instruktor” (ὁ παιδευτής), zachodzą pewne istotne różnice między rozumieniem naszym a starogreckim wynikające, oczywiście, z odmiennych realiów. W języku greckim wszystkie terminy desygnujące specjalistów od

⁵ Por. *De Anna. Sermones* 1-5, PG 54, 631-676.

wychowania dzieci, wiążą się etymologicznie z odpowiednimi czasownikami oznaczającymi różne aspekty wychowania: „wychowawca domowy” (ὁ παιδαγωγός) ma etymologiczny związek z czasownikiem „odprowadzać chłopca” (παιδαγωγέω), „osoba towarzysząca” (ὁ ἀκόλουθος) – z czasownikiem „towarzyszyć” (ἀκολουθέω), „piastun” (ὁ τροφεύς) – z „żywić”, „pielęgnować” (τρέφω), „nauczyciel” (ὁ διδάσκαλος) – z „nauczać” (διδάσκω), a „instruktor” (ὁ παιδευτής) – z „wychowywać” (παιδεύω).

Cztery z wymienionych profesji, tj. „wychowawca domowy”, „osoba towarzysząca”, „piastun” i „nauczyciel” (pomijam jedynie „instruktora” z uwagi na ogólny wydźwięk tego wyrazu, brały udział w edukacji – nie wszystkich w ogóle dzieci we wszystkich rodzinach – ale tylko synów elity społeczeństwa, to znaczy, ludzi wolnych (co Chryzostom lubi podkreślać), o odpowiednio wysokim statusie majątkowym i arystokratycznym pochodzeniu. Kilkakrotnie Chryzostom wymienia jednym tchem osoby nadzorujące wychowanie takich młodych paniczów: w jednym miejscu zalicza nauczycieli, wychowawców domowych, osoby im towarzyszące i piastunów do nadzorców, jakich potrzebują chłopcy w „dzikim” wieku (tj. nastoletnia młodzież)⁶, a gdzie indziej kontrastuje godne pożałowania wychowanie niewolników ze staranną edukacją wolnego chłopca, nad którym czuwa ojciec, matka, wychowawca domowy, piastun i nauczyciel⁷. Wylizanki te przypominają inne teksty antyczne o wychowaniu dzieci z dobrych rodzin, i zapewne są ich reminiscencją⁸.

1. τροφεύς – „piastun”. *Nomen agentis* będące derywatem rzeczowników τροφός („niańka”) i τροφή („pielęgnowanie”), które z kolei są derywatami czasownika τρέφω („żywić”, „pielęgnować”)⁹. Szerokie użycie wyrazu w całej literaturze helleńskiej. Brak wystąpień w Septuagincie i Nowym Testamencie. Wyraz ten występuje u Chryzostoma około 20 razy.

⁶ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 546: „Ἀγριον ἢ νεότης, πολλῶν δεομένη τῶν ἐπιστατούντων, διδασκάλων, παιδαγωγῶν, ἀκολούθων, τροφῶν”.

⁷ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 3, PG 62, 685: „Jeśli nawet tam, gdzie czuwa ojciec, matka, wychowawca, piastun, nauczyciel (πατήρ ... καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ τροφεὺς καὶ διδάσκαλος), rówieśnicy, cała chwała otaczająca wolność i wiele innych czynników, z trudnością można uniknąć obcowania ze złymi”. Wszystkie tłumaczenia tekstów greckich, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki artykułu [E.O.]. Treść artykułu nie opiera się na istniejących tłumaczeniach literackich, ale na greckich tekstach oryginalnych.

⁸ Por. Malingrey, *SCh* 188, 124, n. 1; zob. Plato, *Protagoras* 325c-d: Protagoras, bo jego poglądy w tym miejscu relacjonuje Platon, wymienia piastunkę, matkę, wychowawcę domowego i ojca (τροφός καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγός καὶ αὐτὸς ὁ πατήρ) jako osoby, które troszczą się o to, by chłopiec był jak najlepszy, pouczając go słowem i własnym przykładem, co to jest sprawiedliwość, piękno, świętość, i co trzeba czynić, a czego nie. Podobnie, Plutarch (*Alexander* 5, 7) wlicza piastunów, wychowawców domowych i nauczycieli, którzy troszczyli się o młodego Aleksandra.

⁹ Por. P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, II, Paris 1984, 1134.

[a] Termin ten w literaturze greckiej oznacza osobę zajmującą się dzieckiem do 5. roku życia, czyli zanim przejdzie ono pod kuratelę wychowawcy domowego. Grecki system wychowania w okresie przedszkolnym był następujący¹⁰: matka oddawała niemowlę mamce (τίτην), która je pielęgnowała i karmiła własnym mlekiem. Już odchowane i odstawione od piersi dziecko przejmowała niania (τροφός) lub piastun (τροφεύς) – jest to nazwa tej samej funkcji, tylko zróżnicowana w zależności od płci osoby ją pełniącej¹¹.

[b] Miejsce z traktatu *O wychowaniu dzieci* może wskazywać na to, że piastun należał do niewolników domowych:

„Niech chłopcy nie słyszą żadnych niestosownych słów ani od niewolników domowych, ani od wychowawcy domowego, ani od piastunów”¹².

Chryzostom nie wysuwa w tym wypadku postulatu, by piastun był osobą wolną, ale jedynie wzywa ojców, by wyszukali synom jak najlepszych piastunów, od których dzieci nie mogłyby nigdy usłyszeć żadnych brzydkich słów:

„Winniśmy strzec dzieci jak kwiaty, które potrzebują wiele opieki, póki są młode i delikatne. Winniśmy im poszukać dobrych piastunów, aby od samych podstaw miały solidny fundament i nie słyszały nic złego”¹³.

Wyrażenie „od samych podstaw”, będące odpowiednikiem naszego powiedzenia „od kołyski” wskazuje, że funkcja piastuna była sprawowana właśnie w stosunku do małych dzieci, w wieku przedszkolnym. Swoim żądaniem starannego doboru osób, mających codzienny kontakt z dzieckiem w jego najwcześniejszej fazie rozwoju, Chryzostom bardzo przypomina Platona, który w wielu miejscach, zwłaszcza w *Państwie*¹⁴ głosi pogląd, że nie wolno lekceważyć wychowania dziecka we wczesnym okresie rozwoju i należy cenzurować nawet bajki opowiadane dzieciom przez piastunki.

[c] Termin może również oznaczać nie tylko osobę (zazwyczaj niewolnika), niańczącą kilkuletnie dziecko, lecz także towarzyszącą starszemu już

¹⁰ Na ten temat zob. N.H. Young, *Paidagogos. The social setting of a Pauline metaphor*, NT 29 (1987) 150-176, spec. 156.

¹¹ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 1134, s.v. τρέφω. Autor ten podaje, że τροφεύς to męski odpowiednik τροφός. Takie rozróżnienie jest potwierdzone przez teksty, np. przez Pseudo-Chryzostomowe *In Psalmum* 50, PG 55, 572. Co prawda, słownik H.G. Lieddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996 (= Lieddel-Scott), 1827, sv. τροφεύς, podaje, że wyraz τροφεύς mógł być używany w literaturze klasycznej w odniesieniu do kobiety-niańki.

¹² *De educandis liberis* 37, SCh 188, 128: „Μηδὲν οὖν ἄτοπον ἀκούεωσαν οἱ παῖδες μήτε παρὰ οἰκετῶν μήτε παρὰ παιδαγωγῶν μήτε παρὰ τροφῶν”. Znaczenie kluczowego w tym miejscu terminu ὁ οἰκέτης podaje według zestawienia terminologii określającej niewolników w książce P. Szczura, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego św. Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 376.

¹³ *De educandis liberis* 37, SCh 188, 128.

¹⁴ Por. Plato, *Respublica* 377b-c.

chłopcu, który chodzi do szkoły¹⁵. U Chryzostoma występuje ewidentnie w tym właśnie sensie, gdyż „piastunowie” są wymieniani jako nadzorcy nastoletniej młodzieży razem z „nauczycielami”, „wychowawcami domowymi” i „osobami towarzyszącymi”¹⁶. Piastun jest wyliczany pośród osób, które najbardziej aktywnie uczestniczą w edukacji wolnego chłopca obok ojca, matki, wychowawcy domowego, nauczyciela oraz rówieśników¹⁷, a także wśród osób, które zwykle towarzyszą chłopcu, gdy ten wychodzi z domu, obok niewolnika i wychowawcy domowego¹⁸.

[d] Termin ten może również występować w sensie metaforycznym:

„Gdyby ktoś nazwał Mojżesza nauczycielem, piastunem i wychowawcą domowym, nie popełniłby błędu: wielka jest bowiem mądrość tego męża”¹⁹.

2. παιδ-αγωγ-ός – „wychowawca domowy”. *Nomen agentis* odpowiadające czasownikowi παιδαγωγέω. Rzeczownik złożony, którego etymologia pochodzi od dwóch wyrazów: ὁ παῖς („dziecko”, „chłopiec”) i ἄγω („prowadzić”), co razem znaczy dosłownie: „odprowadzający chłopca”²⁰. Jest to późny wyraz (tak samo jak i sama profesja, którą określa), po raz pierwszy użyty przez Herodota²¹. Ogromna liczba wystąpień w całej literaturze klasycznej i późnoantycznej; brak użycia w Septuagincie. W Nowym Testamencie sławne metaforyczne użycie w Ga 3, 24, gdzie Paweł nazywa Prawo Mojżeszowe „wychowawcą ... do Chrystusa” (παιδαγωγός ... εἰς Χριστόν)²². W patrystyce paulińska metafora jest chętnie podejmowana i rozwijana, szczególnie szeroko przez Klemensa z Aleksandrii²³, ok. 100 wystąpień u Chryzostoma.

[a] *Kto mógł sobie pozwolić na wychowawcę domowego?* Posiadanie wychowawcy domowego było oznaką wysokiego statusu społecznego (szlachetne urodzenie, bogactwo). Chryzostom pisze, że szlachetnie urodzony chłopiec

¹⁵ Por. Liddell-Scott, s. 1827, s.v. τροφεύς.

¹⁶ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 546, 33-34: διδασκάλων, παιδαγωγῶν, ἀκολούθων, τροφῶν.

¹⁷ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 3, PG 62, 685, 39-40: „πατήρ ἐφέστηκε καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγός καὶ τροφεὺς καὶ διδάσκαλος καὶ ἡλικιώται”

¹⁸ Por. *De educandis liberis* 46, SCh 188, 144.

¹⁹ *In epistulam ad Colossenses hom.* 4, 4, PG 62, 330, 43-45: „Ὡστε καὶ διδάσκαλον καὶ τροφέα καὶ παιδαγωγὸν οὐκ ἄν τις ἀμάρτοι τὸν Μωϋσέα προσειπῶν· πολλὴ γὰρ ἡ σοφία τοῦ ἀνδρός”.

²⁰ Liddell-Scott (s. 1286) i W.F. Arndt – F.W. Gingrich (*A Greek English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, Chicago 1952 [= Arndt], 608), sv. παιδαγωγός podają etymologię wyrazu: παιδὸς ἀγωγός. P. Chantraine (*Dictionnaire etymologique* I 18, sv. ἄγω) podaje ten wyraz wśród złożeń czasownika ἄγω.

²¹ Por. Herodotus, *Historiae* VIII 75.

²² Por. Arndt, s. 608, sv. παιδαγωγός.

²³ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 (= Lampe), 995, sv. παιδαγωγός.

musiał mieć wychowawcę domowego²⁴, zwłaszcza, jeśli był przeznaczony na dziedzica ojcowskiego majątku²⁵. Koszty posiadania takiego wychowawcy były bardzo wysokie (konkretne cyfry są znane z innych źródeł²⁶), stąd Chryzostom wymienia tych, którzy „mają niewolników towarzyszących i wychowawców domowych” jednym tchem z bogaczami „przepasanymi złotymi pasami, jadącymi na koniach, otoczonymi przepychem w pałacach”²⁷.

[b] *Zakres obowiązków wychowawcy domowego.* Wychowawca domowy był rodzajem nadzoru (φυλακή)²⁸ ustanowionym przez ojca²⁹ nad synem w wieku szkolnym, czyli od 5-7 do 18-20 roku życia³⁰, to jest w tym okresie, gdy chłopiec znajdował się pod władzą ojca. Odnosnie do dzieci i młodzieży w wieku szkolnym Chryzostom używa terminów ὁ παῖς („dziecko”, „chłopiec”), τὸ παιδίον („dzieci”), ὁ νήπιος („nieletni”) i ὁ νέος („młodzieniec”). Do tych rzeczowników jest czasem dodawane dopowiedzenie: „odprowadzany przez wychowawcę”³¹. Zadaniem wychowawcy domowego było odprawianie chłopca (ὑπὸ παιδαγωγοῦ τινος ἄγεται)³², np. do szkoły. Chryzostom przedstawia wychowawcę domowego jako osobę stale towarzyszącą dziecku, chodzącą za nim krok w krok. Wychowawca dosłownie „stał nad” (ἐφέστηκε) swoim wychowankiem, pilnując, by tamten spełniał wszystkie swe obowiązki (τὰ δέοντα)³³. Nawet w czasie uczty chłopiec nie mógł jeść i bawić się swobodnie. Wychowawca domowy, jak to opisuje Chryzostom, stał nad nim i wskazywał wzrokiem, w jakiej kolejności należy pić i jeść, kiedy można odzywać się, a kiedy śmiać, i uważnie obserwował jego zachowanie się przy stole³⁴.

²⁴ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 5, 1, PG 62, 42: „παιδίον ἐστὶν εὐγενὲς παιδαγωγοῦ δεόμενον”

²⁵ Por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 10, 2, PG 61, 84: „παισὶν εὐγενέσι παιδαγωγοῦς ἔχουσι καὶ μέλλουσι πάντα κληρονομεῖν”.

²⁶ Por. Young, *Paidagogos*, s. 157-158. Utrzymanie wychowawcy domowego wynosiło ok. 1000 drachm rocznie w czasach Lizjasza, a w dużo późniejszym okresie w Egipcie aż 1 talent miesięcznie (ta niezwykle wysoka kwota z Egiptu ma związek z inflacją).

²⁷ *In epistulam I ad Thessalonicenses hom.* 6, 4, PG 62, 433.

²⁸ Por. *Adversus Judaeos hom.* 2, 2, PG 48, 860: „τῆς παρ’ αὐτοῦ φυλακῆς εἰς σωφροσύνην τὸν ὑπ’ αὐτοῦ παιδαγωγηθέντα νέον”.

²⁹ O tym „ustanowieniu nad synem” (ἐπίστημι) wychowawcy przez ojca Chryzostom pisze wielokrotnie, m.in. w *Ad populum Antiochenum hom.* 15, 1, PG 49, 154: „οὐκ ἂν πατέρες παιδαγωγοῦς τοῖς παισὶν ἐπέστησαν”.

³⁰ Te przedziały wiekowe są płynne i chyba nie da się ich precyzyjnie ustalić, por. Young, *Paidagogos*, s. 156 i 169. Chryzostom pisze, że już 5-letni chłopcy chodzili do szkoły, zob. *De mutatione nominum hom.* 2, 1, PG 51, 125; co do górnej granicy wiekowej brak danych u Chryzostoma.

³¹ Por. *Adversus Judaeos hom.* 2, 2, PG 48, 860: „τὸν ὑπ’ αὐτοῦ παιδαγωγηθέντα νέον”.

³² Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 17, 1, PG 49, 172.

³³ Por. *In Acta apostolorum hom.* 42, 4, PG 60, 301: „καθάπερ παιδίῳ παιδαγωγὸς ὁ φόβος ἐφέστηκε, πρὸς πάντα τὰ δέοντα ῥυθμίζων αὐτόν”.

³⁴ Por. *De Babyla contra Julianum et gentiles* 12, 70, ed. M. Schatkin, SCh 362, 184 lub PG 50, 552C.

[c] *Nobilitacja funkcji wychowawcy domowego*. W czasach Chryzostoma wychowawca domowy był zwykle niewolnikiem – taki jest kontekst użycia wyrazu w niektórych miejscach jego homilii³⁵. Chryzostom pisze też o zwyczaju wynajmowania wychowawców za pieniądze (παιδαγωγούς μισθοῦσθαι³⁶. Wbrew tej niskiej pozycji wychowawcy domowego w świecie sobie współczesnym i powszechnemu niedocenianiu tejże profesji, Chryzostom zauważa:

„Dzieci są dla nas mniej warte od bydła, troszczymy się bardziej o osły i konie niż o dzieci. Jeśli ktoś ma muła, troszczy się o niego tak bardzo, że znajduje najlepszego hodowcę mułów, nie bezmyślnego, nie złodzieja, nie pijaka, ani nie nieświadomego swej sztuki. Ale jeśli trzeba ustanowić wychowawcę domowego jako kierownika duszy dziecka, wybieramy pierwszego z brzegu. A przecież nie ma żadnej innej sztuki większej od tej. Cóż może bowiem równać się odpowiedniemu wychowaniu duszy i kształtowaniu myśli młodzieńca? Trzeba bowiem, aby mający tę wiedzę był dokładniejszy i bardziej umiętny od malarza czy rzeźbiarza³⁷.”

Zestawienie w powyższym cytacie profesjonalnego wychowania dzieci przez odpowiednich specjalistów z hodowlą bydła jest reminiscencją platońską³⁸. Właśnie na fachowość w pełnieniu tej bardzo ważnej funkcji Autor pragnie położyć szczególny nacisk. W traktacie *Przeciwko zwalczającym życie monastyczne* znajduje się obszernie opowiadanie o pewnym mnichu z gór koło Antiochii, który nie wstydził się pełnić obowiązków wychowawcy domowego pewnego bogatego młodzieńca, syna chrześcijanki. Ow mnich-wychowawca za zgodą rodziców trzymał chłopca w odosobnieniu, jak w klasztorze, i formował go w celu zbawienia. Program jego edukacji był następujący: czytanie Biblii, nauki świeckie, modlitwy, posty, czuwania nocne, spanie we włosiennicy. Chryzostom miał nadzieję, że ta wspaniała idea mnichów-wychowawców rozszerzy się po całym świecie chrześcijańskim³⁹. W swych późniejszych pismach wychowawczych rezygnuje jednak z tego niesłychanego i mało realistycznego postulatu, by wychowawcami młodzieży byli mnisi.

[d] *Komplementarność funkcji wychowawcy domowego i nauczyciela*. Chryzostom opisuje w traktacie *Przeciw zwalczającym życie monastyczne*, jak wyglądał tradycyjny system edukacji w jego czasach: troskliwi ojcowie, którzy po nocach rozmyślają, jak zapewnić synom najstaranniejsze wykształcenie i nie żałują na to pieniędzy, zwykle ustanawiają nad nimi nadzór wycho-

³⁵ Dobrym przykładem jest *In Matthaem hom.* 58, 4, PG 58, 571, gdzie mowa o „niewolnikach niewolników”, którzy oddani są pod nadzór wychowawców domowych i katów: „οἱ ὑπὸ μισθοῦσθαι ὄντες παιδαγωγούς καὶ δημίους”.

³⁶ Por. *Expositiones in Ps.* 4, 3, PG 55, 43A.

³⁷ *In Matthaem hom.* 59, 7, PG 58, 584.

³⁸ Por. Plato, *Apologia Socratis* 20a-b; *Leges* 808d; *Lysis* 209a.

³⁹ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 12, PG 47, 368-370.

wawców domowych i posyłają do nauczycieli⁴⁰. Chryzostom w kilku miejscach stara się ustalić wzajemny stosunek obu profesji z uwagi na cytaty św. Pawła (Ga 3, 24 „Prawo stało się naszym wychowawcą i przewodnikiem do Chrystusa”), który komentuje w *Komentarzu do Listu do Galatów* funkcje wychowawcy i nauczyciela postrzega jako komplementarne względem siebie:

„Wychowawca nie sprzeciwia się nauczycielowi, przeciwnie, współdziała z nim, aby ochronić niedojrzałego chłopca przed nieprawościami i przygotować do korzystania z nauk nauczyciela”⁴¹.

Stosunek Prawa Mojżeszowego do Chrystusa, dowodzi Chryzostom w jednej z homilii *O pokucie*, ma się tak, jak relacja wychowawcy z nauczycielem: kto znieważa nauczyciela, widocznie nie zna wychowawcy⁴².

[e] *Cechy dobrego wychowawcy*. Ojciec chłopca, angażując wychowawcę domowego, oczekiwał, by ten był niezwykle wymagający (ἀκριβής)⁴³; niekorzystną cechą wychowawcy była pobłażliwość, tak samo jak nieuctwo stanowiło wadę nauczyciela⁴⁴. Najważniejszą jednak, można powiedzieć, tradycyjną już cechą wychowawcy było wzbudzanie strachu w wychowanku, stąd wielokrotnie występujący u Chryzostoma w tym kontekście przymiotnik φοβερός, „wzbudzający strach”. W jednej z homilii czytamy:

„miłujący ojciec z ojcowskiej miłości oddaje niedbałych i lekceważących go synów na wychowanie wzbudzającym strach wychowawcom i nauczycielom”⁴⁵.

W wymuszaniu posłuszeństwa i wymierzaniu kar wychowawca bywał niejednokrotnie tak bezwzględny i surowy (χαλεπός), że stawał się zniechęcony (τὸ μισεῖσθαί przez swoich wychowanków (παρὰ τῶν παιδαγωγουμένων), jak pisze Chryzostom w jeszcze innym komentarzu biblijnym, przyrównując siebie samego do takiego właśnie surowego wychowawcy⁴⁶.

⁴⁰ Por. tamże II 1, PG 47, 332-333: „ὅταν πρὸς διδασκάλους ἄγωνιν, ὅταν παιδαγωγοῖς ἐγχειρίζωσιν [...] διελέχθην παιδαγωγοῖς, παρεκάλεσα διδασκάλους”; tamże III 8, PG 47, 363: „παιδαγωγὸς καὶ διδασκάλους ἐφιστῶντες, καὶ χρήματα ἀναλίσκοντες”; *In Matthaem hom.* 81, 5, PG 58, 737: „παιδαγωγὸς καὶ διδασκάλους ἐφιστῶμεν”.

⁴¹ *In epistulam ad Galatas hom.* 3, 5, PG 61, 656: „Ὁ δὲ παιδαγωγὸς οὐκ ἐναντιοῦται τῷ διδασκάλῳ, ἀλλὰ καὶ συμπράττει, πάσης κακίας ἀπαλλάττων τὸν νέον, καὶ μετὰ πάσης σχολῆς τὰ μαθήματα παρὰ τοῦ διδασκάλου δέχεσθαι παρασκευάζων”.

⁴² Por. *De paenitentia hom.* 6, 5, PG, 49, 320: „Ὁ γὰρ νόμος τῷ Χριστῷ παρέπεμπε τοὺς προσέχοντας· ὁ τὸν διδασκάλον ἀτιμάζων, ἀγνοεῖ καὶ τὸν παιδαγωγόν”.

⁴³ Por. *De educandis liberis* 16, SCH 188, 98: „Παιδαγωγοῦ χρεῖα ἀκριβοῦς, ὥστε ῥυθμίζειν τὸν παῖδα”.

⁴⁴ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 13, PG 47, 371: „διδασκάλων ἀμαθία, καὶ παιδαγωγῶν ῥαθυμία”.

⁴⁵ *In Genesim hom.* 4, 2, PG 54, 596: „παιδαγωγοῖς καὶ διδασκάλοις ἐκδίδωσι φοβεροῖς”.

⁴⁶ Por. *In Acta apostolorum hom.* 5, 3, PG 60, 53.

[f] *Metody stosowane przez wychowawcę*. Opisane przez Chryzostoma tradycyjne metody wychowawcze wzbudziłyby z pewnością sprzeciw współczesnych nam pedagogów. Wychowawca domowy dosłownie terroryzował swego wychowanka, nawet jeśli ów był synem królewskim, bo, jak wyjaśnia nasz Autor, tym, co naprawdę może chłopcu zaszkodzić i spowodować, że ojciec nie zapisze mu spadku, nie jest strach, lecz zbyt duża pobłażliwość (ἄνεσις)⁴⁷. Natomiast strach (φόβος) przed wychowawcą jest dobrą rzeczą dla wychowanków, tak jak dla obywateli jest korzystny strach przed prawem⁴⁸. Wszystko wskazuje na to, że wychowawca miał prawo chłostać wychowanka, gdy ten wykazywał niesubordynację⁴⁹. Chryzostom przedstawia scenę, w której wychowawca trzyma w górze skórzaną rzemień i nigdy nie pozwala wychowanekowi na odprężenie się⁵⁰. Chodzi tu niewątpliwie tylko o groźbę bicia, ale gdyby wychowawca nie miał prawa w ogóle uderzyć dziecka, groźba taka byłaby nieskuteczna. Jeśli wychowawca uznał, że chłopiec zbyt opieszale wypełnia swe obowiązki szkolne, mógł zalecić całodniową głódówkę (bez jedzenia i picia), tak samo jak właścicielka wobec niewolnicy czy rzemieślnik wobec czeladnika⁵¹. Metody wychowawców bywały tak drastyczne (w tekście greckim oddane przez czasownik ὑβρίζω oraz przymiotniki τραχὺς i σκληρός), iż zdarzało się, że niejeden ojciec o miękkim sercu prosił wychowawcę o złagodzenie rygору w taki jednak sposób, żeby syn tego nie słyszał:

„Często ojciec strofuje na osobności wychowawcę domowego, który za ostro obszedł się z jego synem, i mówi: «Nie bądź szorstki i nieugięty». Do syna natomiast mówi na odwrót: „Znoś, choćby niesłusznie obchodził się z tobą za ostro”⁵².

[g] *Kiedy wychowawca przestaje być potrzebny?* Według powszechnie przyjętego zwyczaju, wychowawca nadzorował swego chłopca do czasu, gdy ów osiągał pełnoletność i wkraczał w wiek określany mianem ἔφηβος („młodzieniec 18-20 letni”)⁵³. Gdy jednak czytamy Chryzostoma, odnosimy wrażenie, że znacznie większy nacisk kładzie on na odpowiednią formację ducho-

⁴⁷ Por. *Ad Theodorum lapsus* 11, Sch 117, 140: „ὕπὸ φόβον ὃν παιδαγωγῶν”.

⁴⁸ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 15, 1, PG 49, 154.

⁴⁹ O karach cielesnych, stosowanych przez wychowawców domowych, donoszą nam liczne źródła, m.in. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 7, 61, 75; Libanius, *Oratio* 43, 9; 58, 9; na ten temat por. Young, *Paidagogos*, s. 162.

⁵⁰ Por. *In Acta apostolorum hom.* 41, 4, PG 60, 293, 58: „καθάπερ τις παιδαγωγὸς τὸν ἱμάντα ἀνατείνων, καὶ οὐδαμῶθεν ἀναχυσθῆναι ἀφιείς”.

⁵¹ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 14, 1, PG 49, 145.

⁵² *In Mattheum hom.* 35, 4, PG 57, 411.

⁵³ Por. Young, *Paidagogos*, s. 169, 156, n. 81. U Chryzostoma (*In epistulam ad Ephesios hom.* 9, 3, PG 62, 72) występuje przeciwstawienie παῖς – chłopca w wieku szkolnym, i ἔφηβος – dorosłego młodzieńca. Nie ma natomiast mowy o dokładnym wieku, w jakim młodzieniec stawał się dorosły.

wą młodzieńca niż na wiek fizyczny. Chryzostom bierze pod uwagę aspekt wieku:

„wychowawca naraża na śmieszność swego młodzieńca, jeśli zatrzymuje go przy sobie, choć nadszedł już czas (καίρός), by od niego odszedł”⁵⁴,

ale znacznie ważniejszym wyznacznikiem jest dla niego dojrzałość wewnętrzna. Wychowawca może odejść, pisze Chryzostom w tym samym miejscu, gdy jego wychowanek osiągnie „trwałą dyspozycję” (ἐν ἔξει γένηται)⁵⁵, do samodzielnego spełniania wszystkich swoich powinności i odpowiedniego zachowania. Tym odpowiednim zachowaniem się ma być samokontrola – σωφροσύνη (termin platoński) i przyzwoitość (ἐπιείκεια). Te cechy charakteru powinny być na tyle trwałe, by młodzieniec zachował je także wtedy, gdy strach przed wychowawcą i przymus (ἀνάγκη) przez niego stosowany, zostaną już odsunięte⁵⁶. W traktacie *O wychowaniu dzieci* Chryzostom stara się zastąpić terminy filozoficzne za pomocą biblijnych: wychowanek nie będzie potrzebować wychowawcy, gdy bojaźń Boża (Θεοῦ φόβος) w duszy chłopca stanie się silniejsza niż strach przed wychowawcą⁵⁷. Gdzie indziej pisze, że najwyższym komplementem dla wychowawcy (παιδαγωγοῦ μέγιστον ἐγκώμιον) będzie pewność, że nie jest już dłużej potrzebny, bo jego wychowanek bez jego nadzoru potrafi sam nad sobą panować⁵⁸.

Odejście wychowawcy nie oznaczało dla efeba końca edukacji, ale przejście od jej niższego do wyższego poziomu:

„Po cóż wychowawca temu, kto wyrusza z domu po poważniejsze nauki? Filozof nie potrzebuje gramatysty”⁵⁹.

Ten cytat, może niezbyt oczywisty dla dzisiejszego odbiorcy, nawiązuje do tradycyjnego helleńskiego systemu edukacji: między 5-7 a 18-20 rokiem życia

⁵⁴ *In epistulam ad Galatas hom. 3, 5*, PG 61, 656.

⁵⁵ Chryzostom w tym miejscu posługuje się językiem filozoficznym, por. identyczne wyrażenie u Aleksandra z Afrodyzjas, komentatora Arystotelesa: Alexander Aphrodisiensis, *In Metaphisicam* 697, 33; *De anima* 85, 25; ἔξις jest terminem Arystotelesowym i oznacza trwałą dyspozycję do wykonywania jakiejś czynności, zob. K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, VII, Warszawa 1994, 48, sv. ἔξις.

⁵⁶ Por. *Ad populum Antiochenum hom. 17, 1*, PG 49, 172: „Skoro i chłopię, dopóki jest odprowadzane przez jakiegoś wzbudzającego strach wychowawcę, żyje w panowaniu nad sobą i przyzwoitości, w czym nie ma nic dziwnego, lecz wszyscy przypisują samoopanowanie młodzieńca strachowi przed wychowawcą, a kiedy zaś ten przymus zostanie odsunięty, a młodzieniec trwa w takiej samej czcigodności, wtedy wszyscy zaliczają to na konto jego wcześniejszego wychowania”

⁵⁷ Por. *De educandis liberis* 40, SCh 188, 138, 565-568.

⁵⁸ Por. *Adversus Iudaeos hom. 2, 2*, PG 48, 859, 63: „Tak jak dla wychowawcy najwyższą pochwałą jest pewność, że jego wychowanek nie potrzebuje już nadzoru ku samokontroli, wydoskonaliwszy się ku wyższej cnotce: tak samo najwyższą pochwałą Prawa jest stan, w którym nie potrzebujemy już jego pomocy”

⁵⁹ *In epistulam ad Galatas hom. 5, 5*, PG 61, 672.

chłopiec uczył się pewnych elementarnych umiejętności, jak pisanie, czytanie i gramatyka (stąd mowa o ich nauczycielu, gramatyście), oraz retoryki. Następnie, gdy ten etap się zakończył, pełnoletni już młodzieniec zaczynał studia wyższe, filozofii lub prawa rzymskiego, zazwyczaj w jakimś dużym ośrodku naukowym⁶⁰, stąd mowa w tekście o wyjeździe z domu na poważniejsze studia.

[h] *Użycie w metaforach i porównaniach.* Bardzo szeroki zakres użycia. „Wychowawcami” u Jana Chryzostoma mogą być: Prawo Mojżeszowe (Chryzostom parafrazuje metaforę Pawła z Ga 3, 24)⁶¹, Mojżesz (metafora)⁶², św. Paweł (metaforycznie nazwany wychowawcą i nauczycielem)⁶³, aniołowie-stróżowie (porównanie)⁶⁴, a nawet ciężkie doświadczenia życiowe (metafora)⁶⁵, głód, zesłany przez Boga, jako najlepszy wychowawca (porównanie)⁶⁶, post (użycie metonimiczne)⁶⁷ albo litość⁶⁸.

3. ἀκόλουθος – „ten, który towarzyszy”, „osoba towarzysząca”, substancywizowany przymiotnik⁶⁹. Ilość jego wystąpień u Chryzostoma jest kłopotliwa do sprecyzowania z tego względu, że ten sam wyraz ma także szereg innych znaczeń, nie związanych z tutaj omawianym. Znaczenie „osoba towarzysząca”, z jakim się spotykamy w niektórych pismach Chryzostoma, pochodzi z tradycji antycznej⁷⁰: brak go zarówno w Septuagincie⁷¹, jak i Nowym Testamencie; nawet słownik G.W.H. Lampego do literatury patrystycznej nie odnotowuje tego znaczenia w ogóle⁷².

⁶⁰ Por. Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 2, 56-64. Jest to przekaz z wcześniejszego okresu, z III wieku po Chr., dotyczący jednak tego samego systemu wychowania. Grzegorz Cudotwórca opowiada tam o poszczególnych etapach swojej własnej edukacji. Najpierw ukończył w rodzinnym mieście szkołę podstawową dla dzieci arystokratów, potem szkołę retoryczną, będącą odpowiednikiem naszej szkoły średniej, a w końcu wybierał się na studia wyższe prawa rzymskiego do Berytos albo do Rzymu (w obydwu miastach działały dobre uczelnie prawnicze. Jeszcze w trakcie nauki w szkole retorycznej uczył się na kurs łaciny i prawa rzymskiego.

⁶¹ To jest bardzo częste u Chryzostoma, por. m.in. *Fragmenta in Proverbia* frg 69a, PG 64, 708: „ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γενόμενος εἰς Χριστόν”.

⁶² Por. *In epistulam ad Colossenses* hom. 4, 4, PG 62, 330.

⁶³ Por. *In epistulam ad Galatas* hom. 5, 5, PG 61, 672.

⁶⁴ Por. *In epistulam ad Colossenses* hom. 3, 4, PG 62, 322.

⁶⁵ *In Acta apostolorum* hom. 42, 4, PG 60, 302.

⁶⁶ Por. *In illud Isaiae*: „Ego Dominus Deus feci lumen” 5, PG 56, 150.

⁶⁷ Por. *In Genesim* hom. 2, 1, PG 53, 27, 19: „ἡ τῶν νέων παιδαγωγὸς, ἡ τῶν σωφρονούντων διδάσκαλος”.

⁶⁸ Por. *In Acta Apostolorum* hom. 14, 4, PG 60, 117.

⁶⁹ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, I 48, sv. ἀκόλουθος 3.

⁷⁰ Por. Liddell-Scott, s. 52, s.v. ἀκόλουθος.

⁷¹ Mamy jedno użycie tego wyrazu w Septuagincie (Mch 24, 17: ὁ ἀκόλουθος καιρὸς), ale nie związane z tutaj omawianym, por. J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *A Greek English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003 (= Lust), 22, sv. ἀκόλουθος.

⁷² Por. Lampe, s. 63, sv. ἀκόλουθος.

[a] Na temat specyfiki tej profesji nie mamy bezpośrednich informacji od samego Jana Chryzostoma, natomiast A.M. Malingrey wskazuje teksty, które te informacje podają⁷³. Współczesny Chryzostomowi retor Libanisz pisze, że w tłumie oklaskującym występ sofisty każdy się przyda: nawet „wychowawcy domowi oraz ci, którzy noszą książki młodym na swoich barkach”⁷⁴. Uzupełniający względem powyższego jest wcześniejszy tekst w *Żywotach sofistów* Filostrata, który wśród służących czekających, aż młodzi panicze skończą słuchanie wykładu, wymienia obok wychowawców domowych także „towarzyszących im niewolników, którzy mieli w torbach ciężkie książki” (ἀκολούθους τε παιδάς ἄχθη βιβλίων ἐν πήραις ἀνημμένους)⁷⁵. Ważne jest w tym tekście sprecyzowanie rangi i funkcji „osób towarzyszących”: byli to niewolnicy (παῖς oznacza niewolnika), noszący skórzane sakwy (odpowiednik dzisiejszych tornistrów), których nie wypadało dźwigać wychowawcom domowym, a zatem byli pewnego rodzaju pomocą właśnie dla nich. Tego rodzaju dodatkowa pomoc dla wychowawców domowych pochłaniała mnóstwo pieniędzy, w związku z czym wychowawcy domowi skromniej sytuowanych osób sami nosili książki i inne przybory szkolne za swoimi wychowankami⁷⁶.

[b] Chryzostom oczywiście jest świadom powszechnej w jego czasach praktyki wykorzystywania domowych niewolników do tak skromnej funkcji, jak noszenie książek. Podobnie, jak w przypadku wychowawców domowych, Chryzostom radzi nie lekceważyć tego, kto pełni tę funkcję, ponieważ właśnie te niepozorne osoby biorą udział w formowaniu posągu, tj. duszy dziecka, gdyż chłopiec mimowolnie słyszy, o czym rozmawiają, jak się wyrażają, itd. Należy więc niezwykle starannie dobierać do tej roli ludzi spośród niewolników domowych (w tekście greckim termin *ὁ οἰκέτης*)⁷⁷, a jeśli nikt z nich się nie nadaje, należy wynająć wolnego człowieka o szlachetnym charakterze za odpowiednie honorarium i jemu powierzyć tę funkcję⁷⁸.

[c] U Chryzostoma wychowawca domowy i osoba towarzysząca występują jako pewnego rodzaju eskorta chłopca, gdy ten wychodzi z domu. Ojciec daje im wskazówki, na co mają uważać, gdy będą z chłopcem w mieście (w tekście

⁷³ Por. Malingrey, SCh 188, 123, n. 4.

⁷⁴ Libanios, *Oratio* 25, 50: „οἱ τὰ βιβλία τοῖς νέοις ἐπ’ ὤμων φέρονται”, tłum. L. Małunowicz: Libanios, *Wybór mów*, BN II 85, Wrocław 1953, 213.

⁷⁵ Philostratus, *Vitae sophistarum* 2, 27, 7 (618), tłum. M. Szarmach: Flawiusz Filostratos, *Żywoty sofistów*, Toruń 2008, 138=139.

⁷⁶ Por. Young, *Paidagogos*, s. 164.

⁷⁷ Por. wyżej nota 12.

⁷⁸ Por. *De educandis liberis* 38, SCh 188, 128-130: „Δυνατὸν γὰρ καὶ παρὰ παῖδων καὶ παρὰ ἀκολούθων· μὴ πάντων· μηδὲ γὰρ πᾶσιν ἐξέστω τοῖς οἰκέταις ἀναμίγνυσθαι, ἀλλ’ ἔστωσαν φανεροί, ὡσπερ ἀγάλματι προσιόντες φανεροί, οἱ συναντιλαμβανόμενοι τῆς τέχνης ἡμῖν. [...] Ἄλλ’ ὅσοι τῶν οἰκετῶν χρήσιμοι συναντιλαβέσθαι· εἰ δὲ μηδεὶς ἐστίν, ἐλεύθερον μισθῶ ζήτησον, ἄνδρα ἐνάρετον, κάκειν μάλιστα τὸ πᾶν ἐπίτρεψον, ὥστε συναντιλαβέσθαι τοῦ ἔργου”.

mowa o zakazie oglądania zbytłownych rzeczy)⁷⁹. Osoba towarzysząca i wychowawca są ludźmi, z którymi dziecko ma najbliższy kontakt, gdy przebywa w domu, nie licząc matki. W związku z tym, ojciec dbający o staranne wychowanie syna, powinien wydać całej trójce zakaz używania brzydkich słów⁸⁰.

4. διδάσκ-αλος – „nauczyciel”. *Nomen agentis*, derywat nominalny czasownika διδάσκω⁸¹. Wyraz oznacza profesjonalnego nauczyciela danej umiejętności czy nauki (μάθημα), prowadzącego szkołę (διδασκαλεῖον) i pracującego za wynagrodzeniem. Chłopiec uczęszczający do nauczyciela na lekcje był nazywany uczniem (μαθητής), stąd wyrazy διδάσκαλος i μαθητής są często zestawiane ze sobą⁸². Czynność, którą wykonuje nauczyciel, nazywa się διδάσκειν („nauczać”)⁸³; do nauczyciela może się też stosować ogólniejszy czasownik παιδεύειν („wychowywać”)⁸⁴. W przeciwieństwie do wyżej opisanych profesji (piastun, wychowawca domowy, osoba towarzysząca), które wykonywali niewolnicy domowi, nauczyciel jako osoba wolna, pobierająca odpowiednie honorarium, cieszył się znacznie większym od nich szacunkiem – tak było zarówno w V wieku przed Chr., jak i w IV po Chrystusie.

O randze profesji nauczyciela w czasach klasycznych świadczy fakt, że sławni sofisci, pobierający ogromne honoraria za naukę, zwykli nazywać samych siebie „nauczycielami”; jedynie Sokrates zaprzeczał, iż kiedykolwiek był czyimkolwiek nauczycielem, i że sam miał nauczyciela, z tego powodu, że nikt mu nie płacił za naukę ani on sam nikogo nie opłacał, by go uczył⁸⁵. Także w dużo późniejszym czasie, niż epoka sofistów, filozofowie z dumą tytułowali samych siebie „nauczycielami”, jak to czyni np. Epiktet wobec swoich słuchaczy⁸⁶. Ale najwyższą rangę czasownik ten osiąga w tekstach Nowego Testamentu. Na 58 wystąpień w całym Nowym Testamencie aż 41 odnosi się do osoby Chrystusa, z czego 29 razy termin ten występuje w wołaczu: „nauczycielu” (διδάσκαλε), który – wg wyjaśnienia zawartego w J 1, 38 – jest greckim tłumaczeniem hebrajskiego tytułu Ῥαββί, oznaczającego nauczyciela rabinicznego, znawcę Tory i Prawa Mojżeszowego. Jeden raz wyraz „nauczyci-

⁷⁹ Por. tamże 59, SCh 188, 156.

⁸⁰ Por. tamże 32, SCh 188, 433-437.

⁸¹ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, I 278, sv. διδάσκω; zob. niżej hasła związane etymologicznie z tym wyrazem: διδασκαλία, διδασκαλεῖον, διδακτικός, διδασκαλικός, ἀδίδακτος, διδάσκω (punkty: 9, 13, 16-7, 20, 25).

⁸² *In illud*: „Salutate Priscillam et Aquilam” hom. 2, 5, PG 51, 203: „ὅταν οἱ μαθηταὶ τοῖς διδασκάλοις, καὶ τοῖς πατράσιν οἱ παῖδες, καὶ τοῖς ἀρχουσιν οἱ ἀρχόμενοι μὴ μετὰ πολλῆς ὤσι συνδεδεμένοι τῆς ἀκριβείας”

⁸³ Por. np. *In epistulam ad Hebraeos* hom. 8, 4, PG 63, 75.

⁸⁴ Por. *Ad populum Antiochenum* hom. 7, 4, PG 49, 96: „ὡς διδάσκαλος παιδεύει”.

⁸⁵ Bardzo wiele miejsc, m.in. Plato, *Apologia Socratis* 33a-b; *Theaetetus* 161d-e; *Laches* 186c-187a.

⁸⁶ Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* I 9, 12: „τὸν διδάσκαλον ὑμῶν καὶ παιδευτὴν”.

ciel” jest użyty o Janie Chrzycielu (Łk 3, 12: Διδάσκαλε), raz o Nikodemie – „nauczyciel Izraela” (J 3, 10: διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ). W Ewangelii Łukasza wzmiankowani są nauczyciele, spośród których Jezus jako chłopiec zasiadł w świątyni (Łk 2, 46: ἐν μέσῳ τῶν διασκόλων). Paweł nazywa siebie „nauczycielem pogan” (1Tm 2, 7: διδάσκαλος ἐθνῶν). Wyraz ten używany o Jezusie wskazuje na Jego autorytet i godność, czyni Go nowym Mojżeszem, który uwolnił Prawo od narodowych ograniczeń i ofiarował je wszystkim ludziom. Jezus jest jedynym „nauczycielem” (διδάσκαλος), stąd jedyną możliwością dla człowieka, który pragnie zbawienia, jest stać się „uczniem” (μαθητής) Jezusa⁸⁷.

U Chryzostoma wyraz „nauczyciel” występuje około 1400 razy, z czego stosunkowo niewielka liczba odniesień dotyczy faktycznego nauczyciela w szkole, do której ojcowie posyłają dzieci. Reszta wystąpień to użycia metaforyczne albo odnoszące się ściśle do treści Nowego Testamentu. W opracowaniu hasła zmuszona jestem pominąć wystąpienia nawiązujące do Nowego Testamentu z uwagi na bardzo daleko idące implikacje teologiczne, których omówienie przekroczyłoby ramy artykułu. Podaję tylko kilka przykładowych użyc terminu w sensie metaforycznym i w odniesieniu do Nowego Testamentu.

[a] Wyrażenie „do nauczycieli” (εἰς διδασκάλους) = „do szkoły”. Wyrażenia typu „posyłać do nauczycieli”, „prowadzić do nauczycieli” albo „chodzić do nauczycieli” zgodnie z użyciem klasycznym⁸⁸ występują u Chryzostoma zamiennie ze zwrotem „posyłać do szkoły” albo „chodzić do szkoły”⁸⁹. Małe dzieci chodzą codziennie do nauczycieli (εἰς διδασκάλους φοιτῶντα), pisze Chryzostom, tam otrzymują nauki (τὰ μαθήματα) i są z nich odpytywane, i procesowi zdobywania wiedzy nie ma końca⁹⁰. Jednak zdarza się, że ojcowie zauważają, iż dzieci posyłane do nauczycieli robią słabe postępy w nauce: wtedy oskarżają tychże nauczycieli i zazwyczaj natychmiast posyłają je do innych⁹¹.

[b] *Jakich przedmiotów nauczali* διδάσκαλοι. Sam wyraz διδάσκαλος ma wydźwięk ogólny i nie precyzuje, o jakiego nauczyciela i jakiej dyscypliny czy sztuki chodzi⁹². Natomiast sam Autor ukonkretnia te informacje.

⁸⁷ Por. TWNT II 138-168, sv. διδάσκαω.

⁸⁸ Por. *Homilia habita postquam presbyter Gothus concionatus fuerat* 7, PG 63, 510: „εἰς διδασκάλους πέμποντες”; *De sacerdotio* I 1, SCh 272, 62, 13: „ὅτε εἰς διδασκάλους μόνον ἐφοιτῶμεν”; *Adversus oppugnatores vitae monasticae* II 1, PG 47, 332, 26: „οἱ πατέρες ... ὅταν πρὸς διδασκάλους ἄγῳσιν”.

⁸⁹ Por. Liddell-Scott, s. 421, sv. διδάσκαλος odnotowuje szereg podobnych wyrażzeń; zob. też niżej hasło διδασκαλεῖον w p. 13.

⁹⁰ Por. *In Joannem hom.* 24, 3, PG 59, 147.

⁹¹ Por. *In Matthaëum hom.* 11, 7, PG 57, 200: „Εἰ γὰρ παιδία πρὸς διδασκάλους πέμποντες, ἂν ἴδωμεν ἐκεῖθεν μῆδὲν καρπούμενα, σφοδροὶ κατηγοροὶ τῶν διδασκάλων γινόμεθα, καὶ πρὸς ἑτέρους αὐτὰ μεθίσταμεν πολλάκις”.

⁹² Liddell-Scott, s. 421, Lampe, s. 364-365, sv. διδάσκαλος.

[α] *Gramatysci*. Specjalność porównywalna z dzisiejszym nauczycielem uczącym w pierwszych klasach szkoły podstawowej. Chryzostom nazywa ich „nauczycielami liter” (τοὺς μὲν τῶν γραμμάτων διδασκάλους)⁹³ albo „gramatystami” (ὁ γραμματιστής⁹⁴). Gramatysci nauczali liter alfabetu (τὰ στοιχεῖα⁹⁵, albo τὰ πρῶτα στοιχεῖα⁹⁶), ich prawidłowej wymowy, czytania oraz kaligrafii. Jak pisze Chryzostom, gramatysta najpierw uczy zapamiętywać litery alfabetu ze słuchu: powtarza je dotąd aż dziecko dokładnie ich się wyuczy⁹⁷. Dopiero wtedy, gdy dzieci prawidłowo zapamiętają litery, nauczyciele przechodzą do nauki sylab⁹⁸. W zakres tego elementarnego kursu wchodziła nauka kaligrafii. Nauczyciele zapisywali dzieciom litery z największą dbałością o ich piękny kształt, a dzieci starały się je skopiować⁹⁹. Nauka ta odbywała się od bardzo wczesnego okresu życia dziecka, bo Autor mówi, że nauczyciel uczył dzieci, które jeszcze nie umiały wyraźnie mówić i sepleniły¹⁰⁰. W zakres γράμματα, nauk wykładanych u gramatystów (παρὰ τοῖς γραμματισταῖς), wchodziła też arytmetyka. Chryzostom pisze, że ci, „którzy nauczyli się liter” (ὅσοι γράμματα μεμαθήκασι), potrafią dzielić i mnożyć liczby do wysokości cyfry sześć tysięcy, będącej kanonem (ἐν τῷ κανόνι, powyżej którego nie przeprowadzano działań matematycznych¹⁰¹.

⁹³ Por. *Catecheses ad illuminandos* I 4, PG 49, 229.

⁹⁴ Chryzostom w paru miejscach o nich wspomina, m.in. w *In epistulam ad Galatas hom.* 5, 6, PG 61, 672: „οὐδὲ γὰρ γραμματιστοῦ τις δεῖται φιλόσοφος ὢν”; por. Liddell-Scott, s. 359, sv. γραμματιστής.

⁹⁵ Por. *In epistulam ad Colossenses hom.* 4, 3, PG 62, 328: „Καθάπερ γὰρ παιδίους τοῖς Ἰουδαίοις γραμματιστὴν τὸν Μωϋσέα οὕτως αὐτοῖς ἐπέστησε, καὶ ὡς παιδία, οὕτως αὐτοὺς ἀνήγαγεν ἐκεῖνος σκιαγραφῶν, καθάπερ ἡμεῖς τὰ στοιχεῖα”; *In epistulam ad Colossenses hom.* 9, 1, PG 62, 362: „Εἰπέ μοι, εἰ πρὸς γραμματιστὴν τινες ἀπίοιεν, εἶτα μένοιεν ἀεὶ τὰ στοιχεῖα μανθάνοντες, οὐ πολὺν τῷ διδασκάλῳ πόνον παρέξουσι;”.

⁹⁶ Por. *In Genesim hom.* 2, 3, PG 53, 29: „Καθάπερ γὰρ οἱ διδάσκαλοι οἱ παρὰ τῶν γονέων τὰ παιδία δεχόμενοι τὰ πρῶτα στοιχεῖα αὐτοῖς παραδιδόασιν, οἱ δὲ παρ’ ἐκείνων τὰ παιδία λαμβάνοντες, τὰ τελειότερα τῶν μαθημάτων αὐτοῖς ἐνηχοῦσι”.

⁹⁷ Por. *In epistulam ad Hebraeos hom.* 9, 1, PG 63, 75: „Καθάπερ γὰρ ἐπὶ τῶν γραμματιστῶν, ἂν ἀεὶ τὰ στοιχεῖα ἀκούων ὁ παῖς μὴ κρατῇ, ἀεὶ ἔσται αὐτῷ ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἐνηγεῖν τῷ παιδί, καὶ οὐ πρότερον ἀποστήσεται διδάσκων, ἕως ἂν ἐκεῖνα μαθεῖν ἀκριβῶς δυνήθῃ”.

⁹⁸ Por. *De Davide et Saule hom.* 1, 1, PG 54, 678: „Τοῦτο καὶ οἱ διδάσκαλοι ποιοῦσιν οὐ πρότερον ἐπὶ τὰς συλλαβὰς τοὺς παῖδας ἄγουσιν, ἕως ἂν τῶν στοιχείων τὴν γνώσιν ἐν αὐτοῖς κατορθώθεισαν ἴδωσι”.

⁹⁹ Por. *In Joannem hom.* 71, 1, PG 59, 385: „Καὶ γὰρ οἱ διδάσκαλοι τοῖς παισὶ τὰ γράμματα μετὰ πολλοῦ τοῦ κάλλους γράφουσιν, ἵνα κἂν πρὸς τὸ καταδέεστον ἔλθωσι τῆς μιμήσεως”.

¹⁰⁰ Por. *De Christi precibus* 10, 2, PG 48, 786: „Καθάπερ γὰρ τις διδάσκαλος σοφίας πεπληρωμένος παιδίους ψελλίζουσι συμψελλίζει, καὶ ὁ ψελλισμὸς οὐ τῆς ἀμαθίας τοῦ διδασκάλου, ἀλλὰ τῆς κηδεμονίας τῆς πρὸς τοὺς παῖδας ἔστι τεκμήριον”.

¹⁰¹ Por. *In epistulam II ad Timotheum hom.* 8, 4, PG 62, 647.

[β] *Nauczyciele retoryki*. Retoryka (λόγοι sc. ῥητορικοί)¹⁰² była następnym etapem edukacji po elementarnej nauce liter i cyfr (γράμματα). Te dwa etapy edukacji mogą być zestawiane, jak np. wyrażenie „w zakresie elementarnej nauki liter oraz retoryki” (γράμματα καὶ λόγους)¹⁰³. W swym traktacie skierowanym przeciw tradycyjnemu systemowi wychowania, *Przeciw zwalczającym życie monastyczne*, Chryzostom krytykuje zwyczaj posyłania dzieci do nauczycieli: „po cóż posyłać dzieci do nauczycieli” (τί τὸ ὄφελος πέμπειν εἰς διδασκάλους), ponieważ tam ulegają demoralizacji, zanim jeszcze zdążą nauczyć się retoryki. Fikcyjny rozmówca zapytuje go: „Cóż zatem? Zburzymy szkoły”? (Τί οὖν; κατασκάψομεν τὰ διδασκαλεῖα, φησίν;), na co Chryzostom odpowiada, że nie to ma na myśli, lecz chodzi o fakt, że przez nieumiejętność posługiwania się retoryką (τῆς τῶν λόγων ἀπειρίας) cnota i samokontrola nie ponoszą żadnej szkody¹⁰⁴. W traktacie tym Chryzostom w ogóle głosi bardzo odważne poglądy, z których musiał zrezygnować w późniejszych swych pismach wychowawczych. Jego brawura w tym miejscu polega na tym, że kwestionuje ważność i zasadność retoryki – przedmiotu, bez którego nie wyobrażano sobie edukacji człowieka z wartw wyższych.

[b] *Strach przed nauczycielem*. Podobnie jak wychowawca domowy, także nauczyciel budził respekt w uczniach, stąd jego epitetem jest właśnie „wzbudzający strach” (φοβερός)¹⁰⁵. Aby zaś przerazić swoich małych uczniów, nauczyciel stosował terror i bicie:

„Dzieje się tak w przypadku małych dzieci. Nauczyciele straszą dzieci i biją je, i zapłakane odsyłają do ich matek. A matki biorą je na kolana, tulą, ocierają im łzy i całują, podnoszą je na duchu i pocieszają, przekonując, że strach przed nauczycielem jest dla nich korzystny”¹⁰⁶.

W ogóle, Chryzostom lubi podkreślać wychowawczą funkcję kar cielesnych: sprawiające ból cięgi i razy, jakie dzieci obrywają w szkole od nauczycieli są – jego zdaniem – czymś dobrym dla nich, natomiast jest wielce niekorzyst-

¹⁰² Por. *In Joannem hom.* 1, 1, PG 59, 25: „Οἱ δὲ ῥητορικῶν ἔμπειροι λόγων, καὶ αὐτοὶ πάλιν ἐπὶ τῶν σοφιστῶν τὸ αὐτὸ τοῦτο πράττουσιν”.

¹⁰³ Por. *De educandis liberis* 18, SCh 188, 102, 272.

¹⁰⁴ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 10, PG 47, 367.

¹⁰⁵ Por. *In Genesim hom.* 4, 2, PG 54, 596: „φιλόστοργος πατὴρ παιδῶν εἰς αὐτὸν ῥαθυμοῦντας, διὰ τὴν ἀγαθότητα παιδαγωγοῖς καὶ διδασκάλοις ἐκδίδωσι φοβεροῖς”.

¹⁰⁶ *Ad populum Antiochenum hom.* 6, 1, PG 49, 81: „Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν παιδῶν τῶν μικρῶν οὕτω γίνεται· διδάσκαλοι τὰ παιδιά φοβοῦσι καὶ τύπτουσι, καὶ δεδακρυμένα πρὸς τὰς μητέρας παραπέμπουσιν· αἱ δὲ μητέρες ὑποδεξάμεναι τοῖς κόλποις τοῖς ἑαυτῶν κατέχουσι καὶ περισφίγγουσι, καὶ τὰ δάκρυα καταψήσασαι καταφιλοῦσι, καὶ τὴν ὀδυνωμένην αὐτῶν ἀνακτῶνται ψυχὴν, πείθουσαι δι’ ὧν λέγουσιν, ὅτι χρήσιμος ὁ τῶν διδασκάλων αὐτοῖς φόβος”.

ne na przyszłość, jeśli ich unikną, bo wtedy mogą popaść w jeszcze większe nieszczęścia¹⁰⁷.

[c] *Wyraz „nauczyciel” w komentarzach do Nowego Testamentu.*

[α] *O głowie rodziny.* Chryzostom nazywa ojca rodziny metaforycznie nauczycielem:

„Jesteś nauczycielem całego domu, i do ciebie ciągle wysyła Bóg zarówno twą żonę, jak i synów”¹⁰⁸.

Metafora ta została zaczerpnięta z Nowego Testamentu, o czym świadczy fragment innej homilii, gdzie Chryzostom bezpośrednio nawiązuje do św. Pawła (1Tm 2, 12), który kazał mężowi nauczać żonę¹⁰⁹.

[β] *O Apostołach.* Niezliczoną ilość razy Autor nazywa św. Pawła „nauczycielem całego świata” (ὁ διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης)¹¹⁰; tak samo apostołów nazywa „wspólnymi nauczycielami całego świata”¹¹¹. W następujący sposób Chryzostom mówi o rybakach, których Chrystus powołał do głoszenia Dobrej Nowiny: ci Żydzi, urodzeni i wychowani w tradycjach żydowskich, stali się nauczycielami i przewodnikami (διδάσκαλοι καὶ καθηγηταί) Rzymian¹¹².

[γ] *O Bogu.* Tytuł Nauczyciela zgodnie z Nowym Testamentem jest nadawany przez Chryzostoma Chrystusowi¹¹³. W *Homiliach na Ewangelię św. Jana* Biskup Konstantynopola bardzo obszernie komentuje werset biblijny: „Jeśli Ja, Pan i Nauczyciel (ὁ Κύριος καὶ ὁ Διδάσκαλος), umyłem wam nogi, to i wy powinniście myć nogi sobie nawzajem” (J 13, 14)¹¹⁴. Słowo „nauczyciel” jest używane metaforycznie o Bogu, który jest sędzią, lekarzem i nauczycielem: jak sędzia prowadzi dochodzenie sądowe, jak lekarz naprawia i jak nauczyciel wychowuje grzeszników ku filozofii, tj. chrześcijaństwu¹¹⁵.

5. παιδευτής – „instruktor”. *Nomen agentis*, derywat czasownika παιδεύω, będącego z kolei derywatem denominalnym od ὁ παῖς, παιδός¹¹⁶.

¹⁰⁷ Por. *Ad Stagirium a daemone vexatum* 1, 6, PG 47, 440: „καὶ καθάπερ οἱ μοχθηροὶ τῶν παίδων, τῶν πατέρων αὐτοῦς πρὸς διδασκάλους πεμπόντων, ἂν τοὺς ἐκεῖ πόνους καὶ τὰς ὀλίγας φυγόντες πληγὰς τῆς τῶν γονέων ἀποπηδῶσιν ὕψεως, ἐκέρδανόν τε οὐδὲν, καὶ χεῖροσιν ἑαυτοῦς περιέπειραν κακοῖς”.

¹⁰⁸ *In illud*: „*Vidua eligatur*”, 9, PG 51, 329: „Διδάσκαλος εἶ τῆς οἰκίας ἀπάσης, καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς υἱοὺς σοι παραπέμπει συνεχῶς ὁ Θεός”.

¹⁰⁹ Por. *In Matthaëum hom.* 7, 6, PG 57, 80.

¹¹⁰ Por. np. *De Lazaro hom.* 9, PG 48, 1041; *In epistulam ad Romanos hom.* 26, 4, PG 60, 643.

¹¹¹ Por. *In epistulam ad Philemonem. Proemium*, PG 62, 703: „περὶ δὲ τῶν κοινῶν τῆς οἰκουμένης διδασκάλων. Por. Lampe s. 364-4 sv. διδάσκαλος”.

¹¹² Por. *In epistulam ad Romanos hom.* 2, 1, PG 60, 401.

¹¹³ Por. *In Matthaëum hom.* 49, 3, PG 58, 500: „Ταύτης τῆς τέχνης ὁ Χριστός ἐστι διδάσκαλος, καὶ ὁ τοῦτου Πατήρ”.

¹¹⁴ Por. *In Joannem hom.* 60, 6 - 71, 1, PG 59, 335-386.

¹¹⁵ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 7, 4, PG 49, 96: „ὁμοῦ καὶ δικαστῆς, καὶ ἱατρὸς, καὶ διδάσκαλός ἐστιν ὁ Θεός”.

¹¹⁶ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 850, sv. παῖς.

Termin o wiele ogólniejszy niż omówione wyżej (w p. 1-4) profesje, korespondujący z czasownikiem παιδεύω o również ogólnym znaczeniu. Wyraz z wielkimi tradycjami (użycia u Platona, Plutarcha, w Septuagincie i u Filona z Aleksandri,¹¹⁷ W literaturze helleńskiej okresu cesarstwa rzeczownik ten występuje jako bliskoznaczny albo z „nauczycielem” (διδάσκαλος) albo z „wychowawcą domowym” (παιδαγωγός). Właśnie w ten sposób Epiktet, który z dumą nazywa się „instruktorem” (παιδευτής) wobec swoich uczniów¹¹⁸, łączy ten termin raz z „nauczycielem”, a raz z „wychowawcą domowym”¹¹⁹. Także w wersecie Listu do Rzymian (2, 20), który Chryzostom wielokrotnie cytuje i komentuje¹²⁰, „instruktor” występuje obok „nauczyciela” (παιδευτήν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων). List do Hebrajczyków (12, 9), także cytowany przez Chryzostoma, nazywa ojców „instruktorami” (πατέρας εἶχομεν παιδευτάς), ale w tym miejscu rzeczownik ten ma znaczenie: „ten, który karci”, analogicznie do znaczenia tego wyrazu w Septuagincie (por. np. o Bogu w Oz 5, 2): „ja jestem tym, który was karci” (ἐγὼ δὲ παιδευτής ὑμῶν)¹²¹. Kilkanaście wystąpień u Chryzostoma, w większości w cytatach z Nowego Testamentu.

[a] Παιδευτής jako wyraz bliskoznaczny z διδάσκαλος. Terminy παιδευτής i διδάσκαλος są zestawione razem w *Komentarzu do Księgi Hioba*:

„Nie ośmieliliby się odezwać nawet słowem, ponieważ mieli takiego wychowawcę i nauczyciela (τὸν παιδευτήν καὶ διδάσκαλον)”¹²².

[b] Παιδευτής jako wyraz bliskoznaczny z παιδαγωγός. Wyraz παιδευτής użyty też został w odniesieniu do Prawa Mojżeszowego:

„Ten bowiem dobrze używa Prawa i przestrzega go, kto czyni więcej niż Prawo wymaga i nie chce mieć w nim instruktora (παιδευτήν αὐτὸν ἔχειν)”¹²³.

Użycie w odniesieniu do Prawa, które zawsze jest określane przez Chryzostoma jako wychowawca (παιδαγωγός) w przeciwieństwie do Chrystusa, który jest Nauczycielem, wskazuje na znaczenie zbliżone właśnie do παιδαγωγός.

[c] Παιδευτής w odniesieniu do ojców. W mowach *O Annie*, które poru-

¹¹⁷ Jeśli chodzi o historię tego wyrazu od epoki klasycznej odsyłam do opracowań: Liddell-Scott, s. 1287; Arndt s. 608; Lust, s. 456, sv. παιδευτής.

¹¹⁸ Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* II 19, 29, 2: „Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν παιδευτής εἰμι ὑμέτερος, ὑμεῖς δὲ παρ’ ἐμοὶ παιδεύεσθε”.

¹¹⁹ Por. tamże III 22, 17-18: „ὁ παιδευτής ὁ κοινός, ὁ παιδαγωγός”; tamże I 9, 12: „τὸν διδάσκαλον ὑμῶν καὶ παιδευτήν”; zob. Young, *Paidagogos*, s. 155, n. 65.

¹²⁰ Por. np. *In epistulam ad Romanos hom. 7, 3*, PG 60, 445: „Ὁ γὰρ λέγων διδάσκαλος εἶναι νηπίων, καὶ ἐν τῷ νόμῳ καυχώμενος, καὶ παιδευτήν ἀφρόνων ἑαυτὸν ὀνομάζων, ὁμοίως ἐκείνοις δεηθεὶς τοῦ διδάξαντος καὶ σώσαντος, οὐκ ἂν ἔχοι τοῦ καυχᾶσθαι πρόφασιν”.

¹²¹ Por. Arndt, s. 608, sv. παιδευτής.

¹²² *Commentarius in Job 1, 7*, ed. H. Sorlin, Sch 346, 98, 22-23.

¹²³ *In epistulam I ad Timotheum hom. 2, 1*, PG 62, 511.

szają sporo zagadnień wychowawczych, Chryzostom nazywa ojców „instruktorami cnoty”:

„Dlatego Bóg sprawił, że jesteśmy kochani przez rodziców, abyśmy w nich mieli instruktorów cnoty (ἵνα παιδεύτῶς ἔχωμεν τῆς ἀρετῆς). Sam fakt spłodzenia nie czyni nikogo ojcem, ale dobre wychowanie dzieci. To samo można powiedzieć o matce”¹²⁴.

Jest to z pewnością reminiscencja Hbr 12, 9, jednak Chryzostom nie rozwija w tym miejscu wątku karcenia czy karania, choć, oczywiście wcale nie jest on wykluczony, biorąc pod uwagę zastosowanie czasownika παιδεύω w sensie „karcić” i „chłostać” (zob. niżej. p. 24c).

II. RZECZOWNIKI OZNACZAJĄCE CZYNNOŚCI I METODY WYCHOWAWCZE WRAZ Z ICH REZULTATAMI

6. ἀνα-τροφή – „wychowanie”. *Nomen actionis*, rzeczownik złożony z ἀνα- i odczasownikowego rzeczownikaτροφή¹²⁵. Wyraz attycki, używany też chętnie przez attycystów i pisarzy okresu cesarstwa (Dionizjusz z Halikarnasu, Plutarch, Arrian, Porfiriusz) w sensie uprawy roślin i drzew, hodowli zwierząt, wyżywienia, diety żywieniowej oraz wychowania i wykształcenia¹²⁶. Nie pojawia się w Nowym Testamencie. U Chryzostoma wystąpi aż 44 razy, z tym, że większość z nich nie jest związana z wychowaniem (oznacza np. wyżywienie czy hodowlę koni, „Poniżej uwzględniam tylko użycia w sensie wychowania.

[a] ἀνατροφή w *sensie neutralnym* (wychowanie jako takiTM. Sformułowania i zwroty takie jak „wychowanie wymaga wielu trudów”¹²⁷, „wychowanie od kołyski” (τὴν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἀνατροφήν)¹²⁸, czy „wychowanie w pałacu królewskim” (διὰ τὴν ἐν τοῖς βασιλείοις ἀνατροφήν)¹²⁹.

[b] ἀνατροφή w *sensie nieodpowiedniego wychowania*. Wiele wystąpień, gdzie ἀνατροφή ewidentnie oznacza złe czy nawet niemoralne wychowanie, np. o wychowaniu niewolników, gdzie oplakane wychowanie (ἀνατροφή) niewolników przez panów zostało zestawione z kompletnym brakiem troski o nich (ἡ ἀμέλεια)¹³⁰. W *Homiliach na List do Kolosan* czytamy następującą uwagę Autora:

¹²⁴ *De Anna hom.* I 3, PG 54, 636.

¹²⁵ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 1334, sv. τρέφω; zob. czasownik złożony ἀνα-τρέφω w p. 29.

¹²⁶ Por. Liddell-Scott, s.124, sv. ἀνατροφή.

¹²⁷ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 4, PG 47, 354.

¹²⁸ *In illud*: „*Utinam sustineretis modicum*” 8, PG 51, 308.

¹²⁹ *Ad Stagirium a daemone vexatum* 3, 1, PG 47, 473.

¹³⁰ Por. *In epistolam ad Titum hom.* 4, 3, PG 62, 685. „ród niewolników jest jakoś zuchwały, uparty, nie bardzo nadający się do nauki cnoty, nie z natury, Boże uchowaj, lecz z powodu wychowania i niedbalstwa panów (διὰ τὴν ἀνατροφήν καὶ τὴν ἀμέλειαν τὴν παρὰ τῶν δεσποτῶν)”.

„Masz małą córeczkę? Bacz, by nie doznała szkody! Dzieci bowiem zwykły dopasowywać swe obyczaje do (amoralnego) wychowania (πρὸς τὰς ἀνατροφὰς τὰ ἤθη ῥυθμίζεσθαι i naśladować matczyne obyczaje”¹³¹,

przy czym „matczyne obyczaje” zostały odmalowane przez Autora w najczarniejszych barwach. W *Homiliach na Ewangelię św. Mateusza* Chryzostom wzywa do naśladowania życia św. Antoniego, tak jak zostało ono opisane przez Atanazego, żądając, by słuchacze nie zasłaniali się ani krajem, z którego pochodzą, ani złym wychowaniem (ἀνατροφή), ani nieprawością przodków¹³².

[c] ἀνατροφή w *sensie normatywnym (jakie powinno być wychowanie)*TM. Wyraz ten może jednak także występować w sensie przeciwnym, jako dobre czy wzorowe wychowanie. W takim sensie występuje jako element długiego tytułu jednej z homilii: *O wychowaniu dzieci (περὶ παιδῶν ἀνατροφῆς)*¹³³, czyli w tym wypadku: jakie ono powinno być; ἀνατροφή w pozytywnym sensie może też występować z przymiotnikiem odpowiednio je określającym, np. „najlepsze wychowanie” (τῆς καλλίστης ἀνατροφῆς)¹³⁴. Interpretując w tej samej homilii słowa św. Pawła o wdowie nie mniej niż 60-letniej („jeśli dobrze wychowała synów” – 1Tm 5, 10) Chryzostom wyjaśnia, że Paweł miał tu na myśli dobre wychowanie (τὴν ἀνατροφήν), czyli wychowanie z rozwagą (τὴν μετ’ εὐλαβείας), z wdrażaniem synom zasad sprawiedliwości¹³⁵. I to właśnie – zdaniem Chryzostoma – jest odpowiednim wychowaniem dzieci, do którego powinny dążyć tak owdowiałe matki, jak i ojcowie¹³⁶.

7. παιδο-τροφ-ία – „wychowanie dzieci”. *Nomen actionis*, rzeczownik złożony z ὁ παῖς, παιδός i ἡ τροφή; odpowiada czasownikowi παιδοτροφέω, (por. p. 31). Wyraz występujący u tak szacowych autorów attyckich, jak Platon i Ksenofont¹³⁷. Nie używany w Septuagincie i Nowym Testamencie, u Jana Chryzostoma natomiast występuje 29 razy.

[a] παιδοτροφία w *sensie bardzo ogólnym, jako jedno ze zjawisk w życiu ludzkim*. Najczęściej występuje w takim właśnie ogólnym sensie, jako jedno z naturalnych zjawisk życia ludzkiego, takich jak sam fakt, że ludzie rodzą

¹³¹ In *epistulam ad Colossenses hom.* 10, 5, PG 62, 374; zob. też Malingrey, SCh 188, 196, n. 3.

¹³² Por. In *Matthaeum hom.* 8, 5, PG 57, 89-90.

¹³³ Chodzi o homilię: In *illud*: „*Vidua eligatur*”, której pełny grecki tytuł brzmi: Εἰς το „Χήρα καταλεγέσθω μὴ ἐλάττων ἐτῶν ἐξήκοντα γεγονυῖα” καὶ περὶ παιδῶν ἀνατροφῆς, καὶ περὶ ἐλεημοσύνης (Na słowa: „Niech zostanie wybrana wdowa licząca nie mniej niż 60 lat” i o wychowaniu dzieci i o litości).

¹³⁴ Por. *Epistula* 71 (ad Malchum), PG 52, 648A.

¹³⁵ Por. In *illud*: „*Vidua eligatur*” 7, PG 51, 327.

¹³⁶ Por. tamże.

¹³⁷ Por. Liddell-Scott, s. 1288, sv. παιδοτροφία.

się jedni z drugich¹³⁸. Wymieniane bywa zwykle obok porodu, bólów porodowych, posiadania dzieci i chorób¹³⁹.

[b] παιδοτροφία jako droga do zbawienia kobiety. Komentując werset z 1Tm 2, 15 („[niewiasta] zostanie zbawiona przez rodzenie dzieci [διὰ τῆς τεκνογονίας], jeśli pozostaną w wierze, miłości i uświęceniu wraz z rozsądkiem”), Chryzostom wyjaśnia, że Paweł upatruje zbawienie kobiet nie tyle w samym fizycznym akcie rodzenia dzieci (τεκνογονία), ile w odpowiednim ich wychowaniu (παιδοτροφία)¹⁴⁰. Kobieta nie odniesie żadnego pożytku (chodzi o pożytek soteriologiczny) z wychowania dzieci (ten sam termin παιδοτροφία), jeśli będąc złą osobą wychowa dzieci podobne do siebie. Dobre wychowywanie dzieci to zadanie i droga do zbawienia nie tylko matek, odkupujących w ten sposób grzech Ewy, ale także ojców, którzy w zamian za nie otrzymają wieczną nagrodę¹⁴¹.

8. παιδ-αγωγ-ία – „funkcja wychowawcy domowego”, „elementarna instrukcja”, „pedagogia”. *Nomen actionis* (por. ὁ παιδαγωγός i παιδαγωγέω w p. 2 i 26). Wyraz użyty 19 razy przez Chryzostoma. Brak wystąpień w Septuagincie i Nowym Testamencie. Ulubiony termin Klemensa Aleksandryjskiego, stosowany przez niego zwłaszcza na określenie Prawa Mojżeszowego. Klemens podaje także etymologię wyrazu: „funkcja wychowawcy domowego to odprowadzanie dzieci” (ἡ παιδαγωγία παίδων ἐστὶν ἀγωγή)¹⁴².

[a] Παιδαγωγία jako sztuka. W bardzo interesującym i już wyżej cytowanym miejscu, Autor określa funkcję spełnianą przez wychowawcę domowego jako sztukę, od której nie ma nic ważniejszego (τῆς τέχνης ταύτης οὐκ ἔστιν ἄλλη μείζων), a także jako wiedzę (ἐπιστήμη) czy umiejętność szarmonizowania duszy młodzieńca i odpowiedniego ukształtowania jego sposobu myślenia (τοῦ ῥυθμίσαι ψυχὴν, καὶ διαπλάσαι νέου διάνοιαν)¹⁴³. Sam termin παιδαγωγία w tym miejscu się nie pojawia, choć jest wystarczająco wyraźnie zasugerowany. Chryzostom poucza rodziców, że sposób sprawowania tej funkcji nie może być zbyt liberalny (εὐκολωτέρα γένοιτ' ἂν ἡ παιδαγωγία), tak samo jak sam wychowawca¹⁴⁴.

[b] Użycie metaforyczne. Chryzostom przejmuje metaforę i wyrażenie Klemensa „elementarna instrukcja Prawa” (τοῦ νόμου παιδαγωγία)¹⁴⁵. Na tej samej zasadzie mówi o „pedagogii Starego Testamentu” (ἡ τῆς Παλαιᾶς

¹³⁸ Por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 34, 3, PG 61, 289.

¹³⁹ Por. *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 1, 48, ed. J. Dumortier: S. Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes*, Paris 1955, 47.

¹⁴⁰ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 1, PG 62, 545.

¹⁴¹ Por. tamże, PG 62, 545-5466.

¹⁴² Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 5, 12, 1, GCS 12, 96.

¹⁴³ Por. *In Matthaicum hom.* 59, 7, PG 58, 584.

¹⁴⁴ Por. *In illud: „Vidua eligatur”* 7, PG 51, 327.

¹⁴⁵ Por. *De virginitate* 16, 1, Sch 125, 148, 16, 22; *De providentia* 13, 1, Sch 79, 188, 11;

Διαθήκης παιδαγωγία)¹⁴⁶, o przepisach żydowskich (τὰ Ἰουδαϊκά), że były „pedagogia”¹⁴⁷, o Modlitwie Pańskiej jako „instrukcji doskonałego życia” (βίου τελείου παιδαγωγία)¹⁴⁸.

[c] *Użycie z wyrazami bliskoznacznymi.* W dwóch miejscach spotykamy nagromadzenie wyrazów bliskoznacznych do παιδαγωγία. Są to: διόρθωσις („naprawa”), διδασκαλία („pouczenie”) i εισαγωγή („wprowadzenie”)¹⁴⁹. W obu tych miejscach użycie παιδαγωγία i jego synonimów jest metaforyczne, bez bezpośredniego związku z wychowaniem dzieci.

9. διδασκαλ-ία – „nauczanie”. *Nomen actionis*, derywat denominalny rzeczownika διδάσκαλος, derywatu czasownika διδάσκω¹⁵⁰. Wyraz διδασκαλία jest nazwą czynności wykonywanej przez nauczyciela. G. Kittel podkreśla jej charakter intelektualny, w opozycji do takich terminów jak παιδεία i παιδευσίς, które oznaczają także wychowanie z użyciem kar cielesnych¹⁵¹. Ważny termin zarówno w pismach helleńskich teoretyków wychowania (np. Protagorasa)¹⁵², jak i w Nowym Testamencie, szczególnie w listach pasterskich oraz w całym piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim, gdzie, poczynając od apologetów, nabiera znaczenia „suma nauczania Apostołów i Chrystusa”; w literaturze patrystycznej od Klemensa oznacza całokształt ortodoksyjnych nauk chrześcijańskich¹⁵³. Około 1200 wystąpień u Chryzostoma, z czego prawie wszystkie odnoszą się do nauczania duchowego, chrześcijańskiego, Pisma Świętego, Chrystusa i apostołów.

[a] *διδασκαλία jako nauczanie przez słowa i czyny.* Św. Jan Chryzostom doskonale zdaje sobie sprawę z opozycji, jaka istnieje między terminami παιδεία // παιδευσίς, wychowaniem za pomocą kar a διδασκαλία – pouczeniem słownym¹⁵⁴. Istotą każdego nauczania jest oddziaływanie na kogoś

Ad populum Antiochenum hom. 6, 1, PG 49, 82; zob. Clemens Alexandrinus, Stromata VII 14, 86, 3, GCS 17, 61.

¹⁴⁶ Por. *In illud: „Habentes eundem spiritum” 3, PG 51, 284: „Karmienie mlekiem jest figurą pedagogii Starego Testamentu, a spożywanie stałego pokarmu – filozofii Nowego Testamentu”.*

¹⁴⁷ Por. *De fato et providentia 6, 1, PG 50, 773.*

¹⁴⁸ Por. *De angusta porta et in orationem dominicam 2, PG 51, 44.*

¹⁴⁹ Por. *Ad populum Antiochenum hom. 17, 2, PG 49, 176; In epistulam II ad Corinthios hom. 2, 3, PG 61, 395.*

¹⁵⁰ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, I 287, sv. διδάσκω.

¹⁵¹ Por. TWNT II 238-168, sv. διδάσκω.

¹⁵² Por. M. Wasilewski, *Paideutika Protagorasa i Platona*, Poznań 2007, 38-39; zob. Protagoras, frg B3 Diels. Na temat innych znaczeń wyrazu i autorów go stosujących, zob. Liddell-Scott, s. 421, sv. διδασκαλία.

¹⁵³ Por. Lampe, s. 364, sv. διδασκαλία.

¹⁵⁴ Por. *In illud: „Apparuit gratia dei omnibus hominibus” 19, 4-5, ed. A. Wenger, REB 29 (1971) 131: „μη φοβηθῆς τὸ ὄνομα τῆς παιδείας: ἔστιν παιδεία κόλασις καὶ ἔστιν παιδεία διδασκαλία: ... Καὶ πῶς διδάσκει ἡ χάρις; Ἡ γὰρ χάρις ἁμαρτήματα ἀφήσιν, ἀλλ’ αὐτὴ ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν διδασκαλία κατορθωμάτων ἐστίν: καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων τὸν νοῦν ἐχόντων οὐχ οὕτω*

poprzez słowa, co Autor wyraża w sformułowaniu „nauczanie poprzez słowa” (διὰ τῶν λόγων διδασκαλία)¹⁵⁵ lub „nauczanie słów” (τῶν λόγων διδασκαλία)¹⁵⁶. Chryzostom jest też w pełni świadom, że same pouczenia słowne nie są w stanie wystarczająco pouczyć o pewnych sprawach, stąd często w jego pismach pojawiają się uwagi, że najpełniejszym pouczeniem kogoś o czymś są nie tylko same słowa, ale także demonstracja czegoś na własnym przykładzie – „pouczenie zarówno przez słowa, jak i przez czyny” (ἢ διὰ τῶν ῥημάτων, ὡς ἢ διὰ τῶν πραγμάτων διδασκαλία)¹⁵⁷. Czyn jest w ogóle najlepszą metodą pouczenia:

„Wychowawca uczy nie tylko słowem, ale i czynem: czyn bowiem jest najlepszym pouczeniem ze strony pouczającego (ὁ δὲ παιδεύων οὐ λόγῳ μόνον διδάσκει, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ· αὕτη γὰρ ἡ ἀρίστη διδασκαλία ἐστὶ τοῦ διδάσκοντος)”¹⁵⁸.

Tak więc pouczenie może odnieść pożądany skutek tylko wtedy, gdy nie jest gołosłowne. Jeszcze jeden warunek musi być spełniony, by pouczenie słowne nie było daremne. Chryzostom pisze o tym szerzej w komentarzu do 1Tm 4, 11 („rozkazuj i nauczaj!”), gdzie rozróżnia, jakie sprawy wymagają pouczenia, a jakie zakazu. Otóż, ludziom potrzeba pouczenia (διδασκαλίας χρειά), gdy o czymś nie wiedzą lub nie są pewni, np. w kwestiach wiary, albo gdy popełniają jakiś niewłaściwy czyn, jak np. noszenie amuletów, nie będąc świadomi (μὴ εἰδότες), że postępują źle¹⁵⁹.

[b]διδασκαλία jako świeckie nauczanie. Użycie wyrazu διδασκαλία w sensie nauczania świeckiego jest nieczęste u Chryzostoma, ponieważ tego rodzaju funkcję pełnią zwykle wyrazy παιδευσίς i παιδεία. Chryzostom pisze np., że niewolnicy są pozbawieni jakiegokolwiek nauczania – tak świeckiego, jak chrześcijańskiego (Ἐλλως δὲ οὐδὲ διδασκαλίας ἀπολαύουσιν, οὕτε τῶν ἔξωθεν οὕτε τῶν παρ’ ἡμῖν)¹⁶⁰ oraz że chrześcijanie nie potrzebują „pouczenia zawartego w helleńskich mowach” (ἐν τοῖς τῶν Ἑλλήνων λόγοις οὐ διδασκαλίας)¹⁶¹.

μάστιγες καὶ πληγαὶ παιδεύουσιν πολλοὺς ὡς ἀμαρτημάτων συγχώρησις. Ὅταν γοῦν ἴδῃ τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ συγχωρήσαντος, ὁ ἡμαρτηκῶς ἑαυτὸν ἀκριβέστερον ποιεῖ πρὸς τὰ μέλλοντα κατορθώματα”.

¹⁵⁵ Por. *In Genesim hom.* 13, 4, PG 53, 110.

¹⁵⁶ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 190.

¹⁵⁷ *De Christi precibus* (= *Contra Anomoeos hom.* 10), 2, PG 48, 787; *De futurae vitae deliciis* 5, PG 51, 352. Obydwa przykłady dotyczą Jezusa, który nauczył ludzi modlitwy nie tylko za pomocą słów, ale także czynem – sam się modląc.

¹⁵⁸ *In illud*: „Pater, si possibile est, transeat” 4, PG 51, 38 (o Chrystusie, który chciał nauczyć cnoty całą ludzkość).

¹⁵⁹ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 13, 1, PG 62, 563.

¹⁶⁰ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 3, PG 62, 685.

¹⁶¹ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 23, 1, PG 62, 164.

[c] διδασκαλία jako *nauczanie Pisma Świętego*. Ten temat jest niezwykle obszerny: przeważająca większość wystąpień wyrazu διδασκαλία u Chryzostoma powinna być omówiona właśnie w tym punkcie. Z uwagi na ogrom materiału podaję tylko najczęstsze sformułowania oraz lokalizację przykładowych miejsc.

[α] *Nauczanie Słowa* – ἡ τοῦ λόγου διδασκαλία¹⁶²: dotyczy ogółu nauk zawartych w Biblii.

[β] *Nauczanie duchowe* – ἡ πνευματικὴ διδασκαλία¹⁶³: dotyczy nauk natchnionych przez Ducha Świętego¹⁶⁴.

[γ] *Boskie nauczanie* – ἡ θεία διδασκαλία¹⁶⁵.

[δ] *Nauczanie Pawła* – ἡ Παύλου διδασκαλία¹⁶⁶.

[ε] *Nauczanie apostołów* – ἡ τῶν ἀποστόλων διδασκαλία¹⁶⁷.

[ς] *Nauczanie Prawa Mojżeszowego* – ἡ τοῦ νόμου διδασκαλία¹⁶⁸, nazywane także „nauczaniem dzieci” (παίδων ... ἡ διδασκαλία)¹⁶⁹.

10. παιδ-εία – „kultura”, „edukacyjna kara”. *Nomen qualitatis*, derywat czasownika παιδεύω, derywatu denominalnego rzeczownika ὁ παῖς, παιδός¹⁷⁰. U Chryzostoma, gdzie termin ten występuje ok. 130 razy, daje się zauważyć dwojakie rozumienie wyrazu παιδεία, będące wynikiem wielowiekowej historii tego słowa. Παιδεία, stosunkowo późny derywat, powstały na początku V wieku przed Chr.¹⁷¹, pierwotnie oznaczający okres dzieciństwa, został w 2. poł. V w. przed Chr. zaadaptowany na określenie całego helleńskiego systemu edukacji: podstawowej w zakresie gimnastyki, muzyki, czytania i pisania (tzw. ἐγκύκλιος παιδεία), oraz wyższej w zakresie poszczególnych dyscyplin naukowych (μαθήματα), jak również na określenie efektu edukacji, jakim jest kultura intelektualna i moralna, określana też terminami καλοκαγαθία i ἀρετή¹⁷².

Zupełnie odmienne znaczenie wyraz παιδεία wyraz otrzymał w Septuagincie i w Nowym Testamencie¹⁷³. Dwa podstawowe sformułowania w Septuagincie

¹⁶² Por. *De terrae motu* PG 50, 714D; *In Matthaem hom.* 6, 5, PG 57, 68.

¹⁶³ Por. *In Genesim hom.* 18, 5, PG 55, 154.

¹⁶⁴ Por. *In Isaiam hom.* 5, 7, 21, SCh 304, 244, 30; por. także wyrażenie: „nauczanie Ducha” (ἡ τοῦ Πνεύματος διδασκαλία).

¹⁶⁵ Por. *De diabolo tentatore* 3, PG 49, 268.

¹⁶⁶ Por. *In Matthaem hom.* VI 3, PG 57, 65.

¹⁶⁷ Por. *In epistulam ad Galatas hom.* 3, 1, PG 61, 647.

¹⁶⁸ Por. *In epistulam ad Romanos hom.* V 4, PG 60, 426.

¹⁶⁹ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 3, 3, PG 62, 680.

¹⁷⁰ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 849, sv. παῖς.

¹⁷¹ Jak wynika z zachowanych tekstów, wyraz παιδεία po raz pierwszy pojawił się w elegii Simonidesa z Keos, frg 21 (ed. M.L. West), odkrytej na papirusie z Oksyrynychos, por. Wasilewski, *Paideutika Protagorasa i Platona*, s. 11-12.

¹⁷² Por. Liddell-Scott, s.1286, sv. παιδεία.

¹⁷³ Podaję je na podstawie: TWNT V 596-624, sv. παιδεύω.

z użyciem tego terminu to: [1] παιδεία κυρίου¹⁷⁴, „karcenie przez Pana”, rozumiane jako poprawianie narodu wybranego przez karzącego Boga, oraz [2] παιδεία νόμου¹⁷⁵, „pouczenie Prawa Mojżeszowego”, identyczne z objawieniem i przestrzeganiem Prawa, które Septuaginta utożsamia ze „strachem przed Panem” (φόβος Κυρίου)¹⁷⁶. Podobnie jak w Septuagincie, παιδεία w Nowym Testamencie jest związana z aspektem cierpienia (λύπη)¹⁷⁷ oraz edukacyjnej kary¹⁷⁸ (w opozycji do κόλασις i τιμωρία). Podstawowa zasada chrześcijańskiej edukacji została wyrażona w wersecie z Ef 6, 4: „wychowujcie je [dzieci] w karceniu i upominaniu Pana” (ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου), który Chryzostom wielokrotnie cytuje i komentuje w swych tekstach o wychowaniu. Innym ważnym fragmentem z Nowego Testamentu, komentowanym przez Chryzostoma, jest Hbr 12, 5-11, gdzie pojawia się interpretacja frazy z Prz 3, 11: μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου („nie lekceważ kary Pana”) w sensie zrozumienia edukacyjnej kary Bożej, wymierzanej z miłości, tak samo jak ojcowska chłosta, która, choć chwilowo przynosi cierpienie, to jednak później wydaje owoc sprawiedliwości.

[a] παιδεία jako kultura pogańska. Παιδεία jako system edukacji pogańskiej, uznawany za obowiązujący przez ówczesnych ludzi, także chrześcijan, pojawia się u Chryzostoma w sformułowaniu „kultura pogańska” (ἡ ἔξωθεν παιδεία lub ἡ ἔξω παιδεία). Kultura pogańska, nawet wtedy, gdy osiąga swój szczytowy poziom (αὐτὸ τῆς παιδείας τὸ ἄκρον)¹⁷⁹, jest zawsze postponowana przez Autora i przeciwstawiana „filozofii” (φιλοσοφία), czyli kulturze chrześcijańskiej¹⁸⁰. Występuje też opozycja kultury „światowej” i „duchowej” (ἡ ἔξω καὶ ἡ ἔσω παιδεία), które mają się do siebie, tak jak słowa i czyny¹⁸¹.

[b] παιδεία jako edukacyjna kara Boska. Ten sens rzeczownika pojawia się w komentarzach Chryzostoma do poszczególnych cytatów z Septuaginty i Nowego Testamentu, zawierających wyraz παιδεία, albo w tekstach, których inspiracją były te cytaty.

[α] *Odniesienia do starotestamentalnych pojęć παιδεία νόμου i παιδεία κυρίου.* W interpretacji wersetu z Ps 49, 16: „Ty zaś znienawidziłeś

¹⁷⁴ Por. Pwt 11, 2; Prz 3, 11; Iz 50, 5.

¹⁷⁵ Por. 4Mch 1, 17.

¹⁷⁶ Por. Syr 1, 27: „σοφία γὰρ καὶ παιδεία φόβος κυρίου”; Prz15, 33: „φόβος Θεοῦ παιδεία καὶ σοφία”.

¹⁷⁷ Por. Hbr 12, 11.

¹⁷⁸ Por. Hbr 12, 6-7.

¹⁷⁹ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 13, PG 47, 371, 37.

¹⁸⁰ Por. *In epistolam ad Ephesios hom.* 21, 3, PG 62, 153: „On to był człowiekiem ze wsi, biedakiem z biedaków, kompletnie nie znającym kultury pogańskiej, ale pełnym nieuczzonej filozofii (Οὔτος ἦν ἀνήρ ἄγροικος, ταπεινὸς καὶ ἐκ ταπεινῶν οὐδὲ ὅλως τῆς ἔξωθεν παιδείας ἔμπειρος, ἀλλὰ τῆς ἀπλάστου φιλοσοφίας πεπληρωμένος).

¹⁸¹ *De mutatione nominum hom.* 3, 2, PG 51, 134: [o Mojżeszu] „Ἦν τοίνυν σοφὸς καὶ τὴν ἔξω καὶ τὴν ἔσω παιδείαν ἦν δυνατὸς ἐν λόγῳ καὶ ἔργῳ”.

karę” (Σὺ δὲ ἐμίσησας παιδείαν) Chryzostom definiuje słowo παιδεία jako „naukę Prawa, które wychowuje duszę, odpędza zło i wszczepia cnotę”¹⁸², co jest odniesieniem do starotestamentalnego pojęcia „nauki Prawa”, παιδεία νόμου. Do tego samego pojęcia Chryzostom odwoływał się w zachowanej fragmentarycznie interpretacji sławnego wersetu Prz 15, 33 (Φόβος Κυρίου παιδεία καὶ σοφία). Chryzostom pisze tam, że strach przed Bogiem naprawia życie zarówno praktyczne, jak teoretyczne¹⁸³.

W komentarzu do wersetu Ps 72, 27 Chryzostom nawiązuje do starotestamentalnego pojęcia „kary Pana” (παιδεία κυρίου), określając je terminem „kary Boskiej” (θεοῦ παιδεία):

„Ci, którzy nie znoszą kar Boskich (τὰς τοῦ Θεοῦ παιδείας), lecz gniewają się i uważają je za nieznośne, przedłużają [tylko ich trwanie]. Jak trudne dzieci, gdy ojcowie posyłają je do nauczycieli, jeśli zejść z oczu rodziców uniknąwszy cierpienia tam [tj. w szkole] i razów, nie odnoszą z tego żadnego pożytku, ale popadają w o wiele większe nieszczęścia, zmuszone wbrew swej woli głodować, błąkać się, chorować, być znieważanymi i służyć jak niewolnicy. Tak samo ci, którzy nie znoszą z wdzięcznością Boskiej kary (τὴν τοῦ Θεοῦ παιδείαν), lecz gniewają się, nie odnoszą z tej kary żadnego pożytku i sami ściągają na siebie najskrajniejsze nieszczęścia”¹⁸⁴.

[β] παιδεία w komentarzach Chryzostoma do Nowego Testamentu. W *Homiliach na List do Hebrajczyków* szczególnie dużo miejsca Chryzostom poświęca komentarzowi do Hbr 12, 6-11¹⁸⁵. Chryzostom dowodzi tam, że παιδεία pojmowana jako kara Boska jest czymś szczególnie korzystnym dla człowieka, ponieważ wypędza lenistwo, złe żądze i miłość do spraw doczesnych, a to oznacza uczestnictwo w świętości (ἡ παιδεία μετάληψις ἁγιοτητός ἐστι)¹⁸⁶. Edukacyjna kara boska, kontynuuje Chryzostom, choć wydaje się czymś przykrym, zmierza jednak do pożytecznego celu, czyli zbawienia ludzi, ponieważ wynika z miłości i troskliwości Boga względem nich¹⁸⁷. Wątek zbawienia, jako celu edukacyjnej kary, jest rozwijany w innych jeszcze komentarzach. Chryzostom wprowadza tu rozróżnienia, jakie można wydedukować z Nowego Testamentu, na dwa rodzaje kary: [1] doczesną karę (ἡ πρόσκαιρος παιδεία), której synonimem jest „naprawa” (διόρθωσις), oraz [2] eschatologiczną karę wieczną (αἰω-

¹⁸² Por. *Expositiones in Ps.* 49, 6, PG 55, 251: „Παιδείαν ἐνταῦθά φησι τὴν τοῦ νόμου διδασκαλίαν, τὴν τὴν ψυχὴν ῥυθμίζουσαν, τὴν τὴν κακίαν ἀπελαύνουσαν, καὶ τὴν ἀρετὴν καταφυτεύουσαν”.

¹⁸³ Por. *Fragmenta in Proverbia*, frg. 69a, PG 64, 708: „Ὁ τοῦ Θεοῦ γὰρ φόβος κατορθοῖ τὸν βίον, τὸν τε πρακτικὸν καὶ τὸν θεωρητικόν”.

¹⁸⁴ *Ad Stagirium a daemone vexatum* I 6, PG 47, 440.

¹⁸⁵ Por. *In epistulam ad Hebraeos hom.* 29, 2 - 30, 1, PG 63, 205-209.

¹⁸⁶ Por. tamże 29, 2, PG 63, 205.

¹⁸⁷ Por. tamże 30, 1, PG 63, 209.

νία κόλασις)¹⁸⁸. W obszernym komentarzu do Tt 2, 11 („łaska Boża okazała się zbawienna dla wszystkich ludzi, ponieważ nas wychowuje”) Chryzostom podaje rozróżnienie na dwa rodzaje tego, co Pismo określa terminem παιδεία:

„Istnieje παιδεία – kara oraz παιδεία – pouczenie słowne” (ἔστιν παιδεία κόλασις καὶ ἔστιν παιδεία διδασκαλία)¹⁸⁹.

11. παιδευσίς – „wyszkolenie”, „kara”. *Nomen actionis*, będący derywatem czasownika παιδεύω, derywatu denominального rzeczownika ὁ παῖς, παιδός¹⁹⁰. Termin zbliżony swym znaczeniem do παιδεία (zob. p. 10). Różnica między tymi dwoma terminami polega nie na znaczeniu, ale na tym, że παιδευσίς jest wyrazem klasycznym¹⁹¹, który w ogóle nie występuje w Septuagincie i Nowym Testamencie, podczas gdy termin παιδεία był równie doniosły zarówno w pogańskiej, jak i żydowsko-chrześcijańskiej tradycji. Czysto klasyczny termin παιδευσίς, choć nie występuje w Biblii greckiej, jest jednak obecny u dobrze wykształconych pisarzy wczesnochrześcijańskich, takich jak Klemens Aleksandryjski, który lubi używać sformułowania „wyszkolenie pogańskie” (ἡ ἔξω παιδευσίς)¹⁹² oraz Orygenes, który terminem παιδευσίς określa edukację chrześcijańską¹⁹³. Analogicznie do wyrazu παιδεία, παιδευσίς u pisarzy chrześcijańskich może też oznaczać surowe metody wychowawcze i kary¹⁹⁴. U Chryzostoma termin ten występuje ponad 50 razy, a jego ulubionym sformułowaniem jest ἡ ἔξωθεν παιδευσίς, używane wcześniej tylko przez Grzegorza z Nyssy¹⁹⁵. Specyfika użycia wyrazu παιδευσίς u Chryzostoma polega na zastosowaniu go na określenie realnego systemu edukacji w jego czasach, tradycyjnego czy chrześcijańskiego, podczas gdy παιδεία znajduje u niego zastosowanie głównie w komentarzach biblijnych.

[a] παιδευσίς jako system edukacji pogańskiej. Całokształt edukacji pogańskiej jest określany za pomocą sformułowań „edukacja pogańska” (ἡ ἔξωθεν παιδευσίς) oraz „edukacja helleńska” (ἡ Ἑλληνικὴ παιδευσίς)¹⁹⁶. W czasach Chryzostoma był to wciąż system obowiązujący warstwy wyższe, mimo iż w zdecydowanej większości ludzie ci – zwłaszcza w Antiochii i Konstantynopolu – byli chrześcijanami. Wielokrotnie Chryzostom opisuje starania i zabiegi ojców o zdobycie pogańskiej edukacji (τῆς ἔξωθεν ...

¹⁸⁸ Por. *Sermo cum iret in exsilium* 2, PG 52, 438.

¹⁸⁹ *In illud*: „*Apparuit gratia Dei omnibus hominibus*” 19, ed. A. Wenger, REB 29 (1971) 131.

¹⁹⁰ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 849, sv. παῖς.

¹⁹¹ Por. Liddell-Scott, s. 1287, sv. παιδευσίς.

¹⁹² Por. Clemens Alexandrinus, *Fragmenta* 7, CCS 17, 224, 17.

¹⁹³ Por. Origenes, *De principiis* III 1, 15, PG 11, 280B.

¹⁹⁴ Por. Lampe, s. 996, sv. παιδευσίς.

¹⁹⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* I 18, 2; II 96, 2; *De officio hominis* 144, 52 i inne miejsca.

¹⁹⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 2, 2, PG 59, 31 (przypis dot. ἡ Ἑλληνικὴ παιδευσίς).

παιδεύσεως) przez synów oraz wyrzucanie na ten cel mnóstwa pieniędzy¹⁹⁷. W traktacie *Przeciw zwalczającym życie monastyczne*, skierowanym przeciw całemu helleńskiemu systemowi edukacji, Chryzostom przedstawia monolog takiego właśnie tradycyjnie myślącego ojca, który stara się zapewnić synowi jak najlepsze jego zdaniem, czyli helleńskie, wykształcenie (παίδευσις):

„Spłodziłem, wychowałem, nabiedowałem się przez całą młodość, wszystko czyniąc i cierpiąc, co zwykle wynika z posiadania dzieci, żywiłem wielkie nadzieje, rozmówiłem się z wychowawcami domowymi, wezwałem nauczycieli, wydałem majątek, często nie mogłem spać z troski o przyzwoite zachowanie się syna (ὕπερ εὐκοσμίας), o jego edukację (ὕπερ παιδεύσεως), aby syn nie ustępował żadnemu z przodków, lecz aby okazał się najznakomitszy z nich wszystkich”¹⁹⁸.

Czasem παίδευσις traci znaczenie ogólne jako cały system edukacji i otrzymuje specyfikację, jak np. w wyrażeniu „edukacja dwujęzyczna, łacińska i grecka, w zakresie retoryki” (κατὰ λόγων παιδευσιν ἑκατέρων, τὴν τε Ἰταλῶν τὴν τε Ἑλλήνων)¹⁹⁹. Edukacja retoryczna (λόγων παιδευσίς), która była niezbędnym elementem tradycyjnego wykształcenia, zostaje zakwestionowana przez Chryzostoma w traktacie *Przeciw zwalczającym życie monastyczne* jako zbędna i bezwartościowa z moralnego punktu widzenia, a nawet w pewien sposób opozycyjna względem chrześcijaństwa, nazywanego filozofią (φιλοσοφία)²⁰⁰. Wykształcenie świeckie, krytykowane przez Chryzostoma za nadmiar gadaniny, i chrześcijańska „filozofia” są sobie częstokroć przeciwstawiane²⁰¹.

[b] παίδευσις jako edukacja chrześcijańska. Wyraz παίδευσις może oznaczać również chrześcijańską edukację, określaną też mianem „naszej edukacji” (τῆς ἡμετέρας παιδεύσεως)²⁰² albo „prawdziwej edukacji”. Prawdziwa edukacja identyfikowana jest z prawdziwą mądrością i definiowana jako strach przed Bogiem:

„Prawdziwa mądrość i prawdziwa edukacja nie jest to nic innego niż strach przed Bogiem (Οὕτως ἢ ὄντως σοφία καὶ ἢ ὄντως παιδευσίς οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, ἀλλ’ ἢ ὁ τοῦ Θεοῦ φόβος)”²⁰³.

¹⁹⁷ Por. *In illud*: „*Vidua eligatur*” 10, PG 51, 330.

¹⁹⁸ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* II 2, PG 47, 333.

¹⁹⁹ Por. tamże III 11, PG 47, 368.

²⁰⁰ Por. tamże III 8, PG 47, 363.

²⁰¹ Por. np. *Ad populum Antiochenum* hom. 1, 1, PG 49, 18. Pełny cytat: „Wykształcenie świeckie, roztaczające wiele czczej gadaniny i wlewające w słuchaczy wiele głupstw, odprawia ich z pustymi rękami i nie zostawia im żadnego dobrego owocu, ani wielkiego, ani małego. Natomiast łaska Ducha Świętego nie jest taka, lecz całkiem przeciwna: za pomocą małych słów wpaja filozofię wszystkim uważnym. I nieraz wystarcza zabrać stąd jedno słowo, aby się miało pogląd na drogę całego życia”.

²⁰² Por. *In epistulam ad Romanos* hom. 14, 7, PG 60, 534.

²⁰³ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 11, PG 47, 368.

Interesujące w tym cytacie, zainspirowanym niewątpliwie wersem z Księgi Przysłów według Septuaginty (Prz 15, 33: φόβος Θεοῦ παιδεία καὶ σοφία), jest zastąpienie występującego w nim słowa παιδεία terminem παιδευσίς, który w ogóle nie występuje w Biblii greckiej. Świadczy to o traktowaniu obu rzeczowników jak wyrazów równoznacznych; παιδευσίς występuje też jako jedno z określeń takiego systemu wychowania, jaki Chryzostom proponuje całemu światu w piśmie *O wychowaniu dzieci*. Chryzostom pisze tam, że przedstawiona przez niego chrześcijańska alternatywa dla tradycyjnego pogańskiego systemu edukacji jest „podstawą, edukacją i odpowiednim stanem dla całej zamieszkałej ziemi” (τῆς οἰκουμένης πάσης ἔστιν ἡ ὑπόστασις καὶ ἡ παιδευσίς καὶ ὁ ῥυθμός)²⁰⁴.

[c] παιδευσίς jako sankcja. Dość wąskie i rzadkie użycie tego rzeczownika. παιδευσίς sporadycznie może oznaczać surowe metody wychowawcze i sankcje²⁰⁵. W komentarzu do Tt 2, 11-12 [Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, παιδεύουσα ἡμᾶς] Chryzostom bardzo obszernie rozwodzi się nad kwestią, jak to się dzieje, że łaska boska staje się dla ludzi karą (γίνεται παιδευσίς ἡ χάρις), i na oznaczenie kary zamiast rzeczownika παιδεία, używa παιδευσίς²⁰⁶.

12. ἄ-παιδευσ-ία – „brak wykształcenia”. *Nomen qualitatis*, rzeczownik złożony, utworzony z negacji wyrazowej *alpha privativum* i derywatu czasownika παιδεύω²⁰⁷. Wyraz występujący u Chryzostoma w czterech miejscach, zapożyczony przez niego z tradycji klasycznej²⁰⁸ i z Septuaginty²⁰⁹. Wydaje się, że termin ten jest u Chryzostoma opozycją terminu παιδευσίς (por. p. 11), ponieważ Chryzostom przeciwstawia sobie te dwa wyrazy pisząc, że ojcowie napominają synów, tłumacząc im, że z braku wykształcenia pochodzi bieda, a z wykształcenia – bogactwo (τὴν τε ἐκ τῆς ἀπαιδευσίας πένιαν, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς παιδεύσεως πλοῦτον)²¹⁰. Termin ten występuje także jako synonim czy wyraz bliskoznaczny z „nieuctwem” (ἀμαθία)²¹¹.

²⁰⁴ Por. *De educandis liberis* 54, SCh 188, 154, 726-727.

²⁰⁵ Por. *De sacerdotio* II 4, SCh 272, 114, 21-23: „ὅν δὲ ἄθροον τις ἐπαγάγη τὴν παιδευσίν, καὶ τῆς ἐλάττονος αὐτοῦς ἀπεστέρησε διορθώσεως” («jeśli zaś kto zastosuje środki surowe, pozbawi ich nawet tej małej poprawy», tłum. W. Kania, BOK 1, 61).

²⁰⁶ Por. *In illud*: „*Apparuit gratia Dei omnibus hominibus*” 20, 9, ed. A. Wenger, REB 29 (1971) 133.

²⁰⁷ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 849, sv. παῖς.

²⁰⁸ Por. Liddell-Scott, s. 175, sv. ἀπαιδευσία.

²⁰⁹ Por. Lust, s. 59, sv. ἀπαιδευσία.

²¹⁰ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 8, PG 47, 363.

²¹¹ Por. *In epistulam ad Romanos hom.* 1, 2, PG 60, 394.

III. RZECZOWNIKI OZNACZAJĄCE MIEJSCE NAUKI

13. διδασκαλ-εἶον – „szkoła”. *Nomen loci*, derywat czasownika διδάσκω²¹². Tradycyjny grecki wyraz na określenie szkoły²¹³; nie występuje w Septuagincie ani Nowym Testamencie. Rzeczownik występujący 60 razy u Chryzostoma i będący u niego najważniejszym określeniem szkoły.

[a] *Obowiązek szkolny*. Posłanie do szkoły było przywilejem chłopca (παῖς) urodzonego z wolnych rodziców²¹⁴, i było uważane za obowiązek ojca, wiążący się z ogromnymi kosztami²¹⁵. Chryzostom często się skarży, że posłanie syna do szkoły każdy ojciec uważał za rzecz konieczną, ale lekceważono przy tym nakaz Pawła dotyczący chrześcijańskiego wychowania:

„Czy nie jest rzeczą bezsensowną posyłać dzieci do terminu i do szkoły (εἰς τέχνας μὲν ἐκπέμπειν καὶ εἰς διδασκαλεῖον), i wszystko czynić w tym kierunku, ale nie wychowywać dzieci w *karceniu i upominaniu Pana* (Ef 6, 4)? A przecież my pierwsi korzystamy z owoców naszego wychowania żywiąc synów krnąbrnych, nieposłusznych, zuchwałych”²¹⁶.

Posłanie do szkoły jest wymieniane na pierwszym miejscu wśród podstawowych elementów tradycyjnego programu helleńskiej edukacji w czasach Chryzostoma – dwa pozostałe, to oddanie syna pod nadzór wychowawcy domowego oraz terroryzowanie dziecka:

„Ojcowie zatem czynią rzecz odwrotną niż porywacze ludzi: gdy posyłają dzieci do szkoły (εἰς διδασκαλεῖον πέμπουσι τὰ παιδία), gdy ustanawiają nad nimi nadzór wychowawców domowych, gdy grożą im laniem, gdy wprowadzają terror i gdy dziecko w ten sposób spędzi wcześniejszy okres swego życia. Dopiero kiedy synowie osiągną odpowiednie cechy charakteru, wtedy ojcowie przekazują im godności, spadek, majątek i całe swe bogactwo”²¹⁷.

Chodzenie do szkoły i uczenie się tam było z kolei codziennym obowiązkiem chłopca²¹⁸. W jednej z homilii Chryzostom pisze, że ojcowie kupują niekiedy synom placki, dają srebro (tj. pieniądze), żądając od nich tylko jednego: żeby

²¹² Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, I 278, sv. διδάσκω.

²¹³ Por. Liddell-Scott, s. 421, sv. διδασκαλεῖον.

²¹⁴ Por. *In epistulam ad Colossenses hom.* 4, 3, PG 62, 329: „ἐλεύθερος παῖς εἰς διδασκαλεῖον πεμπόμενος”.

²¹⁵ Por. *De fato et providentia* 5, PG 50, 767: „Jeśli przeznaczenie czyni ludzi bogatymi albo biednymi, nie posyłaj dziecka do szkół (μὴ πέμψης εἰς διδασκαλεῖα), nie wydawaj na to pieniędzy, nie czyni niczego, co może powiększyć majątek twego syna, lecz powierz jego sprawy przeznaczeniu”.

²¹⁶ *In epistulam ad Ephesios hom.* 21, 2, PG 62, 151.

²¹⁷ *Ad populum Antiochenum hom.* 16, 4, PG 49, 168.

²¹⁸ Por. tamże 5, 7, PG 49, 79: „Jeśli dziecko codziennie chodzi do szkoły (καθ’ ἐκάστην ἡμέραν τὸ παιδίον εἰς διδασκαλεῖον βαδίζοι), ale niczego tam się nie uczy, to czy wystarczy nam to do sprawiedliwienia jego codziennego chodzenia do szkoły?”.

chodzili do szkoły²¹⁹. Z innej homilii wynika, że już 5-letnie dzieci chodziły do szkoły i cierpliwie wytrzymywały na lekcjach do samego południa, nawet jeśli w szkole panował nieznośny upał i doskwierało im pragnienie. Chryzostom chwali samoopanowanie dzieci, które siedzą mimo to w szkole nie ośmielając się wrócić do domu przed południem²²⁰. Fragment ten zawiera informacje o godzinach, w jakich odbywały się lekcje: od rana do godz. 12.

[b] *Kary cielesne w szkole*. Chryzostom pisze o szkole jako miejscu nie-co przymusowego pobytu, z którego dzieci pragną wyjść, gdy spędzają długi czas na zajęciach²²¹. Nie jest to zbyt szokujące dla dzisiejszego czytelnika, ale następujący cytat z pewnością będzie:

„Naśladuj przynajmniej chłopców, którzy chodzą do szkoły (τὰ παιδία τὰ εἰς διδασκαλείον φοιτῶντα). Gdy widzą, że tam ich klasa jest pytana z nauczanych przedmiotów, i wszyscy dostają chłostę za lenistwo i że każdy z osobna jest przykro badany i posiniaczony od uderzeń, umierają ze strachu, i choćby ich kto ze współuczniów tysiąc razy uderzył, nie śmieją się gniewać, bo strach włada ich duszą, i nie śmieją zwrócić się do nauczyciela, i patrzą tylko na to, aby wyjść bez chłosty i upatrują odpowiedniej chwili, a gdy wyjdą – czy po otrzymaniu chłosty, czy bez niej – nie myślą już więcej o niej z wielkiej radości”²²².

[c] *διδασκαλείον w metaforach i porównaniach*. Bardzo częste użycie, a przykładami mogą być: życie doczesne jako szkoła cnoty i samokontroli (*διδασκαλείον τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς σωφροσύνης*)²²³; niebo jako największa szkoła (*διδασκαλείον μέγιστον*), z której zamiast książek i liter ludzie otrzymują naukę (*διδασκαλίαν*) na temat Boskiej mądrości i mocy²²⁴.

14. *παιδευ-τήριον* – „szkoła”. *Nomen loci*, odpowiadający rzeczownikowi *παιδευτής* i czasownikowi *παιδεύω* (por. p. 5 i 24). Rzeczownik pochodzący

²¹⁹ Por. *In epistulam ad Colossenses hom.* 4, 3, PG 62, 329: „Καθάπερ οὖν ἡμεῖς τοῖς παιδίοις καὶ πλακοῦντας ὠνούμεθα, καὶ ἀργύρια δίδομεν, ἐν μόνον παρ’ αὐτῶν ἀπαιτοῦντες, τὸ τέως βαδίζειν ἐπὶ τὸ διδασκαλείον”.

²²⁰ Por. *De mutatione nominum hom.* 2, 1, PG 51, 125, 28: „Μὴ δὴ γενώμεθα μαλακώτεροι τῶν παιδίων τῶν ἡμετέρων τῶν εἰς διδασκαλεῖα βαδίζόντων· ἐκεῖνα πρὸ τῆς μεσημβρίας οὐ τολμᾶ ἀναχωρῆσαι οἴκαδε, ἀλλ’ ἄρτι τοῦ γάλακτος ἀποσπασθέντα, ἄρτι τῆς θηλῆς ἀποστάντα, οὐδέπω οὐδὲ πέντε ἐτῶν ἡλικίαν ἄγοντα, ἐν νεαρῶ καὶ ἀπαλῶ σώματι πᾶσαν καρτερίαν ἐπιδείκνυται· κἄν πνίγος, κἄν δίψος, κἄν ἄλλο ὅτιοῦν παρενοχλῆ, πρὸς μεσημβρίαν μέσην διακαρτερεῖ, καὶ ταλαιπωρεῖται ἐν τῷ διδασκαλείῳ καθήμενα”.

²²¹ Por. *In epistulam ad Colossenses hom.* 4, 3, PG 62, 329: „Οὕτως ἐγένετο διδασκαλείον ἢ ἔρημος. Καὶ καθάπερ παιδία χρονίσαντα ἐπὶ τῆς διατριβῆς, ἀναχωρῆσαι βούλεται”.

²²² Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 6, 2, PG 62, 532, 13, zmodyfikowany przekład T. Sinki: Św. Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, Kraków 1949, 74.

²²³ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 9, 2, PG 49, 188.

²²⁴ Por. *In illud Isaiae*: „*Ego Dominus Deus feci lumen*” 2, PG 56, 145.

z tradycji klasycznej²²⁵, nie używany w Septuagincie i Nowym Testamencie. W pismach Chryzostoma występuje siedmiokrotnie. Stosowany jest tylko w porównaniach i metaforach, między innymi, w wyliczance nazywającej Kościół sądem, szpitalem, szkołą filozofii (φιλοσοφίας διδασκαλείον), miejscem wychowania duszy (ψυχῆς παιδευτήριον), miejscem treningów (γυμνάσιον) dla tych, którzy chcą biec do nieba²²⁶.

15. παιδαγωγ-εῖον – „szkoła”. *Nomen loci*, odpowiadający rzeczownikowi παιδαγωγός i czasownikowi παιδαγωγέω. Pierwotnie był to pokój w budynku szkolnym, w którym wychowawcy oczekiwali na swoich chłopców, później – szkoła (np. u Plutarcha)²²⁷. Brak wystąpień w Septuagincie i Nowym Testamencie. U Chryzostoma występuje tylko jeden raz w porównaniu: „jak do szkoły”²²⁸.

IV. PRZYMIOTNIKI

16. διδακ-τικός – „uzdolniony w nauczaniu”²²⁹. Przymiotnik od słownictwa czasownika διδάσκω z formantem -τικός, desygnującym stałą zdolność do spełniania czynności oznaczonej czasownikiem²³⁰. Późny historycznie wyraz, znany przede wszystkim z *Listów do Tymoteusza* (1 Tm 3, 2; 2 Tm 2, 24), gdzie jest wymieniany wśród cech dobrego biskupa i „niewolnika Pana”, a potem stosowany przez różnych Ojców Kościoła²³¹. Filon z Aleksandrii używał tego przymiotnika jako określenia cnoty Abrahama – ἀρετή²³². W pismach Chryzostoma występuje 13 razy, częściowo w cytatach z Nowego Testamentu, częściowo w ich parafrazach oraz odniesieniach do nich²³³, gdzie oznacza cechę dobrego biskupa, albo w ogóle cechę pożądaną. W jednym miejscu Chryzostom pisze o „słowach zdolnych do nauczania filozofii” (φιλοσοφίας διδακτικά), gdzie przymiotnik ten odnosi nie do osób, ale do cytatów biblijnych²³⁴.

²²⁵ Por. Liddell-Scott, s. 1287, sv. παιδευτήριον.

²²⁶ Por. *In epistulam II ad Corinthios hom.* 12, 2, PG 61, 510.

²²⁷ Por. Liddell-Scott, s. 1286, sv. παιδαγωγείον.

²²⁸ Por. *In epistulam ad Colossenses hom.* 1, 4, PG 62, 305: „καθάπερ εἰς παιδαγωγείον”.

²²⁹ Znaczenie wyrazu podaje wg: Lampe, s. 364, sv. διδακτικός.

²³⁰ Por. R. Popowski, *Wprowadzenie*, w: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne*, tłum. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1995, s. XIX.

²³¹ Por. Lampe, s. 364, sv. διδακτικός.

²³² Por. Philo Alexandrinus, *De congressu eruditionis gratia* 35, 1.

²³³ Por. np. *In sanctum Ignatium martyrem* 1, PG 50, 589; *In Acta Apostolorum hom.* 2, 4, PG 60, 39; *In epistulam ad Ephesios hom.* 2, 4, PG 62, 46.

²³⁴ Por. *In epistulam ad Philippenses hom.* 3, 3, 62, 202.

17. διδασκαλ-ικός – „dotyczący nauczania”. Przymiotnik odimienny rzeczownika διδάσκαλος, który z kolei jest derywatem nominalnym διδάσκω²³⁵. Wyraz filozoficzny, sławny przede wszystkim za sprawą terminu ukutego przez Platona w *Sofiscie*: ἡ διδασκαλική [τέχνη]²³⁶ – „umiejętność nauczania za pomocą słów”²³⁷. Przymiotnik bardzo chętnie używany przez pisarzy attyckich, nie tylko filozofów, a w epoce cesarstwa przez autorów tak pogańskich, jak i chrześcijańskich²³⁸. Nie występuje w Septuagincie ani Nowym Testamencie. U Chryzostoma przymiotnik ten występuje 22 razy; zgodnie z użyciem platońskim nigdy nie odnosi się do osób, ale zawsze do rzeczy.

[a] διδασκαλικός jako *epitet* „umiejętności” i „talentu”. Najbardziej czytelnym odniesieniem do Platona jest określenie swojej własnej umiejętności nauczania zwrotem ἡ διδασκαλική δύναμις, która formuje duże rozumne, wykuwa je tak jak kowal naczynia z brązu²³⁹. Przymiotnik διδασκαλικός bywa też często epitetem „słowa” (λόγος), czyli talentu oratorskiego. Chryzostom pisze, że zdarza się w Kościele, że jeden człowiek ma talent nauczania (ὁ μὲν γὰρ ἔχει λόγον διδασκαλικόν), a drugi nie potrafi ust otworzyć²⁴⁰. Chryzostom mówi też sam o sobie z fałszywą skromnością, że jest całkowicie pozbawiony talentu oratorskiego i związanej z nim zdolności nauczania (διδασκαλικῶν ἄπειρος λόγων), ale gdy widzi zgromadzenie swoich słuchaczy, przezwycięża swoją słabość²⁴¹.

[b] διδασκαλικός jako *epitet katedry nauczycielskiej w Kościele*. Przymiotnik parokrotnie staje się też epitetem „katedry” czy „tronu” (θρόνος), przez co powstaje sformułowanie θρόνος διδασκαλικός:

„Kto nie umie walczyć z nieprzyjaciółmi i uprowadzać wszelkiej myśli w niewolę i poddaństwo Chrystusa i zbijać rozumowań; kto nie wie, czego należy uczyć o prawej nauce, ten niech się trzyma z daleka od katedry nauczycielskiej (ὁ οὐκ εἰδὼς ἅ χρῆ περι τῆς ὀρθῆς διδάσκειν διδασκαλίας, πόρρω ἔστω θρόνου διδασκαλικοῦ) [...]. To, co najbardziej charakteryzuje nauczyciela, polega na tym, że potrafi słowem nauczać (o co się teraz zupełnie nie dba)”²⁴².

Sformułowanie „katedra nauczycielska” (θρόνος διδασκαλικός) występuje tu w konfiguracji z rzeczownikami „nauczyciel” (διδάσκαλος) i „nauczanie” (διδασκαλία) oraz czasownikiem „nauczać” (διδάσκειν), co świadczy o znajomości etymologii wyrazu.

²³⁵ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, I 278, sv. διδάσκω.

²³⁶ Por. *Sophista* 229b-d; 231b.

²³⁷ Por. Wasilewski, *Paideutika Protagorasa i Platona*, s. 30-31.

²³⁸ Por. Liddell-Scott, s. 421; Lampe, s. 364, sv. διδασκαλικός.

²³⁹ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 13, 5, PG 49, 142.

²⁴⁰ Por. *In epistulam ad Hebraeos hom.* 3, 5, PG 63, 34.

²⁴¹ Por. *In illud*: „Hoc scitote quod in novissimis diebus” 1, PG 56, 271.

²⁴² *In epistulam ad Titum hom.* 2, 2, PG 62, 673, tłum. T. Sinko, s. 320.

18. παιδευ-τικός – „dotyczący wychowania”; „dotyczący nauczania”. *Adjectivum verbale* z formantem -τικός od czasownika παιδεύω²⁴³. Wyraz analogiczny do omówionego wcześniej w p. 17 przymiotnika διδασκαλικός pod względem znaczenia. Podobnie jak poprzedni, przymiotnik ten jest terminem filozoficznym²⁴⁴. Platon w dialogu *Sofista* podaje opisową definicję umiejętności, którą nazywa ἡ παιδευτική [τέχνη]²⁴⁵ – nazwa ta jest utworzona za pomocą tegoż przymiotnika. Przymiotnik παιδευτικός w ogóle nie pojawia się w Septuagincie i w Nowym Testamencie.

U Chryzostoma παιδευτικός występuje czterokrotnie, w tym raz jako przysłówek παιδευτικῶς. Analogicznie do poprzedniego (por. p. 17), παιδευτικός odnosi się tylko do rzeczy. Określa coś, co służy wychowaniu albo pouczeniu, np. przyczynę wychowawczą (τὴν αἰτίαν παιδευτικὴν οὖσαν)²⁴⁶; jest także określeniem cytatu biblijnego: „Oto są słowa służące nauczaniu samokontroli” (Ταῦτα πάντα σωφοσύνης παιδευτικά)²⁴⁷. Przysłówek παιδευτικῶς ma też znaczenie: „w sposób wychowawczy”²⁴⁸.

19. εὖ-παιδευ-τος – „dobrze wykształcony”. Przymiotnik, złożony z przysłówka εὖ i *adjectivum verbale* czasownika παιδεύω²⁴⁹. Wyraz attycki²⁵⁰, nie używany w Septuagincie i Nowym Testamencie. U Chryzostoma εὖπαιδευτος występuje trzykrotnie w komentarzu do *I Listu do Koryntian*, wymieniany jednym tchem z przymiotnikami „bogaty” i „starszy” oraz wyraźnie identyfikowany ze szlachetnym urodzeniem, bogactwem, odpowiednim wiekiem i mądrością²⁵¹.

Osobną grupę w Chryzostomowej terminologii wychowania stanowią przymiotniki złożone z *alpha privativum*, do których należą:

20. ἄ-δίδακ-τος – „nie pouczony”. Przymiotnik złożony z *alpha privativum* i *adjectivum verbale* czasownika διδάσκω; jest to wyraz attycki²⁵², nie występujący w Septuagincie i w Nowym Testamencie. Pięciokrotnie użyty przez Chryzostoma, w tym raz w formie przysłówka, jako epitet ludzi niepoinstruowanych przez Prawo, proroków i Prawdę²⁵³.

²⁴³ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 850, sv. παῖς.

²⁴⁴ Por. Liddell-Scott, s. 1287; Lampe, s. 996, sv. παιδευτικός.

²⁴⁵ Por. Plato, *Sophista* 231b; Wasilewski, *Paideutika Protagorasa i Platona*, s. 30-31.

²⁴⁶ Por. *In Acta Apostolorum hom.* 3, 1, PG 60, 35.

²⁴⁷ Por. *Fragmenta in Proverbia*, frg. 110b, PG 64, 736.

²⁴⁸ Por. *In Joannem hom.* 87, 1, PG 59, 473. (dot. sposobu mówienia Chrystusa).

²⁴⁹ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 849, sv. παῖς.

²⁵⁰ Por. tamże; Liddell-Scott, s. 725, sv. εὖπαιδευτος.

²⁵¹ Por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 44, 1, PG 61, 373-374.

²⁵² Por. Liddell-Scott, s. 23, sv. ἄδίδακτος.

²⁵³ Por. *In sanctum Ignatium martyrem* 3, PG 50, 591: „τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀδίδακτους

21. ἄ-παίδευ-τος – „niewychowany”. Przymiotnik złożony z *alpha privativum* i *adjectum verbale* czasownika παιδεύω²⁵⁴; jest to również wyraz atycki²⁵⁵, 18-krotnie użyty w Septuagincie (w tym siedmiokrotnie w Księdze Przysłów²⁵⁶, którą Chryzostom cytuje) i jeden raz w Nowym Testamencie²⁵⁷. U Chryzostoma występuje dziesięciokrotnie, w tym czterokrotnie w cytatach z Księgi Przysłów i II Listu św. Pawła do Tymoteusza (2, 23). Chryzostom w swoich samodzielnych użyciach stosuje ten przymiotnik przeważnie w odniesieniu do osób, do ich dyspozycji albo sposobu wysławiania się.

[a] ἀπαίδευτος jako epitet duszy. Przymiotnik wymieniony wraz z innymi pejoratywnymi cechami usposobienia człowieka, takimi jak „rozlazły” i „tępy”²⁵⁸.

[b] ἀπαίδευτος jako epitet języka. O niewłaściwie sformułowanej modlitwie: „Wstydzę się wypowiedzieć te słowa, jednak powiedzieć to muszę i naśladować ów nieokrzesany język” (μιμήσασθαι τὴν ἀπαίδευτον γλῶτταν ἐκείνην)²⁵⁹.

[c] ἀπαίδευτος jako epitet apostołów. Przymiotnik z lubością stosowany w odniesieniu do św. Pawła²⁶⁰, św. Piotra²⁶¹ i uczniów św. Pawła²⁶². To użycie nie ma sensu pejoratywnego ani wartościującego, po prostu określa poziom wykształcenia retorycznego apostołów czy też wręcz jego brak: „niewykształcony w zakresie retoryki” (ὁ ἀπαίδευτος τῷ λόγῳ); ἀπαίδευτος występuje w tym użyciu jako synonim przymiotnika ἀμαθής – „nieuczony”. Epitet uczniów św. Pawła, ἀπαίδευτοι, występuje w sąsiedztwie określeń, takich jak „żyjący w ubóstwie”, „nie piastujący publicznych stanowisk”, „ludzie bez

οὔσας πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐπεσπάσαντο”; *In epistolam ad Romanos hom.* 26, 4, PG 60, 642: „τοτε δὲ ἔτι ἀδιδάκτως εἶχον οἱ πλείους, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐκράτει, καὶ οὔτε νόμος ἦν παιδεύων, οὐ προφήτης, οὐ θαύματα, οὐ διδασκαλία”.

²⁵⁴ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 849, sv. παῖς.

²⁵⁵ Por. Liddell-Scott, s. 175, sv. ἀπαίδευτος.

²⁵⁶ Por. Prz 5, 23; 8, 5; 15, 12, 14; 17, 21; 24, 8; 27, 20.

²⁵⁷ Por. 2Tm 2, 23: „ἀπαιδέτους ζητήσεις”.

²⁵⁸ Por. *Ad Stagirium a daemone vexatum* I 1, PG 47, 426: „są to rzeczy co prawda mogące zaniepokoić duszę i napełnić wielkim wzburzeniem, ale duszę rozlazłą, niewychowaną i tępą (ἀλλὰ ψυχὴν τὴν παρεμμένην καὶ ἀπαίδευτον καὶ νοθράν)”.

²⁵⁹ *Peccata fratrum non evulganda* 11, PG 51, 362.

²⁶⁰ Por. *In epistolam I ad Corinthios hom.* 3, 4, PG 61, 27: „choć Paweł był [mniej] wykształcony (Εἰ γὰρ Παῦλος ἀπαίδευτος ἦν), pokonał Platona, jak mówiłem, i wspaniale było to zwycięstwo. Albowiem uczniów tamtego wzięwszy, ów nieuk (ὁ ἀμαθής) przekonał wszystkich, i do siebie przyciągnął”.

²⁶¹ *In illud*: „*Vidi Dominum*” hom. 4, 3, PG 56, 123, 14: „szaleńczy wielbiciel Chrystusa, niewykształcony w wymowie, ale pokonujący retorów, nieuk (ὁ ἀμαθής) wprawdzie, ale zamykający usta filozofom”.

²⁶² Por. *De laudibus sancti Pauli apostoli* 4, 11, SCh 300, 2064, 4: „większość z uczniów byli to ludzie ubodzy, nie pełniący publicznych stanowisk (ιδιώται), niewykształceni (ἀπαίδευτοι), żyjący w głodzie, nic nie znaczący i o takimże pochodzeniu”.

znaczenia i o takimże pochodzeniu”. Można w tym miejscu zauważyć opozycję w stosunku do przymiotnika εὐπαιδευτος – „dobrze wykształcony” (zob. p. 19), który był – odwrotnie niż ten – łączony ze szlachetnym urodzeniem i bogactwem.

22. ἄ-παιδαγωγή-τος – „niezdyscyplinowany”²⁶³. Przymiotnik złożony z *alpha privativum* i *adjectum verbale* czasownika παιδαγωγέω. Jest to także wyraz attycki, ale dość rzadki w literaturze klasycznej (dwukrotne użycie u Arystotelesa) i patrystycznej (czterokrotne użycie u Filona, jednokrotne u Klemensa z Aleksandrii). Brak wystąpień w Septuagincie i Nowym Testamencie. U Chryzostoma występuje jeden raz jako przymiotnik do „myśli” (γνώμη)²⁶⁴.

V. CZASOWNIKI OZNACZAJĄCE CZYNNOŚCI WYCHOWAWCZE

23. τρέφω – „żywić”, „wychowywać”, „kształcić”. Czasownik mający ogromną skalę znaczeń zarówno w literaturze klasycznej, jak i w Septuagincie i Nowym Testamencie²⁶⁵; tylko jednak niewielka ich część związana jest z wychowaniem. Słowo to początkowo oznaczało czysto fizyczne karmienie małych dzieci (do 5 roku życia), ich wychowywanie przez kobiety (matki, mamki, piastunki, – taki sens słowa występuje jeszcze u Herodota. Potem, szczególnie od czasów Platona, który używa czasownika τρέφω synonimicznie z παιδεύω²⁶⁶, omawiany czasownik mógł być stosowany w sensie ogólnym „wychowywać” i jako taki mógł być czynnością również ojca, a także odnosić się do wychowania i kształcenia dzieci i młodzieży w wieku szkolnym. Czasownik τρέφω występował też – od czasów Arystofanesa²⁶⁷ lub wcześniej – w jeszcze bardziej wysublimowanym znaczeniu, a mianowicie „kształcić”, „kształtować” w odniesieniu do duszy ludzkiej.

U Chryzostoma specyfika czasownika τρέφω polega na tym, że odnosi się on może tylko do rodziców, względnie do mamki (τιθηνός), która w sensie bardzo dosłownym, bo własnym mlekiem, „karmi” dziecko. Nie jest możliwe – przynajmniej dla Chryzostoma – skonstruowanie wyrażenia, np. wychowawca domowy, osoba towarzysząca czy nawet piastun (τροφεύς) – mimo, że ten termin jest etymologicznie związany z τρέφω – „żywią dziecko”. Czasownik τρέφω i jego złożenia, omówione niżej, są zastrzeżone dla rodziców dziecka. Drugą specyficzną cechą τρέφω jest to, że czasownik oznacza wychowanie, jakie ono faktycznie jest czy było: lepsze lub gorsze. By ten czasownik mógł

²⁶³ Por. Lampe, s. 172, sv. ἀπαιδαγωγήτος.

²⁶⁴ Por. *Fragmenta in Job* (In catenis) 2, 5, PG 64, 549A.

²⁶⁵ Por. Liddell-Scott, s. 1814; Arndt, s. 833; Lust, s. 619, sv. τρέφω.

²⁶⁶ Por. Wasilewski, *Paideutika Protagorasa i Platona*, s. 49.

²⁶⁷ Por. np. Aristophanes, *Ranae* 886: „Δήμητηρ ἢ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα”.

oznaczać wychowywanie według jakiegoś określonego wzorca, muszą być do niego dodane określenia, tj. przysłówki i dopełnienia.

[a] *τρέφω* skontrastowane z *παιδεύω*. Czasowniki *τρέφω* i *παιδεύω* mogą być wyraźnie skontrastowane ze sobą, jak np. w zdaniu: „Chrystus chciał nie tylko nakarmić (*θρέψαι*) ciało, ale i wychować (*παιδεύσαι*) duszę”²⁶⁸, gdzie *τρέφω* odnosi się do ciała, a *παιδεύω* do duszy. W niektórych użyciach *τρέφω* odnosi się tylko i wyłącznie do wychowania w bardzo wczesnym dzieciństwie („od wyjścia z łona matki”), podczas gdy *παιδεύω* – do wychowania w późniejszym okresie życia „aż do starości”²⁶⁹. Te użycia wskazują na stosowanie przez Chryzostoma *τρέφω* w pierwotnym znaczeniu: żywić, karmić niemowlę. Zdarza się także, że w tej samej wypowiedzi czasownik *τρέφω* opisuje czynność wychowawczą matki, podczas gdy *παιδεύω* – czynność ojca²⁷⁰.

[b] *Czynność matki*. Czasownik ten pierwotnie był zastrzeżony dla wychowywania chłopców przez kobiety: matkę czy mamkę (*τιθηνός*), zanim przejdą oni pod opiekę ojca w wieku 5-7 lat; w takim wąskim sensie pojawia się również u Chryzostoma²⁷¹. Szczególnie często *τρέφω* występuje w odniesieniu do wychowania synów przez wdowy, które z konieczności muszą ponieść trud całokształtu wychowania. W dialogu *O kapłaństwie* Chryzostom pisze o swojej własnej matce, która była wdową, że musiała ponieść ogromne koszty finansowe, pragnąc *wykształcić* (*θρέψαι*) swego syna jak człowieka wolnego²⁷². Wzmianka o ogromnych nakładach pieniężnych wskazuje, że chodzi tu o pełny cykl edukacji szkolnej, przynajmniej w od 5-7 do 18-20 roku życia chłopca, który był faktycznie niezwykle kosztowny, a nie tylko o wychowanie przedszkolne, jakie należało do matki.

W innym miejscu Chryzostom napomina wdowy, by wychowywały synów wpajając im zasady sprawiedliwości. Jeśli ich tak nie *wychowają* (*αἵ γε μὴ οὕτω τρέφουσαι*) – przestrzega Autor – będą raczej dzieciobójczyniami niżli matkami. To samo odnosi też do ojców²⁷³. Kontekst wskazuje tu na szerszy sens *τρέφω* niż karmienie niemowlęcia: chodzi tu ewidentnie o znaczenie „wychowywać”, „wpajając pewne zasady życiowe”.

[c] *Czynność ojca*. Zazwyczaj czasownik wymieniany wśród kolejnych czynności wychowawczych, jakie podejmuje ojciec względem syna: najpierw decyduje o urodzeniu się dziecka (czasownik *γεννάω*), następnie *wychowuje* go (czasownik *τρέφω*), a potem zapewnia godną edukację (czasow-

²⁶⁸ In *Matthaeum hom.* 49, 2, PG 58, 499.

²⁶⁹ Por. *De educandis liberis* 18, SCh 188, 100, 268: „ἐκ κοιλίας τρεφόμενοι τινες καὶ ἕως γήρωσ παιδεύμενοι”.

²⁷⁰ Por. *De Anna hom.* 1, 3, PG 54, 636: „Ὅν γὰρ τὸ σπεῖραι ποιεῖ πατέρα μόνον, ἀλλὰ τὸ παιδεύσαι καλῶς: οὐδὲ τὸ κηῖσαι μητέρα ἐργάζεται, ἀλλὰ τὸ θρέψαι καλῶς”.

²⁷¹ Por. *In epistulam ad Romanos hom.* 14, 5, PG 60, 530: „τιθηνὸς παιδίον τρέφουσα βασιλικόν”.

²⁷² Por. *De sacerdotio* I 2, SCh 272, 68, 56.

²⁷³ Por. *In illud*: „*Vidua eligatur*” 7, PG 51, 327.

nik παιδεύω)²⁷⁴. Takie użycie wskazuje na rozgraniczenie znaczeń τρέφω i παιδεύω lub na zaznaczenie różnych aspektów wychowania: we wcześniejszym i późniejszym okresie życia dziecka²⁷⁵.

[d] *O wychowaniu chrześcijańskim*. Częste i bardzo charakterystyczne jest u Chryzostoma użycie czasownika τρέφω w odniesieniu do czynności obojga rodziców (każdego z osobna lub razem) w kontekście wychowania chrześcijańskiego. Użycie to jest charakterystyczne dlatego, że jego dopełnieniem nie jest po prostu „syn” czy „dziecko”, ale „filozof”, „atleta” i „obywatel niebios”: wszystkie te trzy epitety określają chrześcijanina – pierwszy pochodzi od Justyna²⁷⁶, drugi i trzeci to metafory św. Pawła²⁷⁷. Łącząc τρέφω z metaforami Chryzostom otrzymuje bardzo efektowne sformułowania, takie jak:

„*Wychowujesz* (τρέφεις) przecież filozofa, atletę i obywatela niebios”²⁷⁸

„*Wychowaj* (θρέψον) atletę dla Chrystusa!”²⁷⁹.

24. παιδεύω – „wychowywać”. Derywat denominalny rzeczownika ὁ παῖς, παιδός²⁸⁰. Podstawowy termin związany z wychowaniem w pismach Chryzostoma, gdzie występuje około tysiąca razy. Odgrywa kluczową rolę zarówno w tekstach literatury helleńskiej związanych z wychowaniem²⁸¹, jak i w Septuagincie i Nowym Testamencie. G. Kittel w opracowaniu hasła παιδεύω podkreśla dwie istotne kwestie: 1. znaczenie czasownika dotyczące profesjonalnego zajmowania się dzieckiem w wieku szkolnym: „intensywnie trenować” albo „kształcić”, „uczyć”, w opozycji do τρέφω czy ἐκτρέφω – czyli że τρέφω oznacza wychowanie domowe, a παιδεύω – edukację szkolną względnie zawodową. 2. znaczenie słowa i jego użycie w niektórych wersach Nowego Testamentu (jak np. w Łk 23, 16 i 22) ma ewidentny związek z karą chłosty. Tego rodzaju znaczenie pochodzi z Septuaginty, gdzie występuje paralelizm παιδεύει i μαστιγοῖ. Podobno, zdaniem Autora opracowania, użycie słowa „wychowywać” w sensie karania chłostą nie pochodzi z tradycji hebrajskiej, ale z kolokwialnego użycia czasownika w języku greckim. Na poparcie tej tezy Autor nie może jednak przytoczyć żadnych przykładów z li-

²⁷⁴ *Ad Stagirium a daemone vexatum* 5, PG 47, 455: „Ὅταν γὰρ ὃν ἐγέννησεν, ὃν ἔθρεψεν, ὃν ἐπαίδευσεν”.

²⁷⁵ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 4, PG 47, 355: „ὁ πατήρ ὁ γεννησάμενος, ὁ θρεψάμενος”.

²⁷⁶ Por. Malingrey, SCh 188, 131, n. 4.

²⁷⁷ Por. 1Kor 9, 24-27; 2Tm 2, 5; Fil 3, 20; Ef 2, 19; zob. Malingrey, SCh 188, 131, n. 4.

²⁷⁸ *De educandis liberis* 39, SCh 188, 130, 494-495.

²⁷⁹ Tamże 19, SCh 188, 102, 282.

²⁸⁰ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 849, sv. παῖς.

²⁸¹ Por. Liddell-Scott, s. 1287, sv. παιδεύω.

teratury greckiej, ponieważ w tekstach literackich, którymi dysponujemy, nie ma mowy o biciu dzieci chodzących do szkoły²⁸².

W tekstach patrystycznych utrzymują się trzy główne znaczenia czasownika: 1. wychowywać w jakiejś tradycji kulturowej, tj. hellenizmie albo chrześcijaństwie; 2. trenować, dyscyplinować – używane także w odniesieniu do praktyk ascetycznych; 3. karać chłostą²⁸³. Te trzy podstawowe znaczenia odnoszą się także do użycia czasownika przez Chryzostoma. Czasownik παιδεύω ma chyba najszerszy spośród słów związanych z wychowaniem zakres użycia. Podmiotami czynności przez niego wyrażonej mogą być: ojciec²⁸⁴, matka²⁸⁵, wychowawca domowy i nauczyciel²⁸⁶, mąż, żona²⁸⁷, Bóg²⁸⁸, Chrystus²⁸⁹, św. Paweł,²⁹⁰ chrześcijanie jako ogół wyznawców²⁹¹. Παιδεύω może też oznaczać – z odpowiednimi określeniami albo bez nich – różnorodne metody wychowawcze, tj. pocieszenie i zachętę²⁹², pouczenie, groźbę, karę, chłostę (por. niżej).

²⁸² Por. TWNT V 596-624, sv. παιδεύω.

²⁸³ Por. Lampe, s. 996-997, sv. παιδεύω.

²⁸⁴ Por. *In illud: „Vidua eligatur”* 10, PG 51, 330: „Gdyby ojcowie wychowywali swoich synów w sposób sumienny (μετὰ ἀκριβείας οἱ πατέρες τοὺς ἑαυτῶν ἐπαιδεύον παῖδας), nie trzeba by było praw, sądów, pomsty, kary ani publicznych egzekucji”. Na temat nauczania – syna przez ojca – wypowiedziana tylko pobożnych słów oraz doksologii, zob. *De educandis liberis* 28, SCh 188, 118, 388.

²⁸⁵ Czynność wykonywana przez matkę w stosunku do córki, por. *De educandis liberis* 17, SCh 188, 100, 259-260: „Κόρη ἐν τῷ θαλάμῳ τῷ μητρικῷ παιδευθεῖσα πρὸς κόσμον ἐπτοήσθαι γυναικεῖον”. Podobnie w: *De sanctis Bernice et Prosdoco* 7, PG 50, 640.

²⁸⁶ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 16, 5, PG 49, 168.

²⁸⁷ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 4, 3, PG 62, 526 [Czynność żony wobec męża]: „nauucz go cieszyć się skromnością (παίδευε αὐτὸν κοσμιότητι χαίρειν)”.

²⁸⁸ Czynność Boga: pouczenie o naturze ludzkiej przez dzieło stworzenia, por. *Ad populum Antiochenum hom.* 9, 2, PG 49, 105: „Ὅτι οὐ διὰ γραμμάτων, ἀλλὰ διὰ πραγμάτων, ἠβούλετο παιδεύειν τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν ὁ Θεός. Τί ποτέ ἐστι διὰ πραγμάτων; Διὰ τῆς κτίσεως αὐτῆς”.

²⁸⁹ Czynność Chrystusa, cokolwiek mówi lub czyni wg Ewangelii, por. *De Lazaro hom.* 1, 4, PG 48, 968: „Ὁὐ διὰ ῥημάτων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ πραγμάτων αὐτὸν ἐπαιδεύειν”; o nauczaniu ludzi postu na własnym przykładzie postu 40-dniowego, zob. *In Matthaum hom.* 11, 1, PG 57, 209: „Lecz dlatego sam pościł: nie dlatego, by potrzebował, lecz, by nas pouczyć (ἀλλ’ ἡμᾶς παιδεύω)”;

o nauczaniu przez czyny (gdzie chodzi o wpędzenie przez Chrystusa demonów w stado świń), por. *Adversus Judaeos hom.* 8, 8, PG 48, 940: „δι’ αὐτῶν τῶν ἔργων ἐπαιδεύειν”; o nauczaniu przez przypowieści zob. *Non esse ad gratiam concionandum* 3, PG 50, 657: „Ὁ δὲ Χριστὸς καὶ διὰ παραβολῆς αὐτὸ τοῦτο ἐπαιδεύει”.

²⁹⁰ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 9, PG 49, 28: „τοῦτο παιδεύει” („tego uczy”) – przy wprowadzaniu cytatu ze św. Pawła.

²⁹¹ O wychowywaniu całego świata – czynność chrześcijańskich mieszkańców Antiochii, por. *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 4, PG 49, 198: „οἱ τὴν οἰκουμένην ἅπασαν παιδεύοντες”.

²⁹² O wychowaniu małych dzieci, z pocieszeniem i zachętą, por. *Ad populum Antiochenum hom.* 16, 5, PG 49, 168: „συνὴ δὲ καθάπερ παιδία μικρὰ παιδεύει μετὰ παρακλήσεως καὶ παραμυθίας”.

[α] παιδεύω *w sensie wychowania w danej kulturze.*

[α] *Tradycyjne helleńskie wykształcenie.* Czasownik ten może określać edukację w zakresie sztuk, gramatyki i retoryki:

„Ileż starania dokładają wszyscy, aby swoje dzieci *wykształcić* (τοὺς αὐτῶν παῖδας παιδεύσειεν) w zakresie sztuk, nauki czytania i retoryki, a nikogo nie obchodzi, jak wyćwiczyć ich dusze”²⁹³.

[β] *Znajomość danego języka.* Czasownik określa wychowanie w danym języku i kulturze z nim związanej, np. kiedy Autor przeciwstawia sobie dwie grupy ludzi: „wychowanych w zakresie greckiego języka oraz barbarzyńców” (τῶν τὴν Ἑλλάδα γλωτταν πεπαιδευμένων, ἀλλὰ καὶ βαρβάρων)²⁹⁴.

[γ] *Chrześcijańska doktryna i wiara.* Bardzo szerokie zastosowanie czasownika. Najciekawsze są użycia w traktacie *O wychowaniu dzieci*, gdzie Autor powtarza ten czasownik mówiąc kolejno o nauczaniu synów przez ojców różnych rzeczy, prowadzących do pobożnego chrześcijańskiego życia, takich jak: wypowiedania tylko przystojnych i pobożnych słów²⁹⁵, wypowiedania doksologii²⁹⁶, pokładania nadziei w Bogu i nie gardzenia nikim, chociaż samemu się pochodzi z arystokracji²⁹⁷, nie wypowiedania brzydkich wyrazów²⁹⁸, cierpliwego znoszenia krzywd własnych, ale nie godzenia się na krzywdy doznanawane przez niewolników domowych²⁹⁹, szacunku do młodszego brata albo – z braku tegoż – do niewolnika domowego³⁰⁰ oraz gardzenia pieniędzmi, sławą, potęgą, śmiercią i doczesnym życiem³⁰¹. W taki sposób osiąga się chrześcijański ideał, który Autor zawsze określa w terminach filozoficznych: φρόνιμος, φιλόσοφος, ἐν ἔξει γενόμενος³⁰². Chryzostom podsumowuje swe wskazówki dla ojców w następujący sposób:

²⁹³ *De educandis liberis* 18, SCh 188, 102, 271-274. A.M. Malingrey (SCh 188, 102) nie komentuje owych „sztuk” (prawdopodobnie chodzi o sztuki wyzwolone).

²⁹⁴ Por. *In Genesim hom.* 2, 1, PG 53, 27.

²⁹⁵ Por. *De educandis liberis* 28, SCh 188, 118, 388-389: „ρήματα παιδεύοντες τὸ παιδίον φθέγγεσθαι σεμνὰ καὶ εὐσεβῆ”.

²⁹⁶ Por. tamże 29, SCh 188, 120, 401: „καὶ πόθεν αὐτοὺς παιδεύσομεν”.

²⁹⁷ Por. tamże 51, SCh 188, 150, 692-693: „εἰς Θεὸν ἐλπίζειν παιδευθήσεται, ἀπὸ εὐγενοῦς ὧν καταφρονεῖν μηδενός”.

²⁹⁸ Por. tamże 62, SCh 188, 160, 765: „ἐὰν παιδεύηται αἰσχρὰ μὴ φθέγγεσθαι”.

²⁹⁹ Por. tamże 66, SCh 188, 164, 800-803: „ἀλλὰ παιδεύωμεν αὐτοὺς ἐκ πρώτης ἡλικίας, ὅταν μὲν αὐτοὶ ἀδικῶνται, φέρειν, εἰ δὲ τινα ἀδικούμενον ἴδοιεν, γενναίως ἐπεξίεναι καὶ τῷ καταπονουμένῳ μετὰ τοῦ προσήκοντος ἀμύνειν μέτρον”.

³⁰⁰ Por. tamże 74, SCh 188, 176, 910-911: „Παῖδευσεν αὐτὸν καὶ προτιμᾶσθαι, ἂν ἀδελφὸν ἔχη νεώτερον· εἰ δὲ μὴ τοῦτο, καὶ τὸν οἰκέτην”.

³⁰¹ Por. tamże 87, SCh 188, 1041-1043: „Παιδευέσθω μηδὲν ἡγεῖσθαι χρήματα, μηδὲν δόξαν ἀνθρωπίνην, μηδὲν δυναστείαν, μηδὲν θάνατον, μηδὲν τὴν παρούσαν ζωὴν”.

³⁰² Por. tamże 87 i 74, SCh 188, 192, 1043 i 176, 912: „οὕτως ἔσται φρόνιμος; 912 καὶ γὰρ καὶ τοῦτο τῆς μεγίστης φιλοσοφίας”; *Ad populum Antiochenum hom.* 16, 4, PG 49, 168: „ἐν ἔξει γενόμενοι”.

„Niech chłopiec w ten sposób będzie wychowywany w rodzinnym domu” (ὁ παῖς ἐπὶ τῆς οἰκίας παιδεύεσθω)³⁰³.

W podobny sposób formułowane są uwagi do matki, wychowującej córkę:

„Niech także matka się nauczy, jak wychowywać (παιδεύειν) swą córkę, oddalić ją od zbytku, świata i wszystkiego, za czym uganiają się hetery”³⁰⁴.

[b] παιδεύω w *sensie samowychowania*. Użycie z zaimkiem zwrotnym, np. παιδεύσωμεν ... ἑαυτούς, „nauczmy się”³⁰⁵, albo z rzeczownikami w akuzatiwie oznaczającymi część ciała. Na przykład: „wychowałaś żołądek” (τὴν γαστέρα ἐπαίδευσας) – sformułowanie dotyczące praktyk ascetycznych Olimpui³⁰⁶; „wychowajmy nasz język” (παιδεύσωμεν τὴν ἡμετέραν γλῶτταν) – o panowaniu nad językiem tak, aby nie mówić wszystkiego, co się myśli³⁰⁷; „wychowajmy całe nasze ciało” (πᾶν τὸ σῶμα ἡμῶν παιδεύσωμεν) – i dalej wyliczone wszystkie członki ciała: oczy, usta, ręce, nogi, serce i język – aby służyły jedynie ku cnocie³⁰⁸. W *sensie samowychowania i samodoskonalenia* czasownik może być używany także w stronie biernej: „wychowani zostaliśmy [= wychowaliśmy samych siebie] i staliśmy się lepszymi” (ἐπαιδεύθημεν καὶ βελτίους γεγόναμεν)³⁰⁹.

[c] παιδεύω w *sensie chłostania i karcenia*. Czasownik ten może występować u Chryzostoma w nowotestamentowym znaczeniu „chłostać”. W traktacie *O wychowaniu dzieci* Autor mówi o straszeniu syna przez ojca ewentualnością kary chłosty. „Bycie chłostanym” jest tam wyrażane za pomocą czasownika παιδεύω w *passivum*:

„Niech [syn] oczekuje, że zostanie wychłostany, ale niech nie będzie chłostany, aby nie zgasł w nim strach” (Ἄλλὰ προσδοκάτω μὲν παιδεύεσθαι, μὴ παιδεύεσθω δέ, ἵνα μὴ σβεन्नύηται ὁ φόβος)³¹⁰.

Czasownik παιδεύω w opisanym *sensie* może występować także obok czasownika, którego podstawowym znaczeniem jest „chłostać”, a mianowicie *μαστιγῶ*. We fragmencie homilii *Na słowa: Niech zostanie wybrana wdowa* Chryzostom opisuje, co się dzieje, gdy ojcowie nie chcą stosować kary chłosty (οὐ βουλόμενοι μαστιγῆσαι). Jeśli ty nie będziesz go chłostać (παιδεύσης) – upomina Chryzostom jakiegoś zbyt liberalnego ojca – zrobią to za ciebie prawa państwowe, przez które twoi synowie zostaną ukarani (κολάζονται)

³⁰³ *De educandis liberis* 68, SCh 188, 166, 818.

³⁰⁴ Tamże 90, SCh 188, 196, 1058-1060.

³⁰⁵ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 15, 4, PG 49, 158; *In Matthaeum hom.* 10, 7, PG 57, 192.

³⁰⁶ Por. *Epistulae ad Olympiadem* 8, 5, SCh 13bis, 176, 16.

³⁰⁷ Por. *De prophetiarum obscuritate hom.* 2, 8, PG 56, 187.

³⁰⁸ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 4, 6, PG 49, 67.

³⁰⁹ Por. tamże 12, 1, PG 49, 128.

³¹⁰ *De educandis liberis* 30, SCh 188, 122, 419-421.

na oczach wszystkich ku wstydu i hańbie swego rodziciela³¹¹. Zachodzi tu pewien związek między czasownikami παιδεύω (w sensie: „edukacyjnie karać”) a κολάζω („karać”): παιδεύω w aspekcie stosowania pewnych nieprzyjemnych środków wychowawczych ma zapobiegać faktycznej karze, którą wyraża czasownik κολάζω. Tę relację obu czasowników ilustruje także przykład z homilii *na I List do Tymoteusza*, gdzie mówi się, że Bóg wydał pewnych grzeszników szatanowi „nie po to, by zostali ukarani, lecz wychowani” (οὐχ ἵνα κολασθῶσιν, ἀλλ’ ἵνα παιδευθῶσι)³¹². Bardzo często czasownik παιδεύω określa czynność Boga, który wychowuje ludzi przez różnego rodzaju kary doczesne, np. „Bóg wychował cię przez kary i pomstę” (διὰ τῶν κολάσεων καὶ τῶν τιμωριῶν ἐπαίδευσέ σε)³¹³.

25. διδάσκω – „uczyć”, „instruować”. G. Kittel w opracowaniu hasła διδάσκω³¹⁴ zauważa, że czasownik ten pod wieloma względami może być skontrastowany z παιδεύω. W przeciwieństwie do παιδεύω, którego powstanie i kariera były bardzo późne (V wiek prz. Chr.), διδάσκω to stary wyraz, występujący już u Homera. Następnie, w odróżnieniu od παιδεύω, które określa czynność wychowania w sposób ogólny, czasownik διδάσκω u wielu pisarzy greckich (m.in. sofistów, Epikteta i Filona Aleksandryjskiego) ma bardzo silne zabarwienie intelektualne. W Septuagincie i Nowym Testamencie, gdzie występuje po ok. sto razy, διδάσκω otrzymuje wymiar religijny i duchowy dzięki temu, że wykonawcami czynności wyrażonej przez czasownik stają się Prawo Mojżeszowe oraz Chrystus i apostołowie. W Nowym Testamencie czasownik ten jest w sposób szczególny związany z nauczaniem doktryny chrześcijańskiej. Ok. 1600 wystąpień w pismach Chryzostoma, gdzie dają się zauważyć zarówno znaczenia skontrastowane z παιδεύω, jak i synonimiczne z tym czasownikiem.

[a] διδάσκω w opozycji do παιδεύω. W kilku miejscach swoich homilii Chryzostom rozróżnia te dwa czasowniki oraz je definiuje: διδάσκειν to nauczać „za pomocą słów” (διὰ ῥημάτων) w opozycji do παιδεύειν, które jest wychowawaniem „poprzez czynny” (διὰ τῶν πραγμάτων)³¹⁵. We wszyst-

³¹¹ Por. *In illud*: „*Vidua eligatur*” 9, PG 51, 329. Daję w tym miejscu parafrazę dłuższego wводу autora.

³¹² *In epistolam I ad Timotheum hom.* 5, 2, PG 62, 528.

³¹³ Por. *Adversus Judaeos hom.* 5, 1, PG 48, 884. Inne przykłady: *De paenitentia hom.* 1, 4, PG 49, 283; *Adversus oppugnatores vitae monasticae I* 1, PG 47, 319; *Ad Stagirium a daemone vexatum* 1, 4, PG 47, 434.

³¹⁴ Por. TWNT II 138-168, sv. διδάσκω.

³¹⁵ *De Davide et Saule hom.* 1, 5, PG 54, 677: „καὶ διὰ τῶν λόγων διδάσκειν, καὶ διὰ τῶν ἔργων παιδεύειν”; zob. też *In illud*: „*Pater, si possibile est*” 4, PG 51, 38: „ὁ δὲ παιδεύων οὐ λόγῳ μόνον διδάσκει, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ”; *De consubstantiali* (= *Contra Anomoeos VI*, 4, PG 48, 761: „Ὁ γὰρ ταπεινοφρονεῖν διδάσκων, οὐχὶ διὰ ῥημάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν πραγμάτων τοῦτο παιδεύει, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ με τριάζων”.

kich tych miejscach chodzi o czynności Chrystusa, który „poucza” (διδάσκει o czymś „słowem” (λόγῳ) oraz paralelnie „pokazuje” (παιδεύει to samo „za pomocą czynu” (ἔργῳ).

[b] διδάσκω jako *synonim* παιδεύω. O tym, że διδάσκω może występować zamiennie z παιδεύω, ewidentnie świadczy używanie identycznych fraz raz z jednym, raz z drugim czasownikiem, np. to samo zdanie „niech [chłopiec] nauczy się modlić” może być wyrażone albo w sposób: διδασκέσθω ... εὐχεσθαι albo παιδευέσθω ... εὐχεσθαι³¹⁶. Podobnie, sformułowania: „naucz swe dzieci, aby były uczciwe” mogą być skonstruowane albo z użyciem παιδεύω albo z διδάσκω³¹⁷. Czasowniki te w identycznym sensie mogą być też używane obok siebie, np.:

„jeżeli w ten sposób będziecie wychowywać (παιδεύσητε) swoich synów, oni z kolei pouczą (διδάξουσιν) o tym swoich”³¹⁸.

[c] διδάσκω w *sensie* „nauczyć czegoś”. To znaczenie czasownika διδάσκω jest porównywalne z użyciem παιδεύω, omówionym w p. 24a, dotyczącym wychowania w jakiejś tradycji; διδάσκω jest używane, gdy mowa o nauczaniu kogoś jakiejś umiejętności, np. strzelania z łuku, dosiadania konia³¹⁹ czy walk zapaśniczych³²⁰. Czasownik używany jest też w odniesieniu do nauczania doktryny chrześcijańskiej, np. „gdybyśmy nauczali [dzieci] nauk duchowych (τὰ πνευματικὰ ἐδιδάσκομεν μαθήματα) zamiast wszystkich innych”³²¹. Czasownik może określać czynność ojca w stosunku do własnego syna, np. w wezwaniu ojca, by wyjaśnił synowi na gruncie Biblii przyczynę istnienia niewolnictwa:

„Poucz (Δίδασκει) go, czym jest z natury niewolnik, a czym człowiek wolny”³²².

O tym, że chodzi tylko i wyłącznie o pouczenia słowne, bez uciekania się do innego rodzaju argumentacji, świadczy użyty dalej wyraz „powiedz” (Λέγε).

26. παιδαγωγέω – „być wychowawcą domowym”, „prowadzić kogoś jak dziecko”, „wychowywać” (por. hasło παιδαγωγός w p. 2). Już Platon używa tego czasownika w sensie metaforycznym, gdy mówi o duszy jako elemencie kierującym ciałem w terminach παιδαγωγῆσον i διαπαιδαγωγῶν, a o ciele sterowanym przez ciało jako διαπαιδαγωγούμενος³²³. Równie ważne dla

³¹⁶ Por. *De educandis liberis* 80, SCh 184, 964-965 i 186, 977-980.

³¹⁷ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 547.

³¹⁸ *Ad populum Antiochenum hom.* 20, 8, PG 49, 210.

³¹⁹ Por. *De educandis liberis* 34, SCh 188, 124-126, 445-450.

³²⁰ Por. *In Matthaum hom.* 13, 2, PG 57, 210.

³²¹ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 19, PG 47, 381.

³²² *De educandis liberis* 71, SCh 188, 172, 864-865.

³²³ Por. Plato, *Timaeus* 89d.

dalszej kariery słowa jest użycie go przez Platona w sensie bardzo zbliżonym do παιδεύω, „wychowywać”³²⁴. Brak wystąpień w Septuagincie i Nowym Testamencie. Czasownik chętnie stosowany przez Klemensa i Ojców Kościoła w sensie metaforycznym w odniesieniu do Prawa Mojżeszowego, Starego Testamentu czy filozofii będącej dla pogan propedeutyką wiary, często w sensie elementarnego instruowania Żydów czy pogan w opozycji do pełnego wychowywania chrześcijan³²⁵. Odnotowujemy ok. 50 wystąpień u Chryzostoma, z których większość to użycia metaforyczne.

[a] παιδαγωγέω jako czynność wychowawcy. Bardzo wąski zakres użycia, jak np.: τὸν ὑπ’ αὐτοῦ παιδαγωγηθέντα νέον³²⁶ („młodzieńca wychowywanego przez niego, tj. wychowawcę”).

[b] παιδαγωγέω w sensie „wychowywać samego siebie”. Użycie zaimkiem zwrotnym: ἑαυτοὺς ῥυθμίζομεν καὶ παιδαγωγῶμεν („kształtujemy i wychowujemy samych siebie”)³²⁷ lub też z dopełnieniem „własną duszę”, czyli „samego siebie”: αὐτοὶ τὰς ἑαυτῶν παιδαγωγῶμεν ψυχὰς („sami wychowujemy swe dusze”, tj. „sami wychowujemy siebie”)³²⁸. Także w sensie nieodpowiedniego prowadzenia się: „w ten sposób się prowadząc” (τῷ τρόπῳ τούτῳ παιδαγωγοῦντες ἑαυτοὺς) – odnośnie do mnichów, którzy mieszkają razem z kobietami³²⁹.

[c] παιδαγωγέω w sensie metaforycznym. W stronie czynnej: o Prawie Mojżeszowym: „prowadzące nas jako dzieci do Niego [Chrystusa]” (ὁ πρὸς αὐτὸν ἡμᾶς παιδαγωγῶν)³³⁰, „kto stoi ponad Prawem, nie jest prowadzony przez Prawo” (οὕτως ὁ ὑπὲρ τὸν νόμον, οὐ παιδαγωγεῖται τῷ νόμῳ)³³¹; o Bogu: „Zobacz, jak Bóg prowadzi nas (παιδαγωγοῦντα) krok po kroku”³³²; o czynności prawodawców: „prawodawcy nas wówczas wychowują (παιδαγωγοῦσιν)”³³³; o strachu: „strach, który prowadzi nas ku wszelkiej cnocie” (φόβος, ὁ πρὸς ἅπασαν ἡμᾶς παιδαγωγῶν ἀρετὴν)³³⁴. W stronie biernej: o Żydach: „prowadzeni (παιδαγωγούμενοι) przez Boga strachem, groźbą, dobroczynnością, karą i wszelkimi metodami”³³⁵.

³²⁴ Por. Plato, *Theaetetus* 167cd.

³²⁵ Por. Lampe, s. 995, sv. παιδαγωγέω.

³²⁶ Por. *Adversus Judaeos hom.* 2, 2, PG 48, 860.

³²⁷ Por. *In epistulam II ad Thessalonicenses hom.* 2, 3, PG 62, 476.

³²⁸ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 9, PG 49, 29.

³²⁹ Por. *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 5, 35, ed. J. Dumortier, s. 61.

³³⁰ Por. *Adversus Judaeos hom.* 2, 2, PG 48, 859: „Prawo bowiem nie jest przeciwne Chrystusowi. Jakżeby mogło być, skoro przez Niego zostało dane, aby do Niego nas prowadziło?”.

³³¹ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 2, 2, PG 62, 511.

³³² Por. *In epistulam ad Colossenses hom.* 5, 4, 62, 336.

³³³ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 18, PG 47, 381.

³³⁴ Por. *Ad populum Antiochenum hom.* 6, 1, PG 49, 156.

³³⁵ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 6, PG 47, 358.

27. ἀκολουθ-έω – „postępować za kimś”. Derywat denominalny przymiotnika ἀκόλουθος³³⁶. Czasownik używany w różnych znaczeniach i kontekstach³³⁷; w aspekcie nas interesującym określa czynność wychowawcy domowego³³⁸.

[a] *Czynność wychowawcy względem wychowanka.* Czasownik określający jeden z obowiązków wychowawcy: „nieustannie chodzić [za wychowankiem]”, wymieniany obok takich czynności wychowawcy, jak διαπλάττειν – „formować [duszę wychowanka]”. Użyte w *participium attributivum*, określającym wychowawcę-mnichę z gór syryjskich koło Antiochii, który pełnił tę niezwykłą dla eremity funkcję w celu zbawienia duszy swego wychowanka:

„Ów młodzieniec miał *towarzyszące sobie wychowawcę* (ἀκολουθοῦντα παιδαγωγόν), którego jedynym zadaniem było formować jego duszę (διαπλάττειν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν)”³³⁹.

[b] *Czynność dzieci względem wychowawcy.* Czasownik określa także czynność dzieci względem wychowawcy domowego. Dzieci postępujące za wychowawcą (παιδία παιδαγωγῶ ἀκολουθοῦντα), musiały zachowywać się w sposób godny i opanowany:

„Dzieci *postępujące za* wychowawcą nie wiercą się, nie otwierają łakomie ust ani nie patrzą pożądliwie”³⁴⁰.

28. ῥυθμ-ίζω – „nadawać odpowiedni rytm”, „wychować wedle określonego ideału”; derywat denominalny rzeczownika ὁ ῥυθμός³⁴¹. W przypadku czasownika ῥυθμιζω mamy do czynienia z zastosowaniem terminu z zakresu muzyki do wychowania dzieci³⁴². Podstawowe jego znaczenie to „nadać odpowiedni rytm”, „harmonizować”, „skomponować”. Słowo to zostało zastosowane przez starożytnych teoretyków wychowania (Platon, Ksenofont) na określenie wychowania dzieci wedle określonego wzorca. Dawni stoicy stosowali je w znaczeniu „poprawić”, „korygować” i zestawiali z czasownikiem διδάσκω – „nauczać”³⁴³. Czasownik ten występuje w Septuagincie bez związku z wychowaniem³⁴⁴; w Nowym Testamencie nie pojawia się w ogóle.

U Chryzostoma czasownik ῥυθμιζω urasta do rangi jednego z najważniejszych terminów wychowawczych (ok. 150 wystąpień), co jest ewidentnym nawiązaniem do tradycji klasycznej w sferze leksyki. Należy jednak podkreślić, że nasz Autor lubi stosować ten czasownik w odniesieniu nie do tradycyjnego,

³³⁶ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, I 48, sv. ἀκόλουθος 3.

³³⁷ Por. Liddell-Scott, s. 52, sv. ἀκολουθέω.

³³⁸ Por. Young, *Paidagogos*, s. 156.

³³⁹ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 12, PG 47, 368-369 (kursywa w tekście – E.O.).

³⁴⁰ *De paenitentia hom.* 6, 2, PG 49, 317.

³⁴¹ Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 979, sv. ῥυθμός.

³⁴² Por. Malingrey, *SCh* 188, 97, n. 3.

³⁴³ Por. Liddell-Scott, s. 1576, sv. ῥυθμιζω.

³⁴⁴ Por. Lust, s. 544, sv. ῥυθμιζω.

lecz do prezentowanego przez siebie programu wychowania chrześcijańskiego. W znaczeniu „wychowywać wedle (chrześcijańskich) ideałów” ῥυθμίζω często występuje wraz z dopełnieniem bliższym: „chłopca”, „dzieci” albo „duszę dziecka”, a także z przyimkiem πρὸς, „do”, przez co Autor otrzymuje sformułowania w rodzaju: „wychowywać dziecko do (odpowiednich zachowań)”. Bardzo często ῥυθμίζω, mające muzyczne konotacje, jest zestawiane z czasownikiem διαπλάττω, „kształtować”, który odwołuje się do skojarzeń z rzeźbiarstwem (por. p. 33). U Chryzostoma doszło zresztą do kontaminacji znaczeń tych dwóch czasowników, muzycznego ῥυθμίζω i plastycznego διαπλάττω³⁴⁵, ponieważ zdarza się, że Autor wymieniając sam czasownik ῥυθμίζω, bez διαπλάττω, przechodzi od razu do metafory formowania posągu-duszy dziecka, choć tego rodzaju metafora powinna być zastrzeżona wyłącznie dla διαπλάττω (przykłady por. niżej 28 b).

[a] ῥυθμίζω w sensie „dobrze wychowywać”. Czasownik ten, bez żadnych dodatkowych określeń, oznacza wychowanie w sposób właściwy – w przeciwieństwie do czasownika τρέφω, który może oznaczać jakiegokolwiek wychowanie. Podstawowy obowiązek ojca – *odpowiednie wychowanie synów* – jest wyrażany przez Chryzostoma za pomocą tego właśnie czasownika: ῥυθμίξειν τοὺς παῖδας³⁴⁶. Chryzostom formułuje też nakaz właściwego wychowania syna przez ojca w następujący sposób: „*odpowiednio wychowaj jego duszę*” (αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ῥύθμισον)³⁴⁷. Czasownik ῥυθμίζω może odnosić się także do dobrego wychowywania całych pokoleń: dobre wychowanie syna przez ojca – pisze Chryzostom w swym traktacie *O wychowaniu dzieci* – jest warunkiem tego, by ów syn, gdy założy własną rodzinę, dobrze wychował swoje dzieci (τοὺς παῖδας ῥυθμίξειν τοὺς ἑαυτοῦ), a z kolei one będą odpowiednio wychowywać swe własne, tak że cała familia utworzy złoty łańcuch³⁴⁸. Także czynność wychowawcy domowego, drugiej najważniejszej po ojcu osoby w procesie wychowania chłopca, jest wyrażana za pomocą tego czasownika. Jeśli wychowawca domowy spełnia odpowiednie kryteria, a mianowicie jest bardzo surowy (ἀκριβής), ojciec ma prawo spodziewać się, że ów *dobrze wychowa jego syna* (ῥυθμίξειν τὸν παῖδα) – w przeciwieństwie do takiego rodzica, który myśli, że wystarczy ustroić chłopca w złote ozdoby³⁴⁹.

[b] ῥυθμίζω jako synonim διαπλάττω. Czasownik ῥυθμίξειν, „nadać odpowiedni rytm” bardzo często jest zestawiany albo występuje w parze z διαπλάττειν „nadać odpowiedni kształt”, szczególnie w opisie czynności

³⁴⁵ Także w innych kontekstach, nie tylko w odniesieniu do wychowania, por. np. *Catecheses ad illuminandos* 1, 4, PG 49, 228: „Εἰ ὁ κεραμεὺς οὗτος τὸ σκεῦος τὸ διαπεσὸν ἀναλαβὼν ἐῤῥόθμισε πάλιν”.

³⁴⁶ Por. *De educandis liberis* 19, SCh 188, 102, 276-277.

³⁴⁷ Por. tamże 81, SCh 188, 186-187, 986-987.

³⁴⁸ Por. tamże 88, SCh 188, 194, 1051-1053.

³⁴⁹ Por. tamże 16, SCh 188, 98, 245-246.

ojców i wychowawców domowych³⁵⁰. Chryzostom pisze, że sztuka pedagogii polega na nadawaniu duszy chłopca odpowiedniego rytmu i kształtowaniu jego myśli (τοῦ ῥυθμίσαι ψυχὴν, καὶ διαπλάσαι νέου διάνοιαν)³⁵¹. Czasowniki ῥυθμίζω i διαπλάττω, choć nie związane ze sobą etymologicznie, są synonimami, ponieważ zdarza się, że Chryzostom używa ῥυθμίζω metonimicznie z διαπλάττω, np. pisząc o młodzieńcu z Antiochii, którego wychowawcą był mnich z monasteru w górach:

„Dzięki temu, że miał przy sobie człowieka, który go w taki sposób kształtował (τὸν ῥυθμιζόντα), jak posąg, który zyskuje na tym, że dotyka go ręka rzeźbiarza, tak on każdego dnia zyskiwał coraz to większe piękno duszy”³⁵².

Używane przez Autora artystyczne metafory i porównania nie powinny nas zwieść, ponieważ wszystkie te piękne słowa znaczą jedno: bicie, groźby i terror (φόβος)³⁵³.

[c] ῥυθμίζω jako synonim ἀσκέω. Wydaje się, że czasowniki ῥυθμίζω i ἀσκέω („ćwiczyć”, „trenować”)³⁵⁴ mogą występować zamiennie. W *Homilii IX na I List do Tymoteusza* Autor formułuje nakaz „Trenuj duszę syna” (Ἀσκησον τοῦ παιδὸς τὴν ψυχὴν)³⁵⁵, podobny do wyżej zacytowanego z użyciem ῥυθμίζω (αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ῥυθμισον). Efektem tego treningu i dyscypliny, wyrażanym przez ἀσκέω, jest – jak czytamy dalej w tym samym fragmencie – *bycie dobrze wychowanymi* (Τοῖς γὰρ ... ῥυθμισθεῖσι τῶν παίδων καλῶς)³⁵⁶, co oddaje z kolei czasownik ῥυθμίζω.

[d] ῥυθμίζω jako wyraz bliskoznaczny z κολάζω i παιδεύω. Aby pokazać, z jakimi metodami wychowania łączy się ów czasownik, przytoczymy cytat, w którym występuje on obok szeregu słów bliskoznacznych. Chryzostom podkreśla w nim konieczność wychowania syna przez ojca tylekroć zachwalaną metodą twardej ręki i to już od bardzo wczesnego dzieciństwa – bo potem może być za późno:

„Kazałem ci kształtować syna i wychowywać wedle określonego wzorca (ῥυθμίζειν), kiedy jest jeszcze bardzo mały. Co więc masz na swoją obronę, jeśli obojętnie patrzysz na jego wybryki? Co na to powiesz? Że jest uparty i ma trudny charakter? Ależ od początku trzeba to przewidzieć, gdy chłopiec jest jeszcze łatwy do kierowania, i kielznać go z wielką surowością (χαλινοῦν μετ' ἀκριβείας), przyzwyczajając do obowiązków (ἐθίζειν πρὸς τὰ δέοντα),

³⁵⁰ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 19, PG 47, 383: „Ὁλωσ δὲ, εἴπερ ἐβουλόμεθα καὶ ἐξ ἀρχῆς διαπλάττειν τοὺς παῖδας”.

³⁵¹ Por. *In Matthaëum hom.* 59, 7, PG 58, 584.

³⁵² *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 12, PG 47, 370.

³⁵³ Ewidentnie oba czasowniki w takim sensie występują w *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 18, PG 47, 381; por. też p. 28d.

³⁵⁴ Por. Liddell-Scott, s. 257; Lampe, s. 243, sv. ἀσκέω.

³⁵⁵ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 547.

³⁵⁶ Por. tamże, PG 62, 547A.

wedle odpowiedniego wzorca wychowywać (ῥυθμίξειν), korygować przez kary choroby jego duszy (κολάζειν αὐτοῦ τὰ νοσήματα τῆς ψυχῆς)³⁵⁷.

Wbrew skojarzeniom narzucającym się w związku z pierwotnym znaczeniem ῥυθμίξω, „wprowadzać w stan harmonii”, czasownik ten nie oznacza u Chryzostoma czynności wychowawczych, którym syn czy wychowanek poddawałby się dobrowolnie. Chodzi raczej o przymus, kary cielesne, groźby, jak w przypadku czasownika παιδεύω. Oba czasowniki, ῥυθμίξω i παιδεύω, mogą występować obok siebie w bardzo zbliżonym znaczeniu, a wtedy akcentują wychowawczy aspekt kary³⁵⁸.

[e] ῥυθμίξω jako *synonim* διδάσκω. W pismach Chryzostoma występuje wielokrotne użycie czasownika ῥυθμίξω w kontekście udzielania chrześcijańskich nauk przez ojca rodziny nie tylko synowi, ale także żonie, niewolnikom, sługom, przyjaciołom, a nawet sąsiadom³⁵⁹. W tym wypadku nie możemy przyjąć, że ῥυθμίξω ma to samo brutalne znaczenie wymierzania kar cielesnych, jak wyżej w 28d, ponieważ nie jest możliwe, by Autor nakłaniał jakiegokolwiek *pater familias* do bicia żony, przyjaciół i sąsiadów. Chodzi tu raczej o użycie ῥυθμίξω w znaczeniu zbliżonym do czasownika „pouczać” – διδάσκω (zob. p. 25). Potwierdza to wielokrotnie powtarzany w homiliach zwrot ἑαυτοὺς ῥυθμίσωμεν³⁶⁰, który ma znaczenie „wychowujmy samych siebie według (chrześcijańskich) ideałów”. Najdobitniej podkreśla związek obu czasowników miejsce z traktatu *O wychowaniu dzieci*, gdzie Autor łączy wątek samodoskonalenia, w tekście greckim, oddanym za pomocą ῥυθμίξω i zaimka zwrotnego, z pouczaniem syna w kwestiach wiary, wyrażonym przez czasownik διδάσκω:

„Także ojciec stanie się o wiele lepszym człowiekiem poprzez to, czego naucza [syna], jeśli sam siebie wychowa wedle odpowiedniego wzorca (Ἔσται δὲ καὶ ὁ πατήρ πολλῶ βελτίων ἐν τῷ ταῦτα διδάσκειν καὶ ἑαυτὸν ῥυθμιζῶν)³⁶¹.

Na zakończenie warto jeszcze omówić związane z wychowaniem Chryzostomowe czasowniki złożone (*verba composita*):

29. ἀνα-τρέφω – „wychowywać”. Czasownik złożony z ἀνα- i τρέφω (por. p. 23). W literaturze greckiej okresu klasycznego czasownik ten występu-

³⁵⁷ *In illud*: „*Vidua eligatur*” 7, PG 51, 327, 50-53.

³⁵⁸ Np. o Prawie Mojżeszowym por. *In epistulam ad Galatas hom.* 3, 4, PG 61, 654: „ἀλλ' ἀντι χαλινού ὁ νόμος αὐτοῖς ἐπικείμενος ἢ παιδεύων, ῥυθμιζῶν, κωλύων παραβαίνειν, εἰ καὶ μή πάσας, ἀλλ' ὅμως κἂν ἐκ μιᾶς τῶν ἐντολῶν”.

³⁵⁹ Bardzo wiele wystąpień, np. w: *In epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6, PG 62, 143: „(Ῥυθμιξε τὴν γυναῖκα; *In Matthaëum hom.* 2, 6, PG 57, 32: „Οὕτω καὶ οἰκέτας, καὶ παῖδας, καὶ γυναῖκας, καὶ φίλους ῥυθμιζομεν”.

³⁶⁰ Np. w *In Matthaëum hom.* 1, 8, PG 57, 24.

³⁶¹ *De educandis liberis* 70, Sch 188, 170, 849-850.

je w odniesieniu do hodowli roślin i młodych zwierząt oraz do odżywiania organizmu ludzkiego³⁶²; znaczenie związane z wychowaniem dzieci jest prawie nieobecne. Natomiast w różnych tekstach greckich okresu cesarstwa – i to tak różnych jak Nowy Testament³⁶³, Lukian³⁶⁴, Porfiriusz³⁶⁵ i Grzegorz z Nyssy³⁶⁶ – czasownik ten staje się głównym słowem na oznaczenie wychowywania dzieci obok czasownika παιδεύω. Szczególnie charakterystyczne jest używanie ἀνατρέφω w parze z jakimś czasownikiem o znaczeniu „urodzić się”, jak np. w Dz 22, 3: „Ja jestem Żydem urodzonym w Tarsie i w tymże mieście *wychowanym* (ἀνατεθραμμένως)” albo u Epikteta: „czyż trzeba się modlić, by taka młodzież nam się rodziła i *wyrastała* (ἀνατρέφεσθαι)?”³⁶⁷.

U Chryzostoma jest to jeden z ważniejszych czasowników związanych z wychowaniem dzieci; występuje ok. 40 razy i to nawet w tytule pisma o wychowaniu: *O próżnej chwale i o tym, jak rodzice powinni wychowywać dzieci* (Περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα). Czasownik ten oznacza wychowywanie potomstwa od urodzenia do dorosłości i u Chryzostoma może być czynnością tylko rodziców, bądź przybranych rodziców, nigdy obcych osób zajmujących się zawodowo wychowaniem, jak nauczyciele czy wychowawcy. Podobnie jak τρέφω, może być także czynnością kobiety-niańki (τροφός)³⁶⁸.

[a] ἀνατρέφω w *sensie neutralnym*. Dwie czynności decydują o tym, że ludzie są rodzicami: zrodzenie dziecka (γεννάω) i jego wychowanie (ἀνατρέφω). Bardzo często te dwie czynności są zestawiane razem, jak np. gdy Chryzostom mówi o dobrych ojcach, którzy zrodzili synów, wychowali ich sobie (τοὺς ἀναθρεψαμένους), i teraz każdego dnia modlą się, by ich synom wiodło się lepiej od nich samych³⁶⁹.

[b] ἀνατρέφω w *sensie złego wychowywania*. Czasownik ten może dotyczyć zarówno dobrego, jak i złego wychowania. W *Homiliach na Księgę Rodzaju* Chryzostom wprowadza rozbudowane porównanie, w którym opisuje syna rozpieszczonego przez ojca, wychowywanego (ἀνατρεφόμενον)

³⁶² Por. np. Xenophon, *Memorabilia Socratis* IV 3, 10; Theophrastus, *De causis plantarum* II 17, 6; *De pietate* 7, 32.

³⁶³ Por. Dz 7, 20-21; 22, 3. Opracowanie hasła ἀνατρέφω w Nowym Testamencie zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 1995, 40.

³⁶⁴ Por. Lucianus, *Timon* 13-14: „ὅπ’ ἀκριβέσι καὶ παμπονήροις παιδαγωγοῖς ἀνατρεφόμενον”.

³⁶⁵ Por. Porphyrius, *Vita Pythagorae* 10, 17: „ἀνατρέφειν τὸ παιδίον”.

³⁶⁶ Por. Gregorius Nyssenus, *Oratio in diem natalem Christi*, PG 46, 1140A, 10: „ἀνατρέφειν τὴν παῖδα”.

³⁶⁷ Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III 1, 35.

³⁶⁸ *Expositiones in Ps.* 5, 1, PG 55, 61C: „Ἐν μὲν γὰρ τῷ παρόντι βίῳ, φησὶ, καθάπερ παρὰ τροφῶ τινι, τῇ κτίσει ταύτῃ ἀνατρεφόμεθα”.

³⁶⁹ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* II 1, PG 47, 331: „τὸ δὲ τοὺς γεννησαμένους, τοὺς ἀναθρεψαμένους, τοὺς καθ’ ἑκάστην εὐχομένους ἡμέραν εὐδοκιμωτέρους σφῶν αὐτῶν τοὺς παῖδας εἶδεν”.

z ogromną starannością w wielkim przepychu, ubieranego w jedwabne szaty itd. Skutkiem takiego wychowania przez ojca w zbytniej pobłażliwości chłopiec staje się zepsuty, a wtedy ojciec pozbawia go majątku i odziera z luksusowych szat³⁷⁰.

[c] ἀνατρέφω w *sensie dobrego wychowywania*. Chryzostom pisze, iż często się zdarza, że opuszczona wdowa lepiej wychowa synów, niż zamożny i zapobiegliwy ojciec:

„Mogę ci pokazać wielu wychowanych (ἀνατραφέντας) przez wdowy, którzy stali się godnymi szacunku ludźmi; wielu też [wychowanych] przez ojców zmarnowało się. Jeśli ty [zwrot do wdowy] wychowasz (ἀνατρέφης) je od kołyski, tak jak należy je wychowywać (ἀνατρέφειν), to o ileż więcej na tym skorzystają, niż gdyby wychowywał je ojciec. A że to należy do wdów, mam tu na myśli wychowywanie dzieci (τὸ τὰ παῖδια λέγω ἀνατρέφειν), posłuchaj, co mówi o tym Paweł³⁷¹.”

Przekonywanie wdów, by dobrze wychowywały synów („Jeśli dobrze wychowasz syna” – Ἐὰν ἀναθρέψῃς σὺ καλῶς τὸ παιδίον) kończy się niekiedy efektownym i ulubionym przez Chryzostoma porównaniem kolejnych pokoleń do złotego łańcucha czy drzewa, wydającego wspaniałe owoce, którego korzeniem jest właśnie owa wdowa³⁷². Chryzostom napomina i wzywa rodziców do dobrego wychowywania dzieci stosując właśnie to słowo:

„Matki, w taki właśnie sposób wychowujcie (ἀνατρέφετε) swe córki³⁷³;

„w taki więc sposób wychowujmy swe córki, w taki sposób synów, płacząc, ilekroć widzimy, że robią coś złego³⁷⁴;

„wychowujmy dzieci z wielką troskliwością³⁷⁵.”

30. ἐκ-τρέφω – „wychowywać od początku”; czasownik złożony z ἐκ- i τρέφω (por. p. 23), oznaczający w literaturze klasycznej wychowywanie od dzieciństwa³⁷⁶. Podobnie jak τρέφω i ἀνατρέφω odnosi się przede wszystkim do czynności rodziców. U Chryzostoma spotykamy 35 wystąpień, przeważnie w sławnym cytacie z Ef 6, 4: „Wychowujcie je w karceniu i napominaniu Pana” (ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου³⁷⁷ oraz w interpretacji tegoż cytatu.

³⁷⁰ Por. *In Genesim hom.* 18, 1, PG 53, 149.

³⁷¹ *In epistolam I ad Thessalonicenses hom.* 6, 4, PG 62, 433.

³⁷² Por. *In illud: „Vidua eligatur”* 10, PG 51, 330.

³⁷³ *Quales ducendae sint uxores* 9, PG 51, 240.

³⁷⁴ *In epistolam ad Colossenses hom.* 12, 4, PG 62, 385.

³⁷⁵ *De Anna hom.* 2, 6, PG 54, 652.

³⁷⁶ Por. Liddell-Scott, s. 523, sv. ἐκτρέφω.

³⁷⁷ Popowski (*Wielki słownik grecko-polski*, s. 187) podaje dla ἐκτρέφω znaczenie „wychowywać”.

[a] ἐκτρέφω jako *synonim παιδεύω*. Dla Chryzostoma ἐκτρέφω jest *synonimem παιδεύω*, o czym świadczy niedokładny cytat ze św. Pawła: παιδεύετε [zamiast oryg. ἐκτρέφετε] ὑμῶν τὰ τέκνα ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου w *IX Homilii na I List do Tymoteusza*³⁷⁸.

[b] ἐκτρέφω w *parafrazie Ef 6, 4*. W komentarzu do Listu do Efezjan, Chryzostom podaje najpierw krótką parafrazę, a następnie własną interpretację cytatu Ef 6, 4:

„Chcesz, żeby syn był posłuszny? Od początku wychowaj go w karceniu i upominaniu Pana. (ἐξ ἀρχῆς αὐτὸν ἐκτρεφε ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου. [...] Nie uważaj za rzecz zbyteczną, by słuchał on boskich Pism. Niech tam usłyszy najpierw zdanie: «Czcij ojca swego i matkę swoją». Przecież jest to w twoim interesie. Nie mów: «to jest rzecz ludzi wiodących życie monastyczne. Czyż mam go mnichem uczynić»? Nie ma przecież potrzeby, by stał się mnichem. Czemu się tak boisz nadmiernego zysku? Uczyn go chrześcijaninem»³⁷⁹.

Parafraza cytatu wskazuje, że Chryzostom rozumiał ἐκτρέφω w klasycznym sensie – „wychowywać od dzieciństwa”. „Karcenie i napominanie Pana” rozumie przede wszystkim jako lekturę Biblii od najmłodszych lat, którą umieścił także w swym nowatorskim programie kształcenia młodzieży chrześcijańskiej przez mnichów w *Przeciw zwalczającym życie monastyczne* (por. p. 2 c: παιδαγωγός).

[c] ἐκτρέφω w *sensie dobrego wychowania*. Konotacje z Ef 6, 4 sprawiają, że słowo to jest używane z przysłówkiem καλῶς w kontekście dobrego wychowania: „jeśli [matki] je dobrze wychowają (ἐκθρέψωσι καλῶς)”³⁸⁰.

31. παιδο-τροφέω – „wychowywać dzieci”³⁸¹. Czasownik złożony z rzeczownika ὁ παῖς, παιδός i czasownika -τροφέω, który jest według P. Chantraine'a derywatem denominalnym rzeczownika τροφή, derywatu czasownika τρέφω³⁸². Wyraz klasyczny, używany chętnie przez retorów okresu cesarstwa, nie występujący ani razu w Septuagincie i Nowym Testamencie. Chryzostom używa go pięciokrotnie.

[a] *Definicja słowa τὸ παιδοτροφεῖν*. Chryzostom podaje własną definicję terminu παιδοτροφεῖν, z której wynika, że chodzi w niej nie tylko o jakiegokolwiek wychowanie, w tekście określone zwrotem ἀπλῶς τὸ τρέφειν, ale o dobre wychowanie:

³⁷⁸ Por. *In epistulam I ad Timotheum* 9, 2, PG 62, 546.

³⁷⁹ *In epistulam ad Ephesios hom.* 21, 3, PG 62, 150.

³⁸⁰ *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 546.

³⁸¹ Znaczenie podaje za: Liddell-Scott, s. 1288, sv. παιδοτροφέω.

³⁸² Por. Chantraine, *Dictionnaire etymologique*, II 1135.

„Niemiała to rzecz wychować synów. A wychować synów to nie tylko ich po prostu wyżywić, ale wychować jak należy (Τὸ παιδοτροφεῖν δὲ οὐ τοῦτό ἐστιν ἀπλῶς τὸ τρέφειν μόνον τοὺς παῖδας, ἀλλὰ καὶ τὸ τρέφειν ὡς δεῖ)“³⁸³.

[b] παιδοτροφεῖν *jako attycki synonym* τεκνοροφεῖν. Chryzostom 18 razy przytacza fragment cytatu z 1Tm 5, 10 o wdowie 60-letniej: „jeśli dobrze wychowała synów” (εἰ ἐτεκνοτρόφησεν). Użyty w tym sformułowaniu czasownik złożony τεκνοτροφέω jest neologizmem św. Pawła³⁸⁴ i nie występuje w ogóle w dialekcie attyckim. W związku z tym, w swoich własnych wypowiedziach na temat kwestii wychowania dzieci przez wdowy, Chryzostom używa innych czasowników, attyckich, m.in. czasownika złożonego παιδοτροφέω. Chryzostom pisze, że św. Paweł podziwia wdowę, która wychowuje synów jak należy (τὴν παιδοτροφοῦσαν i ὅτι δεῖ παιδοτροφεῖν) zastępując nieklasyczny neologizm τεκνοτροφέω poświadczonym w dialekcie attyckim czasownikiem παιδοτροφέω³⁸⁵.

32. ἐκ-παιδεύω – „wyuczyć kogoś czegoś”. Czasownik złożony z ἐκ- i παιδεύω (por. p. 24). Podobnie jak wszystkie złożenia, ten czasownik złożony służy podkreśleniu pewnego aspektu czasownika, z którego się składa: w tym wypadku chodzi o ograniczenie znaczeń παιδεύω do „nauczyć kogoś jakiejś rzeczy” i wyakcentowanie, że uczy się kogoś jakiejś rzeczy od podstaw i gruntownie³⁸⁶. Złożenie to nie występuje w Septuagincie i Nowym Testamencie.

W pismach Chryzostoma ma miejsce kilkanaście wystąpień tego czasownika, zazwyczaj z podwójnym akuzatiwem osoby i rzeczy, np. „ci, którzy uczą synów tych nauk” (οἱ τὰ μαθήματα δὲ τοὺς παῖδας ἐκπαιδεύοντες)³⁸⁷, „poucza go o Stwórcy wszechrzeczy” (τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων αὐτὸν ἐκπαιδεύει)³⁸⁸. Interesującym użyciem czasownika z acc. duplex, odnotowanym przez Malingrey³⁸⁹, jest uwaga Chryzostoma, że trzeba nauczyć młodocianą córkę, wydawaną za męża, wstydlivości i szacunku do jej współmałżonka (τὴν αἰδῶ ... ἐκπαιδεύειν τὴν κόρην) poprzez chrześcijańskie ceremonie ślubne, odbywające się z udziałem kapłanów³⁹⁰. Czasownik ten w stronie biernej, czyli w znaczeniu „został wyuczony”, występuje z acc. rei, np. „znowu

³⁸³ *In epistulam I ad Timotheum hom.* 14, 1, PG 62, 572.

³⁸⁴ Por. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 597, sv. τεκνοτροφέω.

³⁸⁵ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 13, 2, PG 62, 567.

³⁸⁶ Por. Liddell-Scott, s. 515, sv. ἐκπαιδεύω.

³⁸⁷ *In Genesisim hom.* 41, 1, PG 53, 375.

³⁸⁸ Por. tamże 48, 3, PG 54, 437.

³⁸⁹ Por. Malingrey, *SCh* 188, 194, n. 2.

³⁹⁰ Por. *In Genesisim hom.* 48, 6, PG 54, 443.

ten-to-a ten wyuczywszy się łaciny (τὴν ἄΙταλῶν γλῶσσαν ἐκπαιδευθεὶς), obraca się na pałacach³⁹¹.

33. (δια)πλάττω – „nadawać odpowiedni kształt”, „formować”. Użycie czasownika διαπλάττω bądź πλάττω ma związek z ulubionym przez Chryzostoma porównaniem duszy dziecka do posągu, kształtowanego nieustannie rękoma osób, które je wychowują³⁹². Porównanie dziecka do posągu ma niezwykle długą tradycję chrześcijańską i przedchrześcijańską oraz stanowi odwołanie się do jednego z najistotniejszych pojęć w myśli greckiej związanych z edukacją, a mianowicie, wychowawczego formowania³⁹³. Pojęcie wychowawczego formowania duszy implikuje analogię do fizycznego rozwoju ciała, i tak na przykład Platon pisze, że bajki opowiadane przez matki i piastunki o wiele bardziej formują dusze dzieci (πλάττειν τὰς ψυχὰς) niżli ich ręce – ciała niemowląt³⁹⁴. Trzeba nadmienić, że διαπλάττω jest może podstawowym, ale na pewno nie jedynym czasownikiem, wyrażającym u Chryzostoma wychowawcze formowanie. Inne czasowniki, używane w identycznym kontekście, to: ῥυθμίζω – „nadawać odpowiedni rytm” (omówione wyżej w p. 28b), ἐξασκέω – „cyzelować”, κατασκευάζω – „sporządzać” oraz κατακοσμέω i καλλωπίζω – „czynić pięknym”. Większość z nich pojawia się w rozdz. 20-22 traktatu *O wychowaniu dzieci*, gdzie dusza dziecka przyrównana zostaje kolejno do: woskowej pieczęci, perły kształtowanej w ręku poławiacza oraz rzeźby cyzelowanej gorliwie ręką mistrza, i malowidła, które malarz nieustannie poprawia³⁹⁵.

[a] διαπλάττω jako czynność ojca. Najważniejszym zadaniem ojców jest odpowiednie „ukształtowanie” (πλάττειν) najpierw samych siebie, a następnie swych dzieci, oraz „dopasowanie do obowiązków” (ῥυθμίζειν εἰς δέον) tak ich, jak i siebie³⁹⁶. Na czym ma polegać owo „formowanie”, dowiadujemy się z kilku innych fragmentów homilii:

„Uważaj dzieci za złote posągi, które masz w domu. Każdego dnia je cyzeluj (ῥύθμιζε) i bardzo dokładnie obserwuj (περισκόπει μετὰ ἀκριβείας), na wszelki sposób dusze ich upiększaj (κατακόσμει i kształtuj (διάπλαττε))³⁹⁷.

³⁹¹ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 5, PG 47, 357.

³⁹² Por. Malingrey, SCh 188, 107, n. 4.

³⁹³ Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, 98-99.

³⁹⁴ Por. Plato, *Respublica* 377c.

³⁹⁵ Por. *De educandis liberis* 20-22, SCh 188, 104-108, 290-324.

³⁹⁶ Por. *In epistulam ad Ephesios hom.* 21, 4, PG 62, 154.

³⁹⁷ *In illud*: „*Vidua eligatur*” 9, PG 51, 329.

„Jak najznakomitszy rzeźbiarz, który kształtuje (διαπλάττων) posągi za złota, z wielką dokładnością czyni je pięknymi (μετὰ πολλῆς καλλωπίζει τῆς ἀκριβείας). Tak samo i on nadawał ich duszom odpowiedni rytm (ἐρρῶθμιζε ψυχᾶς), formując (διαπλάττων) je i czyniąc pięknymi (κατακοσμῶν)»³⁹⁸.

Zretoryzowane porównania dzieci do złotych posągów, a czynności ojców do ich formowania, cyzelowania, upiększania itp. mają wyakcentować pewną prawdę psychologiczną: wychowanie polega na codziennej obserwacji dziecka i nieustannie podejmowanym próbom korygowania jego niedoskonałości³⁹⁹.

[b] *διαπλάττω jako czynność matki*. Czasownik użyty w odniesieniu do odpowiedniego wychowania córek przez matki, tak żeby dziewczynki były skromne, gardziły pieniędzmi i pięknymi strojami, i będąc takimi właśnie wyszły za mąż. Jeśli matki w taki sposób je *uformują* (w tym miejscu użyty czasownik διαπλάττειν), zbawią przez to (czasownik διασώζειν) nie tylko swe córki, ale też ich ewentualne rodziny⁴⁰⁰. Kapitalna w tym miejscu jest gra słów διαπλάττειν – „uformować”, i διασώζειν – „zbawić”.

[c] *διαπλάττω jako czynność wychowawcy domowego*. Czasownik ten określa czynność wychowawcy, który w profesjonalny sposób wykonuje swoje zajęcie, jak np. w opowieści o młodzieńcu z Antiochii, który miał mnicha-wychowawcę. Jedynym zadaniem owego wychowawcy było *kształtowanie duszy młodzieńca* (διαπλάττειν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν)⁴⁰¹. Także w cytowanym już parokrotnie ważnym fragmencie na temat rangi i roli funkcji wychowawcy domowego wymieniane jest *kształtowanie myśli młodzieńca* (διαπλάσαι νέου δianoiaν) obok *nadawania odpowiedniego rytmu jego duszy* (ῥυθμίσαι). Człowiek – jak głosi dalej cytat – który posiada umiejętność takiego formowania i nastrojania duszy wychowanek musi być dokładniejszy w swej pracy od każdego malarza i rzeźbiarza⁴⁰².

Trudno odmówić wychowawczym poglądom Chryzostoma oryginalności, a sposobowi, w jaki je głosi – odwagi, a nawet brawury. Tego samego nie można natomiast powiedzieć o jego doborze wyrazów. Do tak antytradycjonalistycznych koncepcji wychowawczych jak np. propozycja, by mnisi zostali wychowawcami domowymi młodzieży, pasowałyby raczej jakieś neologizmy czy rzadkie wyrazy. Chryzostom nie sięga bynajmniej po tego rodzaju środki leksykalne, a to dlatego, że obawia się naruszenia attycystycznej normy, która zakazywała stosowania „nowych wyrazów”, nie używanych przez pisarzy

³⁹⁸ *De Lazaro hom.* 5, 4, PG 48, 1024.

³⁹⁹ Por. Malingrey, SCh 188, 108, n. 1.

⁴⁰⁰ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 548.

⁴⁰¹ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 12, PG 47, 369.

⁴⁰² Por. *In Matthaicum hom.* 59 7, PG 58, 584.

attyckich. Wszystkie omówione wyżej terminy – bez względu na to, jak nowatorskie teorie wychowawcze mają formułować – są wyrazami attyckimi, dobrze poświadczonymi w tradycji klasycznej. Chryzostom preferuje czysto attyckie słownictwo. Nieattyckie wyrazy pojawiają się u niego jedynie w cytatach biblijnych i, sporadycznie, w ich parafrazach (jak np. τεκνοτροφέω, neologizm z Nowego Testamentu). W tekstach Chryzostoma na temat wychowania uderzające jest bogactwo leksykalne, świadczące o imponującej znajomości autorów klasycznych, piszących o wychowaniu, szczególnie Platona, oraz znakomitych wczesnochrześcijańskich pisarzy, zwłaszcza Klemensa z Aleksandrii i Grzegorza z Nyssy, od którego Chryzostom zapożyczył pewne sformułowania (m.in. zwrot ἡ ἔξωθεν παιδευσίς).

THE GREEK TERMINOLOGY ON THE UPBRINGING OF CHILDREN IN JOHN CHRYSOSTOM'S WRITINGS

(Summary)

This paper is the study of the Greek terms using by John Chrysostom on rearing, upbringing, training and teaching of children. The terms are grouped into five parts:

[1] the nouns denoting some special persons dealing professionally with education of children at home and school (ὁ τροφεύς, ὁ παιδαγωγός, ὁ ἀκόλουθος, ὁ διδάσκαλος) and an instructor in general sense (ὁ παιδευτής).

[2] the nouns denoting various educational activities and methods (ἡ παιδοτροφία, ἡ ἀνατροφή, ἡ παιδαγωγία, ἡ διδασκαλία), including their effects, i.e. „culture” (ἡ παιδεία, ἡ παιδευσίς), compared with their negative: „lack of education” (ἡ ἀπαιδευσία).

[3] the nouns denoting the place of education, i.e. „school”: τὸ διδασκαλεῖον, τὸ παιδευτήριον, τὸ παιδαγωγεῖον.

[4] the adjectives denoting „educational” (παιδευτικός, διδασκαλικός), „apt at teaching” (διδασκτικός) and „well-educated” (εὐπαιδευτός) as opposite to the negatives meaning „uneducated” (ἀπαιδευτός, ἀδίδακτος) and „undisciplined” (ἀπαιδαγωγήτος).

[5] the verbs denoting the upbringing and educational activities: τρέφω, παιδαγωγέω, ἀκολουθέω, διδάσκω, παιδεύω, ῥυθμίζω, and the compounds verbs meaning some aspects of the education process: ἀνατρέφω, ἐκρέφω, παιδοτροφέω, ἐκπαιδεύω, διαπλάττω.

The analyse of these terms and their use in all the John Chrysostom's writings shows as strong influence of the Attic writers' vocabulary (especially Plato's), even in his commentaries on the Scriptural verses, as of the early Christian literature (New Testament, Clement of Alexandria, Gregory of Nyssa).

Karolina KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA
(Warszawa, UKSW)

TRAKTAT JANA CHRYZOSTOMA *O WYCHOWANIU DZIECI* I JEGO STOSUNEK DO TRAKTATU *O WYCHOWANIU DZIECI* PSEUDO-PLUTARCHA

Wśród licznych dzieł, w których Jan Chryzostom podejmuje problematykę społeczną, znajdujemy traktat w całości poświęcony wychowaniu dzieci *De inani gloria et de educandis liberis*¹. Autentyczność tego traktatu była niezwykle żywo dyskutowana już od początku XVIII wieku. Nie jest celem niniejszego artykułu prezentacja dyskusji, która toczyła się przez wieki, ani przywoływanych licznych argumentów. Obecny stan badań pozwala nam stwierdzić z pewnym, dalekim jednak od pewności, prawdopodobieństwem, iż tekst naszego traktatu napisał sam Jan Chryzostom². Interesujący może się wydać fakt, iż przy okazji tych sporów o autentyczność, podjęta została kwestia zależności omawianego traktatu od niewielkiego pisma Pseudo-Plutarcha *O wychowaniu dzieci*³.

F. Schulte we wstępie do wydania *O wychowaniu dzieci* Jana Chryzostoma⁴ pisze, iż traktat ten bliski jest pogańskim traktatom o wychowaniu, w szczególności dziełu Pseudo-Plutarcha, na dowód czego podaje też *loca paralela*⁵. Sugeruje jednak, że obaj autorzy pozostają po prostu pod wpływem stoickiej nauki moralnej, stąd możliwe jest dostrzeżenie pewnych analogii między nimi⁶. Natomiast D.N. Moraitis widzi w tekście *O wychowaniu dzieci* zarówno wpływy Platona i Arystotelesa, jak i Pseudo-Plutarcha, jednak wyciąga z tego

¹ Por. *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. A.M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, 64-197 (tekst grecki + przekład francuski), tłum. W. Kania, BOK 19, Kraków 2002, 73-105.

² Przebieg i podsumowanie tej dyskusji zob. A.M. Malingrey, *Introduction*, w: SCh 188: Jean Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, Paris 1972, 13-40.

³ Por. Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* (Περὶ παίδων ἀγωγῆς), ed. J. Sirinelli, w: Plutarque, *Oeuvres morales*, t. 1, Paris 1987, Les Belles Lettres, 33-63 (tekst grecki + przekład francuski); tłum. F.X. Stachowski: *Plutarch, O wychowaniu młodzieży*, Kraków 1853; tłum. T. Krynicka (w rękopisie) – w tekście posługuję się tym właśnie przekładem.

⁴ Por. F. Schulte, *S. Johannis Chrysostomi „De inani gloria et de educandis liberis”*, *Guestfallorum* 1914.

⁵ Por. tamże, s. XX-XXI.

⁶ Por. Malingrey, *Introduction*, SCh 188, 20-21.

faktu przeciwne wnioski stwierdzając, że odsuwa to na dalszy plan możliwość autorstwa Chryzostoma⁷.

Zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy poglądu o autorstwie Chryzostoma powołują się na związki tego dzieła z traktatem Pseudo-Plutarcha. Niestety autorzy ci opierają się bardziej na swojej intuicji, niż na rzetelnych badaniach porównawczych, co pozwala jednym dostrzec wielkie podobieństwo między tymi traktatami, innym zaś uznać związki tych dwóch dzieł za nieistotne⁸.

Słuszne więc wydaje się przeanalizowanie związku dzieła Chryzostoma z traktatem *De liberis educandis* Pseudo-Plutarcha. Kwestia autentyczności drugiego tekstu została rozstrzygnięta już w XVI wieku⁹. Jeśli chodzi o czas powstania tego dzieła, to mogło ono powstać mniej więcej w czasach samego Plutarcha (ok. 50-125)¹⁰. Jego autor, uczeń lub kontynuator Plutarcha, najsilniej jest związany z tradycją stoicką, zarówno pod względem terminologii, jak i sposobu podejmowania tematów¹¹. Oczywiście, jak w prawie każdym tekście stoickim, odnajdziemy tu odniesienia do Platona i Arystotelesa. Ogólnie można stwierdzić, że zasady edukacji, głoszone w traktacie, są tak samo stoickie, jak rzymskie w ogóle i głoszone powszechnie przez wielu myślicieli, choć oczywiście znajdziemy w tym traktacie także cechy wyróżniające. Kwintyliani (35-96) czy Tacyt (55-120) zalecali przede wszystkim wykształcenie retoryczne, natomiast Pseudo-Plutarch jest bardziej filozoficzny – w rzeczywistości zdominowany przez filozofię. W jego czasach, gdy retoryka była dominująca w wychowaniu, nie zapomina o niej, ale wyznacza jej miejsce podrzędne¹². Główne zasady bliskie są założeniom wychowawczym Plutarcha, jednak w niektórych rozwiązaniach szczegółowych odchodzi o propozycji swojego inspiratora¹³.

Traktat jest szczególnie ważny, gdyż jest jedynym zachowanym w całości przedchrześcijańskim traktatem greckim, poświęconym tylko edukacji. Jak zaznaczają badacze, wciąż ma on wpływ na zasady wychowania, gdyż cieszył się ogromną popularnością w Renesansie, a dzisiejsze zasady są przecież

⁷ Por. D.N. Moraitis, *Joannis Chrysostomi de inani gloria et quo modo liberi educandi sunt*, Athenes 1940, 17-26.

⁸ Por. Malingrey, *Introduction*, SCh 188, 31-32.

⁹ Por. np. K. Ziegler, *Plutarco*, Brescia, 1965, 210-212.

¹⁰ Por. E.G. Berry, *The De liberis educandis of Pseudo-Plutarch*, „Harvard Studies in Classical Philology” 63 (1958) 387.

¹¹ Por. tamże, s. 388 oraz G. Pisani, *Introduzione*, w: Plutarco, *Come educare i figli*, Milano 1996, 39.

¹² Por. K. Korus, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Wrocław 1978, 5; Berry, *The De liberis educandis of Pseudo-Plutarch*, s. 388-389. Analiza tekstu, którą przeprowadził E.G. Berry, pozwoliła mu stwierdzić zależność *De liberis educandis*, najprawdopodobniej pośrednią, od Ksenofonta, por. tamże, s. 390. Nie stanowi to jednak tematu naszych badań.

¹³ Szczegółowe omówienie zasad pedagogiki Plutarcha i stosunku do nich autora traktatu *De liberis educandis* por. Korus, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, s. 125-129.

ukształtowane na tamtym fundamencie¹⁴. Również traktat Jana Chryzostoma wpisuje się w jego ogólne założenia dotyczące wychowania; kładzie on nacisk szczególnie na wychowanie moralne, które dokonuje się w domu i za które odpowiedzialni są rodzice; wychowanie to dotyczy przede wszystkim synów¹⁵. Podobnie Pseudo-Plutarch w swym traktacie zawiera prawie wyłącznie wskazówki dla ojców, jak mają wychować synów i znajdować dla nich nauczycieli, czy powinni bić dzieci itd¹⁶. Pisze o wychowaniu dzieci wolno urodzonych, ale sam ma świadomość, że zalecenia te są do wykonania tylko przez bogatych¹⁷. W wychowaniu hellenistycznym, które przedstawia, widoczny jest prymat edukacji moralnej.

I. WSPÓLNE TREŚCI ZAWARTE W OBU TRAKTATACH

Wypada najpierw zebrać elementy wspólne, które można odnaleźć w tych dwóch porównywanych traktatach. Niektóre wątki podejmowane przez obu autorów wydają się na pierwszy rzut oka wręcz identyczne.

1. Rola ojca – konieczność zapewnienia dziecku wychowania¹⁸. Pseudo-Plutarch odwołuje się do przykładu Sokratesa, który miał wołać:

„Ludzie, jak to się dzieje, że wy poświęćcie cały wasz wysiłek zdobywaniu pieniędzy, a niewiele przy tym troszczycie się o synów, którym je zostawicie?”¹⁹.

A od siebie dodaje:

„tacy ojcowie postępują niczym człowiek, który dba o swój but, ale całkiem zaniedbuje stopy”²⁰.

Zachęca też wszystkich, by niczemu nie przyznawali większej wagi niż wychowaniu dzieci²¹. Ojcowie powinni być w miłości bardzo roztropni i niezbyt

¹⁴ Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, 401; Berry, *The De liberis educandis of Pseudo-Plutarch*, s.387; Pisani, *Introduzione*, s. 30-36.

¹⁵ Por. O. Pasquato, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*, Roma 1998, 119; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 335.

¹⁶ Por. W.M. Bloomer, *The technology of child production: eugenics and eulogics in the De liberis educandis*, „*Arethusa*” 39 (2006) 72.

¹⁷ Por. Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 11.

¹⁸ Więcej na temat roli ojca u Plutarcha, inspiratora traktatu *De liberis educandis*, por. A. Swoboda, *Godność ojca w pismach Plutarcha i św. Augustyna*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 271-289.

¹⁹ Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 7, ed. Sirinelli, s. 41; zob. Plato, *Clitophon* 407a.

²⁰ Por. tamże, ed. Sirinelli, s. 41-41.

²¹ Por. tamże 9, ed. Sirinelli, s. 44: „Podobnie, jak zachęcam ludzi do tego, by niczemu nie przyznawali większej wagi, niż wychowaniu swoich dzieci, tak też z drugiej strony powiadam, że wychowanie powinno być jak najlepsze i jak najbardziej zgodne z rozsądkiem”.

surowi w postępowaniu ze swymi synami²². Zobowiązani są też dawać przykład postępowania, aby dzieci mogły wpatrywać się w życie ojców niczym w zwierciadło²³.

Podobne wątki znajdujemy u Jana Chryzostoma, według którego bogactwo może stać się przyczyną próżności, a ta jest najgorszą wadą²⁴. Rodzice powinni więc pracować usilnie nie nad zapewnieniem majątku, lecz nad właściwym ukształtowaniem dziecka przez wychowanie:

„Jak malarze nad obrazem i rzeźbiarze nad posągami pracują z wielkim wysiłkiem, tak i wy – ojcze i matko – musicie włożyć wiele starań w wychowanie swych dzieci, tych podziwu godnych obrazów²⁵.”

2. Kluczowe znaczenie dobrego wychowawcy. W tym procesie wychowania dla obu naszych autorów kluczowy wydaje się wybór dobrego wychowawcy. I tu możemy przytoczyć zalecenie Pseudo-Plutarcha:

„Niektórzy dzisiejsi ojcowie zasługują często na najwyższą pogardę. Mam na myśli tych, którzy czy to z powodu niewiedzy, czy też niekiedy z powodu nieznamośności życia, nie sprawdzają przyszłych nauczycieli, lecz powierzają swe dzieci niedoświadczonym i niegodnym zaufania ludziom²⁶.”

Gdy synowie osiągną odpowiedni wiek, czeka ojca wybór najważniejszy i najistotniejszy – zapewnienie dobrego wychowawcy. Niedopuszczalne jest według Pseudo-Plutarcha powierzanie dzieci „jeńcom zamienionym w niewolników, barbarzyńcom i ludziom niegodnym zaufania²⁷”:

„Teraz natomiast przechodzę do omawiania rzeczy najważniejszej i najistotniejszej ze wszystkiego, co powiedziałem. Mianowicie szukając nauczyciela

²² Por. tamże 18, ed. Sirinelli, s. 61-62: „Powracając jeszcze raz do ojców, nie myślę, że powinni mieć bardzo surowe i twarde usposobienie, lecz niejednokrotnie powinni wykazać się wobec przewinień młodego człowieka pewną pobłażliwością oraz przypominać samym sobie, że byli młodzi. [...] Podobnie ojcowie powinni dodać do ostrości swych upomnień łagodność, niekiedy wyjść naprzeciw pragnieniom swych dzieci i popuścić lejce, a niekiedy z powrotem naciągnąć je, przede wszystkim zaś znosić spokojnie ich występki, gdyby zaś okazało się, że to jest niemożliwe, gdyż rozgniewali się z powodu, który to usprawiedliwia, niech się szybko uspokoją. Ojciec powinien być raczej skory do gniewu, niż skłonny do ciągłego gniewania się, gdyż nieżyczliwość i nieustępliwość są jednoznacznym dowodem braku miłości wobec dzieci”.

²³ Por. tamże 20, ed. Sirinelli, s. 63: „Przede wszystkim ojcowie powinni strzec się wszelkiego występku oraz we wszystkim postępować tak jak należy, stając się w ten sposób przykładem dla dzieci, aby one, wpatrując się w życie ojców, niczym w zwierciadło, odwracali się od szpetnych czynów i słów. Albowiem ci, którzy sami popełniają występki, z powodu których karzą synów, oskarżają samych siebie w ich imieniu, nieświadomi tego, co czynią. A jeśli ich życie w ogóle jest złe, nie mają prawa karcić nawet niewolników, cóż zaś mówić o synach”.

²⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 13.

²⁵ Tamże 22, SCh 188, 106, tłum. W. Kania, BOK 19, 81.

²⁶ Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 7, ed. Sirinelli, s. 41.

²⁷ Tamże, ed. Sirinelli, s. 40.

dla dzieci powinno się szukać takich, których życie jest wolne od zarzutu, odznaczających się nienagannym sposobem bycia, wreszcie, najlepszych, jeśli chodzi o ich doświadczenie²⁸.

Ojcowie powinni co kilka dni sprawdzać dzieci, a nie ufać zbyt wyocho-
wawcom²⁹. Według Pseudo-Plutarcha nawet niańki i niewolników trzeba star-
annie dobrać, aby dzieci nie przejęły od nich złych zwyczajów i skażonego
języka³⁰.

Mniej dobitnie, ale również w tym samym duchu, wypowiada się Jan
Chryzostom stwierdzając, że „aby wychować dziecko potrzeba nie złota, ale
odpowiedniego wychowawcy³¹. I ostrzega, aby „człowiekowi, który opowia-
da złe rzeczy, nie pozwalać na przebywanie z dzieckiem³². Według zaleceń
Złotoustego należy pouczyć także matkę i służbę, aby poprzez niestosowną
mowę nie mieli złego wpływu na syna³³.

3. Porównanie wychowania dziecka do kształtowania wosku. Kolejny
wspólny wątek, który znajdujemy u obu interesujących nas autorów, to porów-
nanie wychowywania dziecka do kształtowania wosku. Tak Pseudo-Plutarch,
jak i Jan Chryzostom traktują dzieci jak istoty delikatne i bardzo podatne na
uszkodzenia, które mogłyby być nieodwracalne. Dzieci, podobnie jak wosk,
są podatne na kształtowanie. I tak pierwszy z nich pisze:

„[...] jak zaraz po urodzeniu trzeba kształtować dziecięce ciała, by rosły wy-
prostowane i dobrze uformowane, tak też od początku należy wychowywać

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże 13, ed. Sirinelli, s. 52: „Trzeba też skarcić niektórych ojców, którzy po tym, jak
powierzą synów wychowawcom i nauczycielom, sami się już nie przyglądają ani nie przysłuchują
ich nauczaniu, sprzeniewierzając się w ten sposób swemu obowiązkowi. Powinni bowiem co kilka
dni sprawdzać swe dzieci, a nie pokładać całej swej nadziei w usposobieniu wynajętego nauczycie-
la. Również bowiem nauczyciele będą się bardziej troszczyć o dzieci wiedząc, że od czasu do czasu
są kontrolowani”.

³⁰ Por. tamże 6, ed. Sirinelli, s. 39-40: „Jest ponadto jeszcze jedna kwestia, której nie można
pominąć, a mianowicie, że dobierając młodych niewolników, którzy będą usługiwali i towarzy-
szyli młodym panom, należy poszukiwać przede wszystkim takich, którzy mają dobre zwyczaje,
a ponadto pięknie mówią po grecku, tak by dzieci poprzez obcowanie z barbarzyńcami i ludźmi
o nikczemnym sposobie bycia nie zostały skażone ich złością”.

³¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 16, SCh 18, 96, BOK 19, 79; tamże 37,
SCh 188, 128, BOK 19, 86: „Niech więc nie słyszą dzieci niczego niestosownego ani od służących, ani
od wychowawcy, ani od opiekunów. Należy strzec dzieci, jak kwiaty, które potrzebują wiele opieki,
póki są młode i delikatne. Winniśmy im poszukać dobrych opiekunów, aby od początku miały solidny
fundament i nie słyszały nic złego”.

³² Tamże 53, SCh 188, 152, BOK 19, 92.

³³ Por. tamże 32, SCh 188, 124, BOK 19, 85: „Zwróć uwagę i matce, aby dała chłopcu te same
nauki, również wychowawcy i służącemu. Niech strzegą i uważają, aby żadne złe słowo nie wy-
mknęło się z ust syna”; zob. Plato, *Protagoras* 325 c-d.

charaktery dzieci. Młodość bowiem jest podatna i giętka, a wrażliwe młode dusze głęboko nasiąkają pouczeniami; tymczasem wszystko, co stwardnieje trudno jest rozmiękczyć. Albowiem podobnie do tego, jak pieczęcie pozostawiają swe odbicie na miękkim wosku, tak też ślad nauki utrwala się w duszach ludzi, póki są dziećmi³⁴.

Tym samym porównaniem posługuje się Jan Chryzostom:

„Gdy dobre zasady zapadną w serce, nikt nie potrafi ich wyrwać. Umocnią się one jak zastygła pieczęć na miękkim wosku³⁵.”

Autorzy starożytni często porównywali duszę dziecka do miękkiego wosku. Chryzostom także w innych swoich dziełach używa tego porównania³⁶.

W tym przypadku zatem zgodność obu autorów nie jest niczym niezwykłym. To samo bowiem porównanie znajdujemy także u Platona³⁷ i Arystotelesa³⁸, a wśród Ojców Kościoła – u Bazylego Wielkiego³⁹. Niemniej, konsekwencją takiego założenia jest u obu autorów, jak już to zostało zauważone, troska o dobór odpowiedniego wychowawcy. Z tego też samego powodu, bardzo ważne jest nie tylko to, w jakim towarzystwie dzieci przebywają (dobór piastunek, niewolników)⁴⁰, ale i co oni opowiadają dzieciom.

4. Co opowiadać dzieciom? Pseudo-Plutarch zaleca, aby na wzór rolnika, który przed przystąpieniem do pracy gromadzi odpowiednie narzędzia, rodzice zadbali o zdobycie odpowiednich książek, czyli dzieł wcześniejszych pisarzy⁴¹. A w innym miejscu pisze o tym w sposób następujący:

³⁴ Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 5, ed. Sirinelli, s. 39.

³⁵ Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 20, SCh 188, 104, BOK 19, 81.

³⁶ Por. *In epistolam II ad Thessalonicenses hom.* 2, 4, PG 62, 478: „Dusza bowiem jest jak wosk (ὄσπερ γὰρ κηρὸς τίς ἐστιν ἢ ψυχὴ)”; *In Joannem hom.* 3, 2, 1, PG 59, 37.

³⁷ Por. Plato, *Theaetetus* 191c.

³⁸ Por. Aristoteles, *De anima* III 424a.

³⁹ Por. Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae* 15, 4, PG 31, 958, tłum. J. Naumowicz, *ŻM* 6, 98: „Kiedy dusza jest jeszcze podatna na urabianie, delikatna i miękka jak wosk, przyjmując bez oporu nadawane jej formy, wtedy od samego początku należy pobudzać ją do ćwiczenia się we wszelkim dobru. Gdy zaś już nabierze rozumu i dojdzie do zdolności rozróżniania, co jest dobre, będzie można rozpocząć bieg poczynając od pierwszych zasad i przekazywanych form pobożności”.

⁴⁰ Por. Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 6, por. wyżej nota 30.

⁴¹ Por. tamże 10, ed. Sirinelli, s. 47-49: „Trzeba zatem, aby wolno urodzone dziecko wyruszyło w życie ubogacone w jakąś znajomość nauk, których opanowanie stanowi o tak zwanym ogólnym wykształceniu, znajomość zdobytą czy to poprzez słuchanie, czy to poprzez oglądanie. Owszem, powinno je poznawać niejako mimochodem, niczym dla spróbowania, gdyż osiągnięcie doskonałości we wszystkim jest rzeczą niemożliwą, tymczasem nade wszystko powinno czcić filozofię [...]. Jeśli chodzi o wychowanie, nie wiem, czy powinienem jeszcze coś o nim powiedzieć. Dodając jednak coś do tego, co zostało już powiedziane, powiem, że jest rzeczą pożyteczną, a nawet konieczną, byśmy zatroszczyli się o nabycie dzieł wcześniejszych pisarzy. Przy tym powinniśmy dobrać je

„Moim zdaniem Platon, ten boski mąż, bardzo mądrze radzi niankom, aby nawet byle jakich bajek nie opowiadały dzieciom, gdyż przez to ich dusze od początku wypełniałyby głupota i złe obyczaje⁴².”

Jan Chryzostom podkreśla natomiast, że: „Nie powinny dzieci słyszeć złych mitów i bajek⁴³. Zaleca także, że gdy dziecko zmęczy się nauką powinno mu się opowiadać coś z historii świętej⁴⁴. Złotousty dokładnie tłumaczy, jak takie opowiadania należy przedstawiać i ponawiać, aby dziecko dokładnie je zapamiętało i wyniosło z nich korzyść⁴⁵. Wiemy, że za pierwszą katechezę dzieci odpowiedzialni byli rodzice, jednak dopiero Jan Chryzostom podaje nam więcej informacji, jak tego dokonywać. Jan wpisuje taką katechezę w całościową formację atlety chrześcijańskiego, który w świecie ma praktykować cnoty prawdziwie chrześcijańskie⁴⁶.

Akcent u naszych autorów zostaje położony zupełnie inaczej. Podczas gdy Plutarch troszczy się przede wszystkim o piękno języka greckiego, Chryzostom zabiega, by uchronić umysł dziecka od mitologii, a wypełnić go tylko świętymi historiami.

5. Próżna chwała. Na ten temat wypowiada się bardzo szeroko Jan Chryzostom, który pierwszą część (1-15) swojego porównywanego przez nas dzieła poświęca właśnie temu zagrożeniu. I na różne sposoby ostrzega:

„Próżna chwała stoi ze zwycięsko wzniesioną głową, rzuca wokół wzrokiem, kładzie na łopatki każdego, kto się do niej zbliża, nie wypuszcza swej ofiary, lecz ją bez miłosierdzia dusi. Któż wypędzi spośród nas tego potwora? [...] W jaki tedy sposób uwolnimy się od wrażego demona? Bo demonem jest próżna chwała, choć twarz ma powabną⁴⁷.”

Także i Plutarch ostrzega przed pochlebcami, którzy mogą duszy dziecka wyrządzić wielką szkodę⁴⁸.

tak, jak gromadzi się narzędzia rolnicze. Posługujemy się przecież książkami dokładnie w ten sam sposób - jak narzędziem wychowania, dzięki któremu możemy pilnie czerpać wiedzę u jej źródła”.

⁴² Tamże 5, ed. Sirinelli, s. 39; por. Plato, *Respublica* 377e.

⁴³ Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 38, SCh 188, 128, BOK 19, 86.

⁴⁴ Por. tamże 39, SCh 188, 130, BOK 19, 86: „Niech zatem nie słyszy dziecko takich bajek. A gdy się zmęczy nauką, opowiedz mu coś z historii świętej – bo jego umysł chętnie przyjmuje dzieje lat dawnych i zapomina przy tym o dziecinnych zabawkach. Wychowujesz przecież filozofa, żołnierza i obywatela nieba”.

⁴⁵ Por. tamże 41, SCh 188, 136-138, BOK 19, 88.

⁴⁶ Por. A.M. Malingrey, *Une méthode de catéchèse pour les enfants d'après Jean Chrysostome*, POC 37 (1987) 52; W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

⁴⁷ Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 1-2, SCh 188, 66-68, BOK 19, 73-74.

⁴⁸ Por. Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 17, ed. Sirinelli, s. 60: „Dzieci należy trzymać z dala od wszystkich złych ludzi, a najbardziej – od pochlebców. Pozwólcie, że również teraz powiem to,

6. Kary fizyczne. W swoim traktacie o wychowaniu Pseudo-Plutarch zdecydowanie gani kary cielesne. Dzieci powinny się uczyć dobrego postępowania zachętami i przekonywaniem, a nie za pomocą bicia⁴⁹. Jan Chryzostom pisze podobnie:

„Gdy zobaczysz, że przekracza nakaz, ukarż je, już to surowym spojrzeniem, już to energicznym upomnieniem, już to ostrą naganą podziałaj na jego ambicje, daj mu nadzieję nagrody. Nie karz często biciem i nie przyzwyczajaj do tego sposobu wychowania [...] Dziecko winno się bać, ale nie winno być bite; można mu grozić pasem, ale nie należy nim bić [...]”⁵⁰.

Te pouczenia odstają od częstego używania różgi w starożytności. Wychowanie i kary fizyczne, to dla Greka epoki hellenistycznej i Rzymian wciąż jeszcze pojęcia nierozłączne⁵¹.

Oto kilka przykładów zbieżnych pedagogicznych zaleceń Pseudo-Plutarcha i Jana Chryzostoma. Można by ich wskazać jeszcze więcej, ale i te przytoczone sugerują pewien wpływ pogańskiego moralisty na chrześcijańskiego biskupa.

II. ROZBIEŻNOŚCI W PODEJMOWANEJ TEMATYCE

Oprócz wielu pedagogicznych wątków wspólnych u obu autorów, znaleźć możemy także całą gamę zaleceń własnych, nieobecnych u drugiego z nich. U Pseudo-Plutarcha znajdujemy szereg uwag, które nie występują u Chryzostoma. Należą do nich m.in. rozważania na temat przygotowań do porzucenia dziecka – że nie należy tego czynić będąc pijanym oraz z osobą niewolną

co przy wielu okazjach wielu ojcom do znużenia powtarzam. Nie ma ludzi bardziej zgubnych, nie ma nikogo, kto pewniej i szybciej doprowadzi młodych do upadku, niż pochlebcy. Oni doszczętnie wyniszczają zarówno ojców, jak też dzieci, wypełniając smutkiem starość tych pierwszych i młodość tych drugich, proponując im przyjemność jako przynętę, która każe zapomnieć o ostrożności oraz przyjmując ich radę”.

⁴⁹ Por. tamże 12, ed. Sirinelli, s. 51: „Powiadam także, że dzieci należy prowadzić ku dobremu postępowaniu zachęcając je i przekonując, a nie – na Zeusa! – za pomocą bicia czy katowania. Takie traktowanie, wydaje mi się, jest właściwe raczej w stosunku do niewolników, niż wobec ludzi wolno urodzonych. Traktowani w ten sposób niewolnicy popadają bowiem w odrętwienie i drżą na samą myśl o swych obowiązkach, czy to z powodu bólu, którego doznali, gdy ich bito, czy to dla upokorzenia, które wówczas stało się ich udziałem. Natomiast dla ludzi wolno urodzonych bardziej pożyteczne są pochwały i wymówki, niż jakiegokolwiek dręczenie, dlatego że pochwały zachęcają ich do czynienia dobra, a wymówki powstrzymują przed tym, co szpetne. Przy czym należy uciekać się raz do karcenia, raz do pochwał, i czynić to naprawdę zręcznie. Gdy dzieci pocują się zbyt pewne, trzeba je zawstydić poprzez skarcenie; a następnie na powrót dodać im otuchy chwałąc. Wychowawca powinien naśladować w tym piastunki; one, gdy doprowadzą dzieci do płaczu, dla odmiany dają im na pocieszenie pierś”.

⁵⁰ Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 30, SCh 188, 121, BOK 19, 84.

⁵¹ Por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 232-233; zob. też Pisani, *Introduzione*, s. 116-118.

lub zniesławioną⁵², o karmieniu dziecka piersią⁵³, o wysiłku fizycznym⁵⁴, a także próba odpowiedzi na pytania, czy należy pozwalać homoseksualistom na przebywanie z wychowywaną młodzieżą⁵⁵ oraz jak wybierać synowi żonę⁵⁶.

Natomiast Chryzostom pisze o problemach zupełnie nieobecnych u Plutarcha, podejmując np. jeden ze swoich ulubionych tematów, jakim jest szkodliwość widowisk teatralnych⁵⁷. Podaje też zalecenia, jakie imiona nale-

⁵² Por. Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 2-3, ed. Sirinelli, s. 34-35: „Tym, którzy pragną zostać ojcami wspaniałych dzieci, radziłbym, aby unikali przypadkowych kontaktów z kobietami, mam na myśli, z heterami czy konkubinami. Albowiem ludziom, którzy nie zostali dobrze urodzeni, ze względu czy to na matkę, czy to na ojca, przez całe życie towarzyszy niesława złego urodzenia, której nie sposób zmyć [...]. Mężowie, którzy zbliżają się do swoich żon z myślą o wydaniu potomstwa, mogą współżyć tylko wtedy, gdy w ogóle nie pili wina, czy też, w ostateczności, spożyli jedynie niewielką jego dawkę. Albowiem jeśli się zdarzy, że dzieci zostaną poczęte przez podpitych ojców, będą one kochały wino i będą skłonne do upijania się”.

⁵³ Por. tamże 5, ed. Sirinelli, s. 38: „Rzekłbym, że trzeba, żeby matki same żywiły dzieci, karmiąc je piersią. Przecież one będą żywiły je z gorętszą miłością i większą troską, kochając je całym swym jestestwem, czy też, jak mówi przysłowie, każdym swoim paznokciem. Tymczasem życzliwość piastunek i nianiek jest udawana i wymuszona, jako że płacą im za to, by kochały dzieci. Sama natura daje nam do zrozumienia, że to właśnie matki powinny opiekować się dziećmi i żywić je [...]. Poza tym, karmiąc dzieci matki stają się łaskawsze i czulsze wobec nich. A jest to jak najbardziej oczywiste, na Zeusa! Przecież karmienie niejako wzmacnia wzajemne przywiązanie”.

⁵⁴ Por. tamże 11, ed. Sirinelli, s. 50: „Nie jest też rzeczą właściwą zaniedbywanie cielesnego wysiłku. Powinniśmy wysłać dzieci do trenerów i usilnie troszczyć się również o ich ciało, nie tylko ze względu na jego piękno, lecz także dla nadania mu tężyzny, gdyż krzepkie ciało dziecka jest fundamentem zdrowej starości [...]. Jednak ilość fizycznych ćwiczeń powinna być tak ustanawiana, by nie wyczerpywały dzieci i poprzez to nie zniechęcały ich do studiowania”.

⁵⁵ Por. tamże 15, ed. Sirinelli, s. 57: „Tymczasem w kwestii, w której zamierzam wypowiedzieć się teraz, mam niejako dwa zdania, dwa różne punkty widzenia, skłaniam się raz do jednego, raz do drugiego, jak gdybym znajdował się na wadze, której szale nie mogą się przechylić na żadną ze stron. Poza tym, jest mi w ogóle bardzo trudno zdecydować się, czy mam omawiać to zagadnienie, czy też od tego się uchylić. Cóż to jest? Chodzi mianowicie o to, czy należy pozwalać kochającym chłopców na przebywanie z nimi, czy też wręcz odwrotnie, nie powinno się ich do nich dopuszczać, ale przepędzać precz. Albowiem gdy spoglądam na surowych ojców z ich szorstkim, twardym sposobem bycia, którzy uważają, że dla ich dzieci przebywanie z kochającymi chłopców jest zniewagą nie do zniesienia, nie ważę się zostać przedstawicielem i doradcą tych ostatnich”.

⁵⁶ Por. tamże 19, ed. Sirinelli, s. 62: „Młodzieńcom, którzy ulegają pragnieniu przyjemności i nie słuchają upomnień, należy spróbować narzucić jarzmo życia małżeńskiego, gdyż węzeł ten najskuteczniej zapewni młodości bezpieczeństwo. Powinniśmy dawać synom za żony kobiety, które nie przewyższałyby ich znacznie ani szlachetnością pochodzenia, ani bogactwem. Mądre bowiem są słowa: «Trzymaj się tego, co twoje», ponieważ ci, którzy biorą sobie za żony kobiety znacznie ich przewyższające, stają się, nie zdając sobie z tego sprawy, nie ich mężami, lecz niewolnikami ich posagów”.

⁵⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 4-10 i 77, SCh 188, 179, BOK 19, 99: „Nie powinien też syn wolny uczęszczać do teatru. Jeśli okazuje zamiłowanie do widowisk, wskaż mu na innych towarzyszy wieku, którzy do teatru nie chodzą. Ich przykład zachęci go do gorliwości. Nic tak bowiem nie działa, jak współzawodnictwo”; zob. S. Longosz, *Widowiska teatralne zagro-*

ży nadawać dzieciom⁵⁸, a większość wskazań wychowawczych opiera się na porównaniu duszy dziecka do miasta z pięcioma bramami, które odpowiadają poszczególnym zmysłom⁵⁹.

Jednak nie prosty rachunek zagadnień wspólnych i odrębnych pozwoli ocenić wpływ traktatu Pseudo-Plutarcha na tekst Chryzostoma. Nie jest też istotne pierwsze wrażenie, które przynosi nam lektura obu tekstów. W pierwszym kontakcie z tymi dziełami uderza nas różnica w tonie wypowiedzi: rady zawarte w dziele Pseudo-Plutarcha są syntetyczne i bezosobowe, natomiast Chryzostom przemawia nie tylko z autorytetem, ale i pełnym emocjonalnym zaangażowaniem⁶⁰. To oczywiście może wynikać z różnicy temperamentów obu autorów.

Wciąż nie dotarliśmy jednak jeszcze do samego sedna obu traktatów. Tym sednem jest, moim zdaniem, podejście do mądrości, która jest dla obu celem wychowania.

III. ROLA MĄDROŚCI/FILOZOFII W WYCHOWANIU

Jak już wspomniano w hierarchii edukacyjnych priorytetów Pseudo-Plutarcha filozofia stoi dużo wyżej niż retoryka lub jakakolwiek inna dziedzina wiedzy. Pisze on o tym w następujący sposób:

„Owszem powinno je [nauki] wszystkie poznawać niejako mimochodem, niczym dla spróbowania, gdyż osiągnięcie doskonałości we wszystkim jest rzeczą niemożliwą, tymczasem nade wszystko powinno czcić filozofię”⁶¹.

Pseudo-Plutarch żałuje, że ci którzy nie mogą poznać filozofii, poświęcają się innym – nic nie wartym naukom. Dlatego właśnie filozofię należy, jego zdaniem, uczynić najważniejszą częścią edukacji⁶². „Tylko wykształcenie jest czymś nieśmiertelnym i boskim”⁶³. I tak, jak trzeba zadbać o zdrowie ciała poprzez gimnastykę i medycynę, tak:

„Jeśli chodzi o duszę, to jedynie filozofia jest lekiem na jej niemoce i choroby. Przecież tylko za jej pośrednictwem, przecież tylko z jej pomocą, możemy poznać, co jest piękne, a co szpetne, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co należy zdobywać, a czego unikać; jak należy postępować wobec bogów, rodziców i starszych [...], a co najważniejsze – ani nie cieszyć się zbyt z pomyślności, ani nie rozpaczać w czasie nieszczęść; ani nie zapominać się

żeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198.

⁵⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 47-50, SCh 188, 144-149, BOK 19, 82-95: „Nadajcie swym dzieciom, proszę was, imiona świętych”.

⁵⁹ Por. tamże 23-63, SCh 188, 108-163, BOK 19, 82-95.

⁶⁰ Por. Malingrey, *Introduction*, SCh 188, 32.

⁶¹ Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 10, ed. Sirinelli, s. 47.

⁶² Por. F.C. Babbitt, *Introduction*, w: *Plutarch's Moralia*, London 1949, 3.

⁶³ Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 8, ed. Sirinelli, s. 44.

wśród przyjemności, ani też nie szaleć, ani nie tracić panowania nad sobą w gniewie. Te umiejętności uważam za najważniejsze ze wszystkich, które zdobywa się dzięki filozofii⁶⁴.

Wydaje się, że Pseudo-Plutarch pisząc o filozofii, ma na myśli nie konkretną szkołę filozoficzną, ale ogólną życiową mądrość. Można tu rozumieć filozofię jako eklektyczną syntezę tradycji klasycznych⁶⁵: wiedzę o tym, co w życiu dobre i piękne, oraz o tym, jak należy w życiu postępować. Tak pojęta filozofia zajmuje bardzo konkretne miejsce w ideale wychowania przedstawionym przez Pseudo-Plutarcha.

W swym programie wychowawczym kładzie on nacisk na trzy elementy: naturę, naukę i zwyczaj⁶⁶. Bardzo ważne jest dobre pochodzenie, i do niego Pseudo-Plutarch przykładą wagę, ale ono samo nie wystarczy; posługuje się tu porównaniem do gleby i uprawy roli, gdy sama dobra gleba nie wystarczy, potrzeba jeszcze rozumu, czyli zdobywania wiedzy oraz zwyczaju czyli sposobu życia. To one, jak twierdzi Plutarch, zgodnie ożywiały dusze ludzi, którzy są przez wszystkich sławieni (Pitagorasa, Sokratesa, Platona). Nie wszystko (miejsce urodzenia, majątek, zdrowie) od nas zależy i dlatego najważniejszy jest wybrany przez nas sposób życia: charakter i utwierdzenie w cnotach⁶⁷:

„Szlachetne urodzenie to, niewątpliwie, rzecz piękna, wszakże to dobro, które należy do przodków. Bogactwo jest rzecz jasna cenne, ale włada nim los, zdarza się bowiem często, że zabiera je moźnym, a przynosi i daruje tym, którzy się tego nie spodziewają⁶⁸”.

⁶⁴ Tamże 10, ed. Sirinelli, s. 48.

⁶⁵ Por. Berry, *The De liberis educandis of Pseudo-Plutarch*, s. 389.

⁶⁶ Por. Pisani, *Introduzione*, s. 99-101.

⁶⁷ Por. Ps-Plutarchus, *De liberis educandis* 4, ed. Sirinelli, s. 35-36: „Możemy powiedzieć odnośnie cnoty, że po to, byśmy mogli dokonać naprawdę doskonałego czynu, w naszym życiu powinny się połączyć trzy rzeczy: natura, rozum i zwyczaj; przy czym mówiąc o rozumie, mam na myśli zdobywanie wiedzy, a zwyczajem nazywam sposób życia. Początki tego, co dobre wywodzą się z natury, postęp w nim odbywa się dzięki zdobytej wiedzy, do jego przynoszącego pożytek stosowania dochodzimy poprzez wprawianie się, szczyty natomiast osiągamy za pomocą wszystkich trzech. Lecz jeśli którejs z tych rzeczy braknie, jest rzeczą nieuniknioną, że cnota kuleje, i to tym bardziej, im większy jest ten brak. Przecież natura nie oświecona wiedzą jest ślepa, a posiadana wiedza bez natury – niedoskonała, zwyczaj zaś bez obydwóch – nieskuteczny. Dzieje się dokładnie tak jak w rolnictwie, gdzie przede wszystkim, trzeba urodzajnej ziemi, następnie, rolnik powinien być doświadczony; następnie, ziarna mają być dobrej jakości. W tenże sposób, gdy mówimy o wychowaniu, natura przypomina ziemię, wychowawca jest niczym rolnik, a słowne rady i pouczenia są niejako ziarnem. Ponadto będę też nalegał, że właśnie te trzy – natura, nauka i zwyczaj – wspólnie i zgodnie ożywiały dusze ludzi, którzy są przez wszystkich sławieni: Pitagorasa, Sokratesa oraz Platona, jak również wszystkich innych, którzy dostąpili wiecznej chwały”.

⁶⁸ Tamże 8, ed. Sirinelli, s. 43.

Dalej wymienia dobrą sławę, piękno, zdrowie, siłę:

„Tylko zatem wykształcenie jest czymś nieśmiertelnym i boskim”⁶⁹.

To przede wszystkim wykształcenie, ma według Pseudo-Plutarcha, ojciec zapewnić swoim synom.

Chryzostom również przypisuje ważne miejsce filozofii, gdy jasno określa zadanie, które stawia przed ojcem: „Wychowujesz przecież filozofa, atletę i obywatela nieba”⁷⁰. Jaka to filozofia, o której pisze Chryzostom? Według Złotoustego mądrość jest rzeczą najważniejszą, która panuje nad wszystkim, lecz potrzeba wiele pracy, aby chłopca wychować ku mądrości i wykluczyć z jego życia wszelką głupotę. Największą zaś i najbardziej godną podziwu częścią filozofii jest wiedza o Bogu i o dobrach, które są dla nas po tamtej stronie⁷¹. Filozofia ta jest tożsama z życiem etycznym, gdyż według Jana człowiek „[...] daje dowód wysokiej filozofii, jeśli opanuje niechęć”⁷². Złotousty zachęca, aby właśnie taką mądrość zaszcześcić w sercu syna, aby mógł dobrze oceniać rzeczy tego świata, wiedział do czego dążyć, a czym gardzić⁷³. Jan zachęca:

„Wyciśnijmy na jego duszy uwagę: «Synu bój się Boga, a poza Bogiem nie bój się nikogo!»”⁷⁴.

Uważa bowiem, że tylko ta zasada sprawi, że chłopiec wyrośnie na mądrego i szczęśliwego mężczyznę⁷⁵. Boleje też, że:

„wszyscy dokładają wiele starań, aby wykształcić dzieci w sztuce, nauce i wymowie, a nikt nie dba o to, aby wyćwiczyć duszę”⁷⁶.

⁶⁹ Tamże, ed. Sirinelli, s. 44.

⁷⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 39, Sch 188, 130, BOK 19, 86.

⁷¹ Por. tamże 85-86, Sch 188, 192, BOK 19, 102-103: „Przejdźmy na koniec do najważniejszej rzeczy, która panuje nad wszystkim. Cóż to takiego? Jest to mądrość. Potrzeba tu wiele pracy, aby chłopca wychować ku mądrości i wykluczyć z jego życia wszelką głupotę. Jest to większa i od wszystkiego bardziej podziwu godna część filozofii – wiedza o Bogu, o dobrach, które są dla nas po tamtej stronie, o piekle, o królestwie niebieskim, bo «początkiem mądrości jest bojaźń Boża» (Syr 1, 7). Tę mądrość zaszczeplamy w sercu młodzieńca, aby należycie oceniał rzeczy tego świata i wiedział, czym jest bogactwo, sława i potęga, aby umiał tym gardzić i dążyć do dóbr wiecznych”.

⁷² Tamże 73, Sch 188, 176, BOK 19, 98.

⁷³ Tamże 86, Sch 188, 192, BOK 19, 103; zob. też wyżej nota 71.

⁷⁴ Por. tamże 87, Sch 188, 192, BOK 19, 103: „Ta zasada [o bojaźni Bożej] wychowa młodzieńca na mądrego i szczęśliwego mężczyznę. Nic tak bowiem nie ogłupia jak przywiązanie do bogactwa, potęgi i sławy. Do mądrości wystarczy bojaźń Boża i odpowiadający mądrości osąd spraw ludzkich. Kto się wyrzekł dziecinnych głupot tego świata, ten posiadał szczyt mądrości. Niech się nauczy młodzieniec za nic mieć bogactwo, ludzką chwałę, potęgę, śmierć, doczesne życie – wtedy będzie mądry”.

⁷⁵ Tamże 18, Sch 188, 102, BOK 19, 80.

⁷⁶ Tamże 19, Sch 188, 102, BOK 19, 80: „Nie przestanę was upominać, prosić, zaklinać,

Nie przestaje też prosić, aby z miłości do dziecka rodzice dbali przede wszystkim o jego wychowanie⁷⁷.

Filozofia, do której zachęca Chryzostom, to przede wszystkim wiedza o Bogu, o rzeczach ostatecznych, o bojaźni Bożej i życiu według cnoty. Oczywiście, w całej jego twórczości rozumienie terminu filozofia jest bardziej złożone i różnorodne, jednak w tym konkretnym utworze bycie filozofem, to bycie dojrzałym chrześcijaninem.

Choć w obu porównywanych dziełach spotykamy wspólne wątki, to wydaje się, że tematy te są raczej zakorzenione w ogólnej grecko-rzymskiej tradycji wychowania i nie należy tylko z tego powodu łączyć ze sobą obu autorów; zwłaszcza że istnieje także cały katalog tematów podejmowanych tylko przez jednego z omawianych pisarzy. Oczywiście, jest możliwe, że Chryzostom znał traktat Pseudo-Plutarcha, jednak nie należy przeceniać wpływu tej lektury. Najciekawszą zbieżność znajdujemy w określeniu celu wychowania. Dla obu autorów kluczowa staje się filozofia, choć z konieczności każdy z nich rozumie ją inaczej. Podstawowym celem wychowania Pseudo-Plutarcha jest wychowanie wolno urodzonych dzieci, by wyrosły na zacnych czyli posiadających doskonałe cnoty i zwyczaje obywateli. Dla Jana Chryzostoma natomiast podstawowym celem wychowania jest ukształtowanie filozofa i atlety Chrystusa. Obu więc zależy na ukształtowaniu dzieci zgodnie z przyjętym ideałem cnót i na wychowaniu ich zgodnie z mądrością.

DIE ABHANDLUNG *DE INANI GLORIA ET DE EDUCANDIS LIBERIS*
VON JOHANNES CHRYSOSTOMOS UND SEINE RELATIONEN
ZUR ABHANDLUNG *DE LIBERIS EDUCANDIS*
VON PSEUDO-PLUTARCHOS

(Zusammenfassung)

Unter den Patrologen dauert eine Diskussion über der Authentität des Traktates *De inani gloria et de educandis liberis* von Johannes Chrysostomos. Oft stellt man das Argument, dass ein Zusammenhang mit dem Text *De liberis educandis* von Pseudo-Plutarchos möglich ist. Die Autorin hat zum Ziel gründlich erforschen die Inhaltsbeziehungen. Die Problematik- und Stillanalyse zeigt, dass die gemeinsa-

abyście przede wszystkim wychowywali dobrze dzieci. Jeśli kochasz dziecko, okaz to czynem. Otrzymasz za to nagrodę”.

⁷⁷ Szeroko na ten temat piszą: A.M. Malingrey („*Philosophia*”. *Étude d'un group de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.C.*, Paris 1961) oraz L. Meyer (*Saint Jean Chrysostome. Maître de la perfection chrétienne*, Paris 1933, 186-192).

men Motiven charakteristisch für die ganze griechisch-römischen Tradition über die Erziehung sind. Darum gibt es kein Grund für die Ausübung des Einflusses des Pseudo-Plutarchos auf Johannes Chrysostomos.

Ks. Stanisław STREKOWSKI
(Ełk, WSD)

WYCHOWANIE DZIECI NAJWAŻNIEJSZYM ZADANIEM RODZICÓW WEDŁUG JANA CHRYZOSTOMA

1. Św. Jan Chryzostom, będąc przez wiele lat kaznodzieją w Kościele Antiocheńskim a później Patriarchą Konstantynopola, dał się poznać nie tylko jako wybitny egzegeta i mówca, lecz także baczny obserwator życia społecznego i kościelnego w swoim środowisku, dlatego też w swoich licznych pismach nie tylko komentuje teksty natchnione, lecz także zdecydowanie piętnuje wszelkie przejawy niewłaściwego postępowania osób wywodzących się z różnych środowisk powierzonych jego pasterskiej pieczy. Ten wybitny Kaznodzieja z Antiochii i Konstantynopola, zatroskany ciągle pogarszającym się poziomem moralnym wiernych, szuka przyczyn tego stanu rzeczy oraz skutecznych środków zaradczych, aby osiągnąć lub przynajmniej przybliżyć się do upragnionego celu, jakim jest ukształtowanie człowieka integralnego, mądrego, wykształconego, dojrzałego, umiającego sobie radzić z przeciwnościami, żyjącego ponadczasowymi wartościami chrześcijańskimi i przez ich pryzmat kształtującego życie wspólnotowe¹.

Nie jest mu obojętne, jak zostanie wykorzystany okres młodości w życiu człowieka, jako najbardziej dynamiczny i decydujący o poziomie moralnym nie tylko poszczególnych osób, lecz także całych wspólnot. Dlatego też Złotousty widzi ogromną rolę, jaką mają rodzice do odegrania w procesie wychowania młodego człowieka, powierzonego ich rodzicielskiej władzy.

„Nie przestanę was upominać, prosić, zaklinać, abyście przede wszystkim wychowywali dobrze dzieci. Jeśli kochasz dziecko, okaż to czynem. Otrzymasz za to nagrodę”².

Powstaje zatem bardzo istotne pytanie: dlaczego wychowanie dzieci jest – według św. Jana Chryzostoma – najważniejszym zadaniem rodziców?

¹ Por. E. Corsini, *Giovanni Crisostomo*, w: *Dizionario della letteratura greca e latina. Le opere e gli autori*, Torino 1990, 640.

² *De educandis liberis* 19, ed. A.M. Malingrey, SCh 188, 102, tłum. W. Kania, BOK 19, 80; por. M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981, 143.

Naczelnym celem każdego wychowania jest ukształtowanie takiej osobowości, która kierując się własną wolą, dokonywać będzie wyborów zgodnych z zasadami moralnymi oraz funkcjonować w środowisku, którego jest ogniwem. Wychowanie w wierze katolickiej zmierza do przyswojenia sobie jej zasad i realizowania ich nie w wyniku przymusu czy manipulacji, ale świadomego wyboru; w tych warunkach wychowanek staje się współkreatorem swojego wychowania. Wszelkie kontakty z dziećmi oraz poszczególne formy pracy mają za zadanie wcielanie pozytywnych wartości, prawd i przykazań Bożych oraz norm ludzkiego postępowania opartych na zasadach etyki i moralności poprzez rozwój indywidualnych zdolności i talentów. Promowanie tego rodzaju idei ma duży wpływ na osobowość i psychikę, wyzwala bowiem pozytywne odruchy i odczucia, kształtuje sumienie, pokazując i zarazem ucząc, jak należałoby postąpić w określonych sytuacjach niesionych przez życie. Są to wartości niezbędne do wychowania w wierze i do współdziałania z Bogiem. Celowy proces wychowawczy, który może być realizowany za pomocą różnych metod, środków i różnych form przekazu, jest intencjonalnym oddziaływaniem na drugiego człowieka. Proces ten następuje również wówczas, gdy brak intencjonalności. Każdy człowiek, a dziecko w szczególności, wrażliwy jest na wszelkie bodźce zewnętrzne, które mimowolnie kształtują jego wrażliwość, charakter i osobowość.

Problem wychowania dzieci przez rodziców według koncepcji pedagogicznych Jana Chryzostoma, należy rozpatrywać w wielu aspektach, ponieważ łączy się on z całą wizją odnowionego człowieka, wspólnoty i wymiaru eschatologicznego. Oryginalność tych poglądów najlepiej widać w kontekście popularnych koncepcji wychowania świata starożytnego. Bardzo żywe w całym imperium były poglądy pisarzy klasycznych na temat wychowania dzieci w rodzinach rzymskich. Były one tak bardzo popularne przede wszystkim dlatego, że wytworzyły pewien model doskonałego Rzymianina, oddanego sprawom rodziny i ojczyzny, który był popierany przez ośrodki władzy państwowej, zainteresowanej pozyskaniem jak największej liczby ludzi zdolnych zarówno do ponoszenia trudów służby wojskowej, jak i do pracy w imperialnym aparacie administracyjnym³.

³ Np. Cyceron głosił, że dzieciom oraz młodzieży należy stworzyć jak najbardziej sprzyjające warunki do rozwoju oraz edukacji i wychowania; uważał, że młodzież należy kształcić na osoby przydatne w sprawach państwowych i społecznych, podporządkowujące dobro jednostki dobru ogółu; uważał też, że celem wychowania jest wykształcenie dobrego mówcy, jednakże kształcenie młodych mówców jedynie w oparciu o sztukę retoryczną jest daleko niewystarczające, dlatego również twierdził, że o wygłaszaniu dobrych i przekonujących słuchaczy mów nie może być mowy, jeśli przyszedł retor nie ma podstawowej choćby wiedzy na tematy historyczne, kulturalne, filozoficzne i społeczne, por. S. Kot, *Historia wychowania*, Warszawa 1994, 93-98; H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 345-357; G. Sasso – Z. Zini, *Marco Tullio Cicerone*, w: *Dizionario della letteratura greca e latina. Le opere e gli autori*, Milano 1990, 576-579; zob. też Cyceron, w: J.C. Fredouille, *Słownik cywilizacji rzymskiej*, tłum. M. Choldyk

2. Ważność takiej działalności rodziców wynika więc z samej istoty wychowania. Św. Jan Chryzostom porównuje je do działalności artysty. Wychowanie jest w swej istocie jedną z bardzo ważnych form działalności społecznej, na którą składa się wiele zabiegów i procesów, mających na celu wpływanie na fizyczny, umysłowy i moralny rozwój młodych pokoleń, jest przekazywaniem im doświadczeń wspólnoty (rodzinnej, religijnej) zarówno z zakresu wytwórczości, jak i dorobku kulturowego, przygotowywanie do twórczego przyjmowania i rozwoju tego dorobku, a tym samym zapewnienie ciągłości życia społecznego między pokoleniami. Według Patriarchy Konstantynopola dom rodzinny (οἶκος) – rozumiany bardzo szeroko nie tylko jako budynek, ale jako rodzina – jest wyjątkowym i najważniejszym środowiskiem wychowawczym dla dzieci⁴. W starożytności bowiem określenie *dom rodzinny* (οἶκος) obejmował wszystkich członków szeroko rozumianej rodziny, nie tylko rodziców, lecz także krewnych, klientów i niewolników; potwierdza to i w swoich pismach bardzo mocno eksponuje również Jan Chryzostom⁵. Płaszczyzną jedności rodziny (οἶκος) jest według niego system wartości religijno-moralnych, a wychowanie stanowi istotny element tej wizji. Dziecko od samego początku przebywa pod opieką rodziców, którzy stopniowo wprowadzają je w świat wyznawanej przez siebie wiary i praktykowanych wartości. Na ukształtowanie właściwej postawy dziecka winni wpływać wszyscy członkowie szeroko rozumianej rodziny, nie tylko rodzice, lecz nawet niewolnicy. Dlatego też

– K. Jachieć, Katowice 1996, 69. W kwestii wychowania dziecka na dobrego mówcę Kwintylianusz natomiast uważał, że mówca to człowiek moralny, prawdziwy obywatel, przestrzegający prawa oraz dążący do wprowadzania tegoż prawa w życie, dbający tak o interes publiczny swego kraju, jak i o sprawy indywidualne (prywatne), wykształcony w różnych dziedzinach, człowiek o dobrze rozwiniętych zdolnościach krasomówczych, szanujący swoją rodzinę oraz kultywujący odziedziczoną po przodkach tradycję, znający dzieje oraz dorobek kulturowy ludzkości, powinien być zatem doświadczonego politykiem. Dlatego też wyznacza konkretne zadania wychowawcze rodzicom. Od chwili przyjścia na świat syna, ojciec winien umacniać w nim przekonanie o własnej wartości oraz rozbudzać w nim umiejętności intelektualne i sprawnościowe; rodzice winni uczynić wszystko, aby ich dzieci były ludźmi wykształconymi i dobrze uformowanymi, dlatego też ich obowiązkiem jest dbanie o odpowiedni wybór niań i pedagogów dla swych pociech. Według Kwintyliana nauka winna być dostosowana do możliwości intelektualnych dziecka, w wieku wczesnym-dziecięcym nauka winna przybierać raczej postać zabawy, niż formę zaawansowanych instrukcji. Uważał też, że dzieci posiadają wrodzone, wszechstronne umiejętności, z tego też powodu winny rozwijać w sobie różne umiejętności oraz poznawać różne zagadnienia naukowe, ponieważ zbyt długie tkwienie w jednej dziedzinie grozi opóźnieniem rozwoju pozostałych talentów; należy rozwijać zdolności dziecka we wczesnym okresie jego życia, gdyż wówczas nauka przychodzi mu najłatwiej, por. Kot, *Historia wychowania*, s. 99-102; Marco Fabio Quintiliano, w: *Dizionario della letteratura greca e latina*, s. 763-764; zob. też Kwintylianusz, w: Fredouille, *Słownik cywilizacji rzymskiej*, s. 151-152.

⁴ Por. H.J. Klauk, *Wczesnochrześcijańska wspólnota Kościoła*, tłum. S. Jopek, Kraków, 1995, 24-34.

⁵ Por. J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie* (wybór pism), BOK 19, Kraków 2002, 31; M. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie w literaturze chrześcijaństwa od I do IV wieku*, Gdańsk 1999, 135.

dzieci w rodzinie chrześcijańskiej są przedmiotem szczególnej troski, a mądry pedagog bardzo często porównywany jest do artysty: malarza lub rzeźbiarza, którego zadaniem jest uczynić z powierzonego mu materiału najpiękniejszy i najwierniejszy obraz Boży⁶.

Wychowanie jest zatem trudną sztuką, lecz jest także najważniejszą i twórczą działalnością człowieka⁷. Z tego powodu św. Jan Chryzostom twierdzi, że rodzice winni być tego świadomi i wybierać wychowawców i nauczycieli z wielką starannością spośród ludzi zacnych, uczciwych i prawych, ponieważ ich postępowanie, a także wszelka działalność powinny świadczyć o prowadzeniu przez nich samych życia cnotliwego, które z kolei winni przekazywać swoim adeptom⁸. W tym kontekście Patriarcha Konstantynopola jawi się jako prawdziwy innowator, jeśli nie pod względem stosowanych przez rodziców metod, to z pewnością doboru treści, albowiem wyznacza inne bardziej wzniosłe cele do osiągnięcia przez rodziców w procesie wychowania dzieci. Celem bowiem wychowania jest ukształtowanie integralnego, mądrego, samodzielnego człowieka, czemu ma służyć dobór odpowiednich środków i osób. Według Jana Chryzostoma małżeństwo i rodzina jest wyjątkową instytucją, a poprzez nierozzerwalny związek z Chrystusem i Jego wizją nowego człowieka, objawioną w nauczaniu, może być nazwane świętą instytucją, umożliwiającą stały proces doskonalenia się poszczególnych osób wchodzących w skład rodziny⁹. Złotousty w swoich pismach uwypukla wielki wpływ wartości chrześcijańskich na społeczeństwo swoich czasów¹⁰. Rodzicielską władzę ojca¹¹ (tak charakterystyczną dla starożytności pogańskiej) zastępuje odpowiedzialna miłość, a rozkazywanie (*imperium*) zostaje zastąpione przez wychowanie. Kształcenie dzieci staje się zadaniem mądrego i wykształconego pedagoga lub instytucji publicznej, którą jest szkoła, a nad całokształtem długiego procesu wychowania czuwają rodzice: wrażliwa i odpowiedzialna matka wspie-

⁶ Por. T. Kołosowski, *Wychowanie religijno-moralne dzieci w rodzinie w świetle traktatu „O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma*, „Seminare” 17 (2001) 405-420.

⁷ Por. *In Matthaem hom.* 59, 7, PG 58, 583, tłum. A. Baron, ŻMT 23, 215..

⁸ Por. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, s. 147.

⁹ Por. T. Špidlik, *Il matrimonio, sacramento di unità nel pensiero di Crisostomo*, „Augustinianum” 17 (1977) 221-226; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 318.

¹⁰ Por. E. Stanula, *Rodzina kształtująca system wartości w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, w: *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX* (Materiały z Konferencji: czerwiec 1993), Bydgoszcz 1994, 81-94.

¹¹ Na temat władzy *pater familias* por. *Familia*, w: L. Winniczuk, *Słownik kultury antycznej*, Warszawa 1986, 150; *Władza ojcowska*, w: Fredouille, *Słownik cywilizacji rzymskiej*, s. 305; A. Żurek, *Od paterfamilias do Pater noster. Kontekst kulturowy pojęcia Boga jako „naszego Ojca” w literaturze patrystycznej*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej. Pamięci ks. prof. E. Stanuli (1935-1999)*, SACH 15, Warszawa 2001, 18-28; Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie*, s. 135; M. Roberti, „*Patria potestas*” e „*paterna pietas*”, „Studi Albertoni” 1 (1935) 260-270; A. Młotek, *Obowiązki wychowawcze rodziców według Ojców Kościoła*, „Katecheta” 19 (1975) 107-110.

rająca we wszystkim wysiłki edukacyjne ojca¹². Jan Chryzostom, zatroskany o właściwy przebieg procesu wychowawczego, udziela wielu praktycznych rad ojcom i matkom dzieci, które są powierzone ich rodzicielskiej władzy. Powodem tego zatroskania było niepokojące zjawisko degeneracji wartości moralnych w życiu społecznym, upadku obyczajów i powszechne lekceważenie norm obowiązujących we wszystkich dziedzinach życia, co wydaje się być skutkiem braku koniecznego zainteresowania młodzieżą i jej rzeczywistymi problemami. Były one, jak sam bardzo ubolewa, różnorodne, kuszące i oddziałujące na życie młodego człowieka¹³, tak iż sam powie wprost: „zepsucia świata nie można dlatego usunąć, bo nikt nie zwraca uwagi na dzieci”¹⁴.

3. Wychowanie dzieci jest najważniejszym zadaniem rodziców również ze względu na cel tego trudnego, długotrwałego, delikatnego i odpowiedzialnego procesu. Według św. Jana Chryzostoma proces wychowawczy rodzice powinni rozpocząć bardzo wcześnie; nawet dobór imienia dla dziecka ma swoje znaczenie wychowawcze: powinno to być imię świętego, charakteryzującego się w ziemskim życiu cnotami i wielką zażyłością z Bogiem¹⁵. Dobre i konsekwentne wychowanie dziecka w sprawach małych, prowadzi do wielkich rzeczy, tak jak znajomość liter w przyszłości może prowadzić do osiągnięcia

¹² Por. L. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, Roma 2002, 108; E. Cavalcanti, *La spiritualità della vita quotidiana*, w: *Storia della spiritualità*, 3/C, red. L. Dattrino, Bologna 1988, 174-179; A. Uciecha, *Rodzina miejscem wychowania w traktacie pedagogicznym „O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma*, ŚSHT 19-20 (1986-1987) 65-92.

¹³ Por. *In Matthaëum hom.* 49, 6, PG 58, 503, tłum. A. Baron, ŻMT 23, 100: „Kto przyzwyczaił się przepadać bez opamiętania za takimi rzeczami, ten potrzebuje wielkich wydatków, a także wielkich dochodów na stroje i wszystkie inne rzeczy. Jeśli ma hojnego ojca, wtedy staje się jeszcze większym niewolnikiem, przesadzając w szalonej namiętności; jeśli natomiast ma ojca skąpego, wówczas jest zmuszony poniżać się i w innych rzeczach, by zbierać pieniądze na takie wydatki. Dlatego wielu młodzieńców sprzedawało nawet swoją młodość; poszli jako pieczeniarze do bogaczy i podjęli się innych niewolniczych usług, aby za to kupić sobie to, co dogadzało tym namiętnościom. Na tej podstawie widać, że taki człowiek będzie chciwy i małoduszny, że nie będzie dbać o rzeczy potrzebne, że znajdzie się w sytuacji, w której z konieczności będzie popełniał wiele innych grzechów. Nikt nie zaprzeczy, że będzie on też okrutny i próżny. Okrutny, ponieważ ujrawszy uboższego nawet nie zechce na niego spojrzeć, zajęty swym strojem, który będzie zdołał złotem, a ubogim i ginącym z głodu, będzie pogardzić. Próżny, bo nawet w drobnych sprawach nauczy się ubiegać się o uznanie patrzących. Jestem przekonany, że nawet przywódca nie jest tak dumny ze swych zwycięstw i ze swego wojska, jak ci bezwstydni młodzieńcy z ozdób swego obuwia, ze swych powłóczystych szat i ufryzowanych włosów. Chociaż wszystkie te rzeczy są dziełem innych mistrzów. Jeśli zaś ludzie nie przestają chępliwie się cudzymi dziełami, to kiedy przestaną własnymi?”; zob. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, s. 143.

¹⁴ *De educandis liberis* 17, ed. A.M. Malingrey, Sch 188, Paris 1972, 100, tłum. W. Kania, BOK 19, 80.

¹⁵ Por. *In Genesim hom.* 21, 3, PG 53, 179; *De educandis liberis* 47-49, Sch 188, 144-148, BOK 19-91; Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, s. 108-109.

szczytów sztuki oratorskiej¹⁶. Wiek dziecięcy jest bardzo istotny dla powodzenia całego procesu wychowawczego, ponieważ jeśli bardzo wcześnie dzieci poznają właściwe granice swej wolności, to w późniejszym okresie zaoszczędzą sobie wielu trudów i rozczarowań, a przyzwyczajenie stanie się dla nich normą prawa¹⁷. W ten sposób używając przenośni św. Pawła Apostoła – celem procesu wychowawczego dzieci, zdaniem Złotoustego, jest ukształtowanie Chrystusowego atlety, chrześcijanina i prawdziwego filozofa, a mądrość chrześcijańską, do której należy wychowywać młodego człowieka, nazywa prawdziwą filozofią, różną od mądrości (filozofii) światowej¹⁸, a rozumie ją w ten oto sposób:

„Przejdźmy na koniec do najważniejszej rzeczy, która panuje nad wszystkim. Cóż to takiego? Jest to mądrość. Potrzeba tu wiele pracy, aby chłopca wychować do mądrości i wykluczyć z jego życia wszelką głupotę. Jest to większa i od wszystkiego bardziej podziwu godna część filozofii – wiedza o Bogu, o dobrach, które są dla nas po tamtej stronie, o piekle, o królestwie niebieskim, bo «początkiem mądrości jest bojaźń Boża». Tę mądrość zaszczepiamy w sercu młodzieńca, aby należycie oceniał rzeczy tego świata i wiedział, czym jest bogactwo, sława i potęga, aby umiał tym gardzić i dążyć do dóbr wiecznych. Wyciśnijmy w jego duszy uwagę: «Synu mój, bój się tylko Boga, poza Bogiem niczego się nie bój». Ta zasada wychowa młodzieńca na mądrego i szczęśliwego mężczyznę. Nic tak bowiem nie ogłupia jak przywiązanie do bogactwa, potęgi i sławy. Do mądrości wystarczy bojaźń Boża i odpowiadający mądrości osąd spraw ludzkich. Kto się wyrzekł dziecinnych głupot tego świata, ten posiadał szczyt mądrości. Niech się nauczy młodzieniec za nic mieć bogactwo, ludzką chwałę, śmierć, doczesne życie – wtedy będzie mądry. Jeśliś wychował syna w tych zasadach, wręczysz jego małżonce klejnot, gdy go powiedziesz na gody [...] Pozwólmy też synowi brać udział w sprawach publicznych, jeśli się do nich nadaje i nie łączą się one z grzechem. Niech unika brudnego zysku – czy to w zawodzie sądowego obrońcy, czy w służbie wojskowej, czy na jakimkolwiek innym stanowisku»¹⁹.

Jak z powyższego wynika, troską Złotoustego jest ukształtowanie młodego człowieka na człowieka cnotliwego, kierującego się w swym życiu systemem wartości, co jest niesłuchanie istotne zarówno w jego życiu osobistym, jak i wspólnotowym. Cnota jest wielką zdobyczą każdego człowieka, bez względu na jego pozycję społeczną i materialną²⁰, o czym nasz Biskup pisze:

¹⁶ *In Matthaenum hom.* 49, 6, PG 58, 503, ŻMT 23, 101; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 332.

¹⁷ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 546; zob. niżej n. 44.

¹⁸ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 35; J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 1995, 96-97.

¹⁹ *De educandis liberis* 85-87, SCh 188, 192-194, BOK 19, 102-103; por. Kelly, *Złote usta*, s. 96.

²⁰ Por. O. Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, w: *Crescita*

„Starajmy się o cnotę. Wielkie jest jej bogactwo i wielka sława. Ona daje prawdziwą wolność i nawet w niewoli daje się ją zauważyć, jakkolwiek z niej nie uwalnia, ale czyni niewolników znakomitszymi od ludzi wolnych. A to znaczy więcej, niż darzyć wolnością. Nie czyni ubożego bogatym, lecz chociaż pozostaje on ubogi, obsypuje go bardziej obfitymi dobrami aniżeli bogacza”²¹.

Wówczas, tak wychowany człowiek, będzie prawdziwą dumą swoich rodziców i podporą ich starości, a jako przykład tego wskazuje osobę św. Józefa, w którym zamieszkały wszystkie cnoty²².

4. Proces wychowawczy powinien charakteryzować się ciągłością i konsekwencją. Wszystkie wysiłki ojca, matki i innych członków rodziny winny zmierzać do tego, aby proces wychowawczy nie został zakłócony przez różnorakie bodźce i negatywny czy nawet destrukcyjny wpływ środowiska zewnętrznego. Wszystko, co niesie ze sobą treści pogańskie lub demoralizujące, winno być ograniczone lub wyeliminowane. W ten sposób ta swoista chrystianizacja życia rodzinnego bardzo znacząco wpływa na chrystianizację również życia społecznego. Wychowanie zatem nie jest tylko sprawą prywatną, lecz ma swój znaczący wymiar społeczny²³.

Niezwykle ważną rzeczą jest to, aby dzieci jako członkowie rodziny zaakceptowały jako własny wzorzec ukształtowany przez praktykowane przez rodziców wartości religijno-moralne, które są zawsze punktem odniesienia w sytuacjach trudnych, pojawiających się w życiu codziennym. Konsekwentne działania wychowawcze oraz bezpośredni kontakt środowiska rodzinnego z dziećmi dają wielką szansę na sukces w procesie wychowania chrześcijańskiego. Według św. Jana Chryzostoma cechą charakterystyczną rodziny chrześcijańskiej jest właśnie docenianie i podkreślanie roli dzieci w jej funkcjonowaniu, czego konsekwencją jest również zdecydowane napiętnowanie przez Kaznodzieję wszelkich stosowanych praktyk mających na celu unikanie urodzeń²⁴. Dzieci same w sobie są ogromnym skarbem ich rodziców, są jakby figurami ze szczerzego złota, które domagają się ciągłego udoskonalania, a nie hołdowania ich próżności poprzez wyszukany ubiór lub złote ozdoby²⁵.

dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena), a cura di S. Felici, Roma 1988, 192.

²¹ *In Matthaem hom.* 32, 8, PG 57, 387, tłum. J. Krystyniacki, *ŻMT* 18, 386; por. Kelly, *Złote usta*, s. 96.

²² Por. *In Matthaem hom.* 49, 6, PG 58, 504, *ŻMT* 23, 101; zob. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 334; Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, s. 108-109.

²³ Por. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, s. 115; Cavalcanti, *La spiritualità della vita quotidiana*, s. 178-179.

²⁴ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 31.

²⁵ Por. *De educandis liberis* 16, Sch 188, 96, BOK 19, 79; Kelly, *Złote usta*, s. 96; A.M. Malingrey, *Giovanni Crisostomo*, DPAC II 1557.

Rodzina w wymiarze religijnym jest jakby małym kościołem, a rola ojca w tej rodzinie może być porównana z rolą biskupa w Kościele, polega ona bowiem na zachęcaniu i nauczaniu oraz dawaniu dobrego przykładu pozostającym w zasięgu jego oddziaływania dzieciom. W tym kontekście ojciec jest nauczycielem rodziny z mandatu Bożego²⁶. W ten sposób ojciec pełni nie tylko funkcję głowy w porządku ziemskim, jako ten, który jest odpowiedzialny za utrzymanie, wyżywienie i funkcjonowanie w istniejącym świecie materialnym, lecz jego odpowiedzialność przenosi się również na sferę duchową, to on troszczy się o częste czytanie i poprawne wyjaśnianie Pisma Świętego i budzenie bojaźni Bożej w dzieciach²⁷. Św. Jan Chryzostom zaleca mu szczególnie lekturę Księgi Rodzaju oraz tych fragmentów Pisma Świętego, które mówią o bojaźni Bożej i najskuteczniej wzbudzają ją w słuchających. Do tych opowiadań biblijnych należy: relacja o potopie, Sodomie i Gomorze oraz o pobycie i wyjściu Izraelitów z Egiptu. Ojciec rodziny powinien też pouczać o konsekwencjach postępowania związanego z bojaźnią Bożą, o nagrodach i karach, o niebie i piekle²⁸. Podobnie jak biskup w powierzonych mu pasterskiej trosce diecezji powinien być nieustannie przykładem życiowej mądrości, ustanawiającym i przestrzegającym ustanowione mądre prawa, przez co staje się szanowanym autorytetem, dającym innym przykład dobrego życia²⁹. Powinien przy tym umieć łączyć w sobie autorytet i łagodność, co może czynić dzięki wytrwałemu studiowaniu Pisma Świętego.

Z tego wszystkiego widać, że dla Złotoustego wychowanie dzieci jest niezwykle ważnym, odpowiedzialnym i godnym szacunku zadaniem ojca³⁰. Ważną sprawą jest też to, aby ojciec wymagając w stosunku do innych, nie pobrażał równocześnie swoim dzieciom. Ten fakt, że wychowywany młody człowiek jest jego dzieckiem, powinien go skłaniać do jeszcze większej czujności, gdyż kiedyś poniesie konsekwencje wynikające z zaniedbań w procesie wychowawczym powierzonych jego trosce dzieci³¹. Pobłażliwość nie jest wcale przejawem miłości, musi mieć swoje jasno wyznaczone granice. Wielce wymowny jest dla Chryzostoma przykład Helego, który sam będąc człowiekiem sprawiedliwym i pobożnym, nie potrafił wychować synów w duchu wyznawa-

²⁶ Por. A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 193-199; J. Czuj, *Poglądy wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, „Przegląd Katechetyczny” 31 (1948) 7-11.

²⁷ Por. *In illud: „Vidua eligatur”* 9, PG 51, 329; zob. E. Lodi, *Famiglia-chiesa domestica nella tradizione patristica*, „Rivista Pastorale Liturgica” 18 (1980) 20-22; Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 31-32.

²⁸ Por. Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, s. 197.

²⁹ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 13, 1, PG 52, 565; *De educandis liberis* 52; Datrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, s. 116.

³⁰ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 32.

³¹ Por. *In illud: „Vidua eligatur”* 7, PG 51, 328; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 331; Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, s. 193.

nych przez siebie wartości (por. 1Sm 2, 12-17 i 22-24), a takim właśnie postępowaniem ściągnął na siebie gniew Boga, któremu służył³². Obserwacja takich zjawisk prowadzi Złotoustego do sformułowania wniosków bardziej ogólnych: rodzice, którzy nadmiernie pobbłają swoim dzieciom i nie napominają ani nie karzą ich, w rzeczywistości traktują je gorzej niż własnych niewolników. Dzieje się tak dlatego, że niewolników za ich złe postępowanie rodzice karzą i udzielają im nagan, natomiast swoim dzieciom pozwalają na wszystkie ich zmyślne ekstrawagancje³³. Złotousty skwapliwie wytyka rodzicom ich zaniebdania w procesie wychowawczym swoich dzieci, szczególnie mocno mówi o beztrosce rodziców przejawiającej się w pomijaniu wymiaru religijno-moralnego i koncentrowaniu wysiłków wychowawczych na przyszłej karierze, dobrobycie i fortunie dzieci, gdy tymczasem jest to rzecz naprawdę drugorzędna, ponieważ człowiek cnotliwy łatwo zdobędzie majątek, a nawet jeśli go nie zdobędzie, to świadomość posiadanych cnót i obecności Boga w jego życiu, który zawsze błogosławi uczciwość, pracowitość i prawość, będzie wystarczającą nagrodą za poniesione trudy. Natomiast człowiek nieuczciwy, bezbożny i za nic mający prawość, nawet choćby posiadał majątek, pod względem moralnym pozostaje zawsze moralnym nędzarzem³⁴.

5. W wychowaniu dzieci obok ojca niemniej ważna jest rola matki. Chociaż jej działanie jest w jakiś sposób podporządkowane funkcji ojca w rodzinie, jest jednak niezbędne we właściwym przebiegu tego niezwykle delikatnego procesu. Jeśli rola ojca jest przez Złotoustego porównywana do roli króla w życiu publicznym, to rola matki przypomina niejako rolę dowódcy wojska. Co prawda matka nie ma tak wielkiej władzy nad dziećmi, jak ojciec, to jednak właśnie ona strzeże domu i w jego obrębie troszczy się o zaspokojenie wszystkich potrzeb. Matka jest jakby ostoją najgłębszych i najszlachetniejszych uczuć w rodzinie, ponieważ jej miłość do dzieci jest konsekwencją i przeniesieniem na łono całej rodziny miłości żony do męża³⁵. Według Jana Chryzostoma matka odgrywa szczególnie ważną rolę w wychowaniu córek, zwłaszcza w ich bardzo młodym wieku³⁶:

³² Por. *In illud: „Vidua eligatur”* 8, PG 51, 329; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 331; Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, s. 194.

³³ Por. *In Matthaenum hom.* 59, 7, PG 58, 584; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 331.

³⁴ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 547; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 334; Malingrey, *Giovanni Crisostomo*, DPAC II 1557.

³⁵ Por. *In epistulam ad Titum hom.* 4, 2, PG 62, 683.

³⁶ Por. *In epistulam I ad Corinthios hom.* 34, 3, PG 61, 290; Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, s. 118.

„Niech i matka w podobny sposób trzodzi się w wychowaniu swej córki. Przede wszystkim – niech ją oddala od przepychu świata i wszystkiego za czym gonią hetery”³⁷.

Zatroskana o dobre wychowanie dzieci matka powinna również mieć w pamięci piękne biblijne przykłady dobrych matek i na nich wzorować się w swoim codziennym postępowaniu z dziećmi. Szczególnie wymowny dla Jana jest przykład matki Machabejczyków: ona również – aktywnie zaangażowana w wychowanie dzieci – otrzyma wieczną nagrodę za to, że jej dzieci wytrwały w wierze, miłości i świętości; jest to jedna z dróg prowadzących ją samą oraz jej dzieci do osiągnięcia zbawienia³⁸. Rola matki w wychowaniu dzieci nie wyczerpuje się jednak tylko w odniesieniu do córek, bo matka cierpliwie wspomaga również ojca w wychowaniu synów. Nasz Biskup wyraźnie wskazuje, że wychowanie dzieci jest zadaniem, które wykracza poza podstawowe obowiązki rodziców, dlatego nadaje im szczególną godność i obdarza wielkim autorytetem, wielokrotnie przy tym podkreślając, że jest ono szczególnie zaszczytnym i ważnym zadaniem, którego niewłaściwe wykonanie lub całkowite zlekceważenie obarcza ich obojga wielką winą a w konsekwencji również karą³⁹.

6. Chociaż św. Jan Chryzostom, jak wielu innych Ojców Kościoła, zdecydowanie dystansował się od mądrości tego świata i skwapliwie wskazywał na wszelkie pułapki zastawione na młodego, lekkomyślnego i zadufanego człowieka, to jednak dostrzegał możliwości uniknięcia rozczarowań i życiowych klęsk w tym, że wychowanie będące w pierwszym rzędzie domeną rodziców, musi być połączone z właściwą, rozległą i celową edukacją, która zasadniczo winna być dziełem pedagogów, choć przebiegać pod czujnym okiem rodziców⁴⁰. Sprawa jest niezwykle istotna, gdy uświadomimy sobie fakt, iż

³⁷ *De educandis liberis* 90, Sch 188, 196, BOK 19, 103; Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, s. 194.

³⁸ Por. *De Anna sermo* 1, 4, PG 54, 638; Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 32; Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, s. 119.

³⁹ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 32.

⁴⁰ Por. *In Matthaëum hom.* 59, 7, PG 58, 583, ŻMT 23, 224-225: „Większa część młodzieży jest u nas taka. Bo ulegając dzikim namiętnościom w ten sam sposób skaczą, wierzgają, chodzą bez uzdy i przykładają się do rzeczy niepotrzebnych. A winni są temu ojcowie, którzy zmuszają ujeżdżaczy, by z wielką starannością ujeżdżali ich konie [...], a nie zważają na to, że ich synowie długo chodzą bez uzdy, pozbawieni powściągliwości ściągają na siebie hańbę poprzez nierząd, grę w kości, przebywanie w bezbożnych teatrach. Tymczasem przed nierządem, należałoby takiego ożenić z roztropną i mądrą kobietą, która odwiedzie męża od najgorszych zajęć i będzie dla niego tym, czym wędziłło dla młodego konia. Nierząd bowiem i cudzołóstwa biorą się nie skądinąd, ale właśnie stąd, że młodzież jest puszczone na samopas. Jeśli będzie [taki] mieć mądrą żonę, wtedy będzie się starał o dom, o honor i o reputację. «Ale on, powiesz, jest jeszcze młody». Wiem o tym i ja. [...]. Nie podejmujecie żadnych starań o ich powściągliwość, lecz macie to sobie za nic, że okrywają się wstydem i hańbą oraz stają się bezbożni, nie wiedząc, że korzyścią małżeństwa jest zachowanie ciała w czystości, (i jeśli tak nie jest, to nie ma żadnej korzyści z małżeństwa). Wy

w czasach Złotoustego nie tylko w Antiochii, lecz w wielu innych ośrodkach edukacją młodzieży zajmowali się zawodowi pedagodzy, posiadający formację kulturową opartą jedynie o tradycyjne wartości pogańskie. W szkołach czytano utwory autorów pogańskich, uczono się na pamięć wielu obszernych fragmentów, co owszem pozwalało dzieciom na zaznajomienie się ze stylem i wartościami estetycznymi języków klasycznych, lecz także nasycalo młodych ludzi pragmatyzmem i indyferentyzmem religijnym, wielką swobodą w dziedzinie obyczajów, gdyż młodzi ludzie zachwycali się nie tylko stylem, lecz propagowanym przez czytanych autorów stylem życia, jakże odmiennym od chrześcijańskiego. Jan Złotousty, podobnie jak św. Bazyl Wielki⁴¹, zaleca, aby z literatury pogańskiej wybierać tylko te elementy, które nie są sprzeczne z wiarą i doktryną chrześcijańską. Służy temu przykład dawany dzieciom przez rodziców, poczynając już od chwili, gdy dzieci nie ma jeszcze na świecie; sami rodzice winni być przekonani o tym, że tak dla nich samych, jak i dla ich przyszłych pociech, szlachetne wartości i obyczaje chrześcijańskie są najistotniejsze. Dlatego należy unikać wszelkich pogańskich obrzędów sprawowanych w domu rodzinnym, do których należy również pogański obrzęd zawierania małżeństwa⁴².

natomiast postępujecie odwrotnie: gdy ściągną na siebie niezliczone plamy, wtedy ich żenicie, ale nadaremnie i na próżno. «Trzeba jeszcze zaczekać, powiesz, aby się wyróżnił, aby odznaczył się w sprawach publicznych». Natomiast o duszę nie troszczycie się wcale i nie zważacie na to, że jest sponiewierana. Dlatego wszystko pełne jest pomieszania, nieporządku i zamętu, ponieważ nie troszczą się o nią, nie starają się o to, co jest potrzebne, a przejawiają wielką zapobiegliwość względem rzeczy nie mających żadnej wartości. Czy nie wiesz, że nie możesz nic tak dobrego uczynić dla syna, jak to, że zachowasz go w czystości od skalania się nierządem? Nie ma bowiem nic droższego nad duszę [...]. Nie dbamy ani o zbawienie dzieci ani nasze, to jedno mając tylko na względzie, byśmy stawszy się zamożniejsi innym przekazali majątek, a oni jeszcze innym, którzy znowu z kolei [obdarzą nim] swych następców. W ten sposób stajemy się raczej rodzajem przekazicieli, a nie posiadaczami naszych własnych pieniędzy i posiadłości. Wielka to jest głupota! Ludzie wolni stają się podlejsi od niewolników, których przecież karcimy, jeśli nawet nie ze względu na nich samych, to ze względu na nas. Natomiast ludzie wolni nie doświadczają z naszej strony takiego starania i są dla nas mniej warci od niewolników. Ale cóż mówię: od niewolników? Wszak nasze dzieci mają dla nas mniejszą wartość niż bydło. Bardziej dbamy o konie i o osły niż o dzieci. Gdy ktoś ma muła, stara się znaleźć dla niego jak najlepszego woźnicę, (nie nazbyt surowego), nie złodzieja ani pijaka, lecz biegłego w swym zawodzie. Gdy zaś trzeba zatroszczyć się o nauczyciela dla duszy dziecka, bierzemy pierwszego lepszego, jaki się nawinie. (Chociaż nie ma trudniejszego nad to zajęcia). Cóż może być równego sztuce kształcenia duszy i formowania umysłu młodego człowieka? Kto ją posiada, powinien dokładać większego starania, niż jakikolwiek malarz czy rzeźbiarz. My wcale nie zwracamy na to uwagi, lecz mamy tylko to jedno na względzie, by wyćwiczył się w mowie. A i do tego dążymy jedynie dla pieniędzy. Nie dlatego bowiem uczy się wymowy, by był mówcą, lecz by zarabiał pieniądze”;

⁴¹ Por. Basilus, *De legendis gentiliū libris*, PG 31, 564-59-89, tłum. T. Sinko: Bazyl Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 213-230.

⁴² Por. *In epistulam I ad Corinthios hom. 12, 7*; M. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe*

7. Ważnym obszarem wychowania dzieci jest też – według św. Jana Chryzostoma – przekonanie młodych ludzi do życia w czystości i nie chodziło mu o to wcale, by promować model życia mniszego wśród młodzieży, lecz o stwierdzenie faktu, że nieczystość najbardziej ze wszystkich rzeczy szkodzi młodym⁴³. Dlatego też proponuje rodzicom, aby młodzi ludzie jak najwcześniej zawierali związki małżeńskie, gdyż małżeństwo najlepiej służy kontrolowaniu tego rodzaju namiętności. W tym celu rodzice powinni stosować jako metodę wychowawczą zachętę, upomnienie, a nawet – jeśli to jest konieczne – groźbę⁴⁴. Aby tak się stało i aby młodzi posłuchali rad, zachęt, napomnień i gróźb rodziców, to sami rodzice muszą być głęboko przekonani o tym, że dla ich dzieci najważniejsze jest dobre wychowanie, a nie wielki majątek, o który tak często i tak cierpliwie dla nich zabiegają; jeśli chcą uczynić swoje dzieci bogatymi, niech je uczą prawości⁴⁵.

Z powyższego odnieść można wrażenie, że św. Jan Chryzostom interesował się tylko wychowaniem religijno-moralnym, podczas gdy według niego równie ważnym aspektem wychowania był także fizyczny i intelektualny rozwój młodego człowieka, co zresztą w społeczeństwie starożytnego Rzymu było wystarczająco mocno podkreślane. To wszystko zdaje się jednak wskazywać na fakt, że Złotousty przemierza przetarty już przez jego poprzedników szlak wychowania integralnego, odpowiadającego kategoriom humanizmu hellenistycznego, bo przecież jest rzeczą oczywistą, że być prawdziwym

chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności Jana Chryzostoma, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 263-251; Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 328.

⁴³ Por. Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, s. 194-196.

⁴⁴ Por. *In epistulam I ad Timotheum hom. 9, 2*, PG 62, 546, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, Kraków 1949, 99-100: „Słuchajcie tego, ojcowie! Wychowujcie swych synów z wielką uwagą w nauce i upomnieniach Pana! Młodzież jest dzika, potrzebuje wielu nadzorców, nauczycieli, pedagogów, towarzyszy, żywicieli; dobrze, jeśli się ją opanuje po takich zabiegach. Jest ona bowiem jak jakiś koń nieujeżdżony, jak jakiś zwierz nieoswojony. Jeśli tedy od początku, od pierwszych lat wytknijemy jej dobre granice, nie będziemy potem potrzebowali wielu trudów, ale przyzwyczajenie będzie już dla nich prawem. Nie pozwalajmy im czynić nic z rzeczy przyjemnych a szkodliwych i nie pobłażajmy im jako synom. Strzeżmy przede wszystkim ich skromności; nieczystość bowiem bardziej od wszystkiego szkodzi młodzieży. Do tego potrzeba nam wielu trudów, wielkiej baczości. Rychło dajmy im żony, aby oblubienica dostała czyste i nietknięte ich ciała; taka miłość jest gorętsza. Kto przed małżeństwem był czysty, tym bardziej będzie po ślubie; kto zaś przed ślubem nauczył się nierządu, ten i po ślubie będzie mu się oddawał [...]. Do tego ich zachęcajmy, tak ich upominajmy, straszmy ich, groźmy im, posługując się raz tym, raz tamtym. Wielki mamy depozyt w synach. Troszczmy się przeto o nich i czyńmy wszystko, aby nas zły duch nie pozbawił tego [...]. Przecież syn jest własnością cenniejszą od wszystkiego i wszystko inne dla niego gromadzimy. Troszczymy się jednak o majątek dla synów, o nich samych nie”; zob. wyżej n. 40.

⁴⁵ *In illud: „Vidua eligatur” 7*, PG 51, 328; por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 333; Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, s. 194-196.

chrześcijaninem, to nie oznacza nic innego, jak być dobrym i wszechstronnie ukształtowanym człowiekiem, który jest bogactwem sam w sobie⁴⁶.

Istotną konsekwencją wychowania integralnego człowieka jest jego odniesienie do życia wspólnotowego, czego przejawem jest stosunek człowieka do pracy. W starożytności bowiem wyżej ceniono sobie posiadanie majątku, który zapewniał dochody i utrzymanie, a o pracy (szczególnie fizycznej) wypowiadano się raczej pobłażliwie i krytycznie – w kategoriach pejoratywnych, gdyż ten rodzaj pracy wykonywali przecież niekoniecznie wykwalifikowani niewolnicy⁴⁷. W tym kontekście poglądy św. Jana Chryzostoma tak samo jak i innych autorów chrześcijańskich są oryginalne: postrzega pracę nie tylko jako bardzo pozytywny składnik ludzkiej egzystencji, lecz także, jako jedną z metod wychowawczych dzieci⁴⁸.

Reasumując należy stwierdzić, że św. Jan Chryzostom był bacznym obserwatorem życia codziennego i potrafił doskonale zindywidualizować wiele groźnych zjawisk, które świadczyły o wielu nieporozumieniach dotyczących zarówno życia rodzinnego jak i wspólnotowego. Uważał, że źródłem skutecznej odnowy życia prawdziwie chrześcijańskiego jest zasadnicza i konsekwentna formacja integralnego człowieka, co dokonuje się w rodzinie i szkole. Wskazywał również sposób zaradzenia wielu nieprawidłowościom ukazując najpierw rodzicom cele do osiągnięcia, pole zasadniczej pracy, metody i skutki właściwie wykonanego obowiązku w odniesieniu do rodziny, wspólnoty i Boga. We właściwym wychowywaniu dzieci, które uważał za najważniejsze i najbardziej zaszczytne zadanie rodziców, wskazywane przez niego metody, zasadniczo nie różnią się od tych, które są powszechnie stosowane od wieków, natomiast program wychowania w stosunku do tradycyjnego jest oryginalny, albowiem jest to doktryna chrześcijańska, powoli i systematycznie podawana dzieciom od niemowlęctwa, tak iż stanie się dla nich w przyszłości normą postępowania, a wówczas również życie społeczne kształtowane przez dojrzałych i mądrych ludzi będzie miało inne oblicze.

L'EDUCAZIONE DEI BAMBINI COME IL PIÙ IMPORTANTE COMPITO DEI GENITORI SECONDO SAN GIOVANNI CRISOSTOMO

(Riassunto)

San Giovanni Crisostomo, conosciuto come un'ottimo esegeta e predicatore della Chiesa antica, fu anche un grande esperto non solo di teologia, della vita sociale, culturale ed ecclesiastica, ma anche della psichica dell'uomo. Avvertendo diversi problemi nella vita sociale indica l'educazione ed istruzione dei bambini come un vero antidoto alla degenerazione e disgregazione morale della società.

⁴⁶ Por. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, s. 33.

⁴⁷ Por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 361-362.

⁴⁸ Por. Malingrey, *Giovanni Crisostomo*, DPAC II 1554-1558.

Nei suoi molti scritti dunque presenta l'educazione dei bambini come il più importante compito dei genitori. L'importanza dell'educazione consiste nel fatto stesso dell'attività educativa dei genitori, la quale paragona con la bellezza creativa ed artistica dello *scultore*. Poi questa suindicata importanza sta nello scopo da eseguire che è l'educazione della persona integrale, completa, perfetta, saggia, come se fosse un vero atleta di Cristo: un vero uomo che conduce consapevolmente la vita virtuosa. La ricompensa per la fatica e tutti i sacrifici subiti durante il processo educativo è la santificazione personale dei genitori, la vera gioia di trovare i figli cresciuti nella saggezza pronti ad affrontare responsabilmente le esigenze della vita sociale, che loro stessi sono il vero tesoro della vita dei genitori e infine in futuro per la loro fatica possono giungere alla salvezza eterna nel Regno di Cristo, oppure per la loro negligenza nel campo dell'educazione dei figli saranno meritevolmente castigati.

Ks. Andrzej UCIECHA
(Katowice, UŚ)

RELIGIJNY PROGRAM WYCHOWANIA W UJĘCIU JANA CHRYZOSTOMA

Pedagogiczne postulaty Jana Chryzostoma kształtowały się w konkretnym środowisku społeczno-religijnym syryjskiej Antiochii drugiej połowy IV wieku. Obywatele tego miasta, w tym również chrześcijanie, poszukiwali przyjemności, namiętnie pasjonowali się wyścigami konnymi i za swój obowiązek uważali udział w przedstawieniach teatralnych. Jak pisze J.N.D. Kelly, mieli oni opinię światowców, materialistów i cyników, którzy wiosną i latem udawali się do pobliskiego Dafne¹. W badaniach tematu wychowania należy również uwzględnić silny wpływ ideałów życia monastycznego, któremu Złotousty z zapałem oddawał się począwszy od asketerionu Diodora, przez cztery lata umartwień monastycyzmu na wpół cenobitycznego na górze Silpios, aż po wyczerpującą ascezę pustelnika, która doprowadziła do załamania jego stanu zdrowia². W życiu Chryzostoma ideały ascetyczne odgrywają tak istotną rolę, że nie wolno ich pominąć przy omawianiu jego nauczania pedagogicznego.

Badacze sygnalizowali już różne aspekty tematyki religijnego wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma³, dlatego postaramy się najpierw wydobyć i przeanalizować te wątki, które zostały pominięte albo opracowane pobieżnie, na-

¹ Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 15.

² Por. tamże, s. 35-46.

³ Zagadnienie *paideia* u Jana Chryzostoma analizowali A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 193-200; M. Gärtner, *Familienerziehung in der Alten Kirche*, Köln 1985; A.H.M. Jones, *St. John Chrysostom's parentage and education*, HTR 46 (1953) 171-173; W. Kania, *Pierwsza rodzinna katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222; L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne*, Paris 1933; H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 201-214; E. Stanula, *Rodzina kształtująca system wartości w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, w: *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX. Materiały z Konferencji (czerwiec 1993 r.)*, Bydgoszcz 1994, 81-94; A. Uciecha, *Rodzina miejscem wychowania w traktacie pedagogicznym „O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma*, ŚSHT 19-20 (1986-1987) 65-92; M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981; T. Kołosowski, *Wychowanie religijno-moralne dzieci w rodzinie w świetle traktatu „O wychowaniu” dzieci” św. Jana Chryzostoma*, „Seminare” 17 (2001) 405-420.

stępnie przypomnimy metody religijnego wychowania, jakie Złotousty przedstawił w specjalnym traktacie *O wychowaniu dzieci*⁴ i *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza*⁵.

1. Religijne wychowanie w syryjskiej Antiochii IV wieku. Jako wnikliwy obserwator, utalentowany kaznodzieja i doświadczony duszpasterz Jan Chryzostom wypominał i zdecydowanie tępił błędy, jakie antiocheńscy rodzice popełniali w religijnym wychowywaniu swoich dzieci. W traktacie *O wychowaniu dzieci*⁶ oskarża chrześcijańskich ojców:

„Gdy dziecko się urodzi, cały wysiłek obraca ojciec nie na to, jak jego życiową drogę skierować ku dobru (τὸν Βίον ῥυθμίσειεν), lecz jak je ładnie ubrać i przyoblec w złote ozdoby”⁷.

Pierwszorządne zadanie kształtowania w dziecku umiłowania porządku i dobra spychane było na dalszy plan przez troskę o drugorzędne sprawy materialne. Warto zauważyć, że użyty przez Jana czasownik ῥυθμίθειν pierwotnie znaczy „porządkować”, „modelować swoje życie według określonego wzoru, ideału”⁸. Złotousty krytykował ojca rodziny, ponieważ głównie na nim spoczywała odpowiedzialność za prawidłowe wychowanie potomstwa⁹. O trudnym obowiązku właściwego wychowania dzieci Chryzostom pisał już dekadę wcześniej w innym traktacie *Przeciwko zwalczającym życie monastyczne*¹⁰. Oskarżał tam ojców, że ograniczają swoje powinności rodzicielskie do zapewnienia dzieciom jedynie materialnego dobrobytu, zdobycia pogańskiego wykształcenia i osiągnięcia kariery¹¹. Podobne zarzuty, ale już pod adresem

⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. A.M. Malingrey, Sch 188, Paris 1972, tłum. W. Kania, PSP 13, Warszawa 1974 lub BOK 19, Kraków 2002, 73-105 (tym ostatnim wydaniem się posługuję).

⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 1-90, PG 57-58, tłum. J. Krystyniacki, t. 1-3, Lwów 1885; wydanie poprawione ŻMT 18 i 23, Kraków 2001 i 2003.

⁶ Por. Kelly, *Złote usta*, s. 97: „Książka jest najstarszym zachowanym podręcznikiem zawierającym rozległy program moralnego i duchowego kształtowania młodych chrześcijan w domu dla dopełnienia wykształcenia, które otrzymują w szkole”.

⁷ *De educandis liberis* 16, Sch 188, 96, BOK 19, 79.

⁸ Por. tamże, Sch 188, 97, nota 3.

⁹ Por. K. Korus, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheroni*, Kraków 1978, 57: „W rzeczywistości grecko-rzymskiej zauważyć można znaczne osłabienie roli rodziców w wychowaniu i wykształceniu dzieci; najczęściej zrzucano obowiązek kierowania dziećmi na pedagoga, i to do okresu pądyicznego wyłącznie”; zob. A. Uciecha, *Rola ojca w procesie wychowania domowego na podstawie traktatu św. Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci”*, w: *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie. Starożytność – Średniowiecze*, red. J. Jundziłł – D. Żołędź-Strzelczyk, t. 1, Bydgoszcz 2002, 205-218.

¹⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3-4, PG 47, 351-354.

¹¹ Por. tamże 5-7, PG 47, 356-360.

obojga rodziców, Chryzostom sformułował, zachęcając żony po śmierci męża do pozostania w stanie wdowieństwa¹².

W podobnych słowach Jan czyni zarzuty braku należytej troski o chrześcijańskie wychowanie potomstwa, precyzując na czym powinno polegać owo kierowanie życia dziecka ku dobru (τὸν Βίον ῥυθμίσειεν):

„Już wam powiedziałem: zepsucia świata nie można dlatego usunąć, bo nikt nie zwraca uwagi na dzieci. Nikt nie mówi do nich o dziewictwie, czystości, pogardzie bogactw i sławy, przykazaniach Bożych, które nam podaje Pismo Święte. Jeśli dzieci od młodości wzrastać będą bez pouczenia, cóż z nich będzie? Jeśli od wczesnego dzieciństwa do starości wychowywani popadają w grzechy, ileż złego uczynią ci, których ucho od młodości przyzwyczało się do mów światowych! Ileż starania dokładają wszyscy, aby dzieci wykształcić w sztuce, nauce i wymowie, a nikt nie dba o wyćwiczenie duszy!”¹³.

Fundamentem religijnego wychowania potomstwa pozostają ideały zawarte w Piśmie Świętym. Dla Jana, który monastyczną ascezę uważał za najwłaściwszą formę wyrazu i realizacji chrześcijańskiego życia, najcenniejszym skarbem przekazywanym dziecku w domu rodzinnym są dziewictwo, czystość i pogarda dóbr ziemskich. Możliwe, że sceptyczny ton i narzekanie Kaznodziei należy traktować z dystansem jako krasomówczy chwyt, niemniej jednak nie powinniśmy całkowicie negować jego wartości historycznej. Pasja, z jaką Chryzostom przemawia i upomina, wyraźnie świadczy o realnym zagrożeniu chrześcijańskiej edukacji dzieci i słabnącej odpowiedzialności wychowawczej ojców w antiocheńskim Kościele. Złotousty nie może nie mówić głośno o tym, co niszczy chrześcijańską rodzinę i zdecydowanie reaguje na rozmywanie się chrześcijańskich ideałów w pogańskiej obyczajowości.

Jan nie może milczeć i w jednej z *Homilii na Ewangelię według św. Mateusza* znowu zwraca się przeciwko bezmyślności chrześcijańskich ojców:

„Istnieją ludzie – i nie jest to żart – gorsi od dzikich zwierząt żyjących na pustkowiu i wierzgających. Większa część młodzieży jest u nas taka, bo ulegając dzikim namiętnościom w ten sam sposób skaczą, wierzgają, chodzą bez uzdy i przykładają się do rzeczy niepotrzebnych. A winni są temu ojcowie, którzy zmuszają ujeżdżaczy, by z wielką starannością ujeżdżali ich konie, i nie pozwalają, by źrebię chodziło długo nie ujarzmione, lecz zaraz od początku każą mu zakładać wędzidło i wszystko inne, a nie zważają na to, że ich synowie długo chodzą bez uzdy, pozbawieni powściągliwości ściągają na siebie hańbę poprzez nierząd, grę w kości, przebywanie w bezbożnych teatrach. Tymczasem przed nierządem, należałoby takiego ożenić z roztropną i mądrą kobietą, która odwiedzie męża od najgorszych zajęć i będzie dla niego tym, czym wędzidło dla młodego konia [...]. Trzeba jeszcze zaczekać, powiesz,

¹² Por. *In illud*: „*Vidua eligatur*” 7 i 10, PG 51, 327 i 330.

¹³ *De educandis liberis* 17-18, Sch 188, 100-102, BOK 19, 80.

aby się wyróżnił, aby odznaczył się w sprawach publicznych. Natomiast o duszę nie troszczycie się wcale i nie zważacie na to, że jest sponiewierana. Dlatego wszystko pełne jest pomieszania, nieporządku i zamętu, ponieważ nie troszczą się o nią, nie starają się o to, co jest potrzebne, a przejawiają wielką zapobiegliwość względem rzeczy nie mających żadnej wartości. [...]. Wszak nasze dzieci mają dla nas mniejszą wartość niż bydło. Bardziej dbamy o konie i o osły niż o dzieci. Gdy ktoś ma muła, stara się znaleźć dla niego jak najlepszego woźnicę, (nie nazbyt surowego), nie złodzieja ani pijaka, lecz biegłego w swym zawodzie. Gdy zaś trzeba zatroszczyć się o nauczyciela dla duszy dziecka, bierzemy pierwszego lepszego, jaki się nawinie [...]. Ale co nam przyjdzie z tych skarg? Wprawdzie powstajemy przeciwko tej żądzy (pieniądza) w słowach, ona zaś ujarzmia nas w czynach. Mimo to nie przestaniemy ganić jej słowami. Jeśli bowiem coś przez to osiągniemy, wtedy zyskaliśmy my oraz wy; a jeśli będziecie trwać w waszych błędach, wtedy przynajmniej wypełniliśmy to, co do nas należało (por. Ez 3,16-21)¹⁴.

Dzieci wychowywane jedynie w materialnym dobrobycie i przysposabiane do kariery w życiu publicznym wyrastają na ludzi, które przypominają dzikie zwierzęta. Dosadność kaznodziejskiego porównania i ostrość oskarżeń mogły niejednego słuchacza dotknąć, ale przecież o to właśnie chodziło antiocheńskiemu Kaznodziei. Celem napomnień pozostaje chrześcijański *pater familias*, a przedmiotem krytyki jego bezmyślność.

Radykalizm pedagogicznej walki z chciwością i zbytkiem staje się zrozumiałe w kontekście wyjaśnienia, w którym Złotousty stara się rozwiązać wszelkie wątpliwości:

„Nie mówię: Wstrzymaj syna od małżeństwa, pošlij go na pustynię i każ mu zostać mnichem. Prawda – chciałbym, aby wszyscy żyli jak mnisi”¹⁵.

Utopijne ideały wychowania dzieci w klasztorach, jakie Jan formułował we wcześniejszym traktacie *O obronie życia monastycznego*, stały się jedynie nie-realnym marzeniem w konfrontacji z rzeczywistością. Pasterskie dojrzewanie Antiocheńczyka po koniecznym wycofaniu się z życia w surowej anachorezie znajduje swój wyraz w reformie postulatów pedagogicznych.

2. Chryzostom jako pedagog-prorok. Wnikliwość obserwacji życia chrześcijańskich rodzin pozwalała Chryzostomowi dostrzegać takie zjawiska, na które nie zwracano uwagi. W słynnym fragmencie przeciwko próżności młodzieńców noszących ozdobne buty mówi tak:

„Wiem ja dobrze, że wielu [z was] się wydaje, iż zatrzymuję się długo nad drobiazgami. Mimo to nie zaprzestaną. Bo przyczyną wszelkiego zła jest wła-

¹⁴ *In Matthaeum hom.* 59, 7, PG 58, 583-584, ŻMT 23, 224-226.

¹⁵ *De educandis liberis* 19, Sch 188, 102-104, BOK 19, 80-81.

śnie to, że uważamy te grzechy za małe i zaniedbujemy je. «Cóż może być mniejszym grzechem – ktoś powie – niż mieć ozdobny i błyszczący bucik, dopasowany do nogi; jeśli w ogóle jest czymś słusznym nazywanie tego grzechem»? Chcecie zatem, bym się na tym zatrzymał i przedstawił, jak wielka to nieprzyzwoitość? Nie będziecie się gniewać? Owszem, gniewajcie się, nie wiele na to zważam. Bo wy, którzy nawet nie uważacie tego za grzech, jesteście przyczyną tej głupoty i w ten sposób zmuszacie nas do występowania przeciwko tej rozrzutności¹⁶.

Złotousty krytykuje próżność młodzieńców, którzy noszą ozdobne buty i zamiast zdobywaniem wieczności, martwią się jedynie tym, co ziemskie i doczesne. Jan dowodzi, że źródłem złego wychowania dzieci jest lekceważenie znaczenia drobiazgow, z których składa się życie codzienne. Jak widać, walka z niebezpieczeństwem materializmu i pokusą chciwości jest stałym elementem Chryzostomowej *paideia*. W *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza* Jan ujawnia motywy swojej postawy: nie może przestać napominać i wytykać błędów, mimo zarzutów (z pewnością rzeczywistych) o małostkowość w ocenie postępowania chrześcijańskich ojców. Prorocki obowiązek przemawiania wbrew woli słuchaczy i dla ich dobra leży u podstaw religijnego wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma. Jako prorok gani on uleganie żądzy pieniądza¹⁷, przestrzega i zachęca ojców:

„Nie przestanę was upominać, prosić, zaklinać, abyście przede wszystkim wychowywali dobrze dzieci. Jeśli kochasz dziecko, okaż to czynem. Otrzymasz za to nagrodę¹⁸”.

Nieustanne upominanie chrześcijańskich ojców jest dla Złotoustego obowiązkiem duszpasterskim, który wynika z odpowiedzialności za grzeszników. Jako pasterz Kościoła Jan ma świadomość, że pełni funkcję proroka na wzór Ezechiela (por. Ez 3, 16-21). Stara się również przekonać ojców, że to oni właśnie jako głowy rodzin są prorokami dla swoich dzieci:

„Słyszę, że wielu mówi, iż słuchając kazania, gdy jesteśmy na nim obecni, zostajemy zbudowani, wyszedłszy zaś, stajemy się inni, tłumiąc w sobie ogień gorliwości. Cóż więc wypada czynić, by tak się nie działo? Zbadajmy, skąd się to bierze. Co wywołuje w nas taką zmianę? [Bierze się ona] z nieodpowiedniego trybu życia oraz z obcowania ze złymi ludźmi. Nie powinno się od razu po wyjściu z [naszego] zebrania rzucać się zajęciom niestosownym dla usłyszanej nauki, lecz przyszedłszy do domu zaraz wziąć księgę do ręki, przywołać żonę i dzieci do uczestnictwa w przypominaniu tego, coś słyszał, a dopiero potem przystąpić do zajęć domowych [...]. Jeżeli bowiem ktoś

¹⁶ *In Matthaeum hom.* 49, 4, PG 58, 501C, ŻMT 23, 98.

¹⁷ Tamże 59, 7, PG 58, 584, ŻMT 23, 226: „Mimo to nie przestaniemy ganić jej słowami”.

¹⁸ *De educandis liberis* 19, Sch 188, BOK 19, 80.

otrzyma kilka denarów, chowa je do mieszka i pieczętuje; my zaś otrzymując nauki droższe od złota i drogich kamieni oraz skarbiec Ducha, nie składamy ich do izdebki naszej duszy (por. Mt 6, 6), lecz po prostu pozwalamy, by ulatywały z naszego umysłu na chybił trafił. Któż ulituje się nad nami, jeżeli sami na siebie zastawiamy sidła i doprowadzamy się do takiego ubóstwa? By więc tak nie było, nadajmy sobie, naszym żonom i [naszym dzieciom] nienaruszalne prawo, byśmy jeden cały dzień w tygodniu przeznaczali na słuchanie i rozważenie tego, co usłyszeliśmy na zgromadzeniu. W ten sposób z większą łatwością i rozumieniem będziemy podchodzić do słuchania następnych nauk; my będziemy mieć mniej pracy, a wy większy pożytek¹⁹.

Tak jak kapłan w kościele, tak ojciec w domu powinien dbać o przekaz i stosowanie słowa Bożego. Stosownie do miejsca przepowiadania obaj wypełniają funkcję proroka. Przepowiadanie domowe *pater familias* nie ogranicza się tylko do dzieci:

„By zaś nie powtórzyło się to samo – byście podziwiając wprawdzie rzeczy tu usłyszane, po powrocie, lekkomyślnie porzuciwszy tablice waszych dusz, nie pozwolili diabłu tego zmasać – niechaj każdy wróciwszy do domu przywoła żonę, niech jej to powie, weźmie ją jako pomocnicę i od dzisiejszego dnia wejdzie do tej pięknej palestry, używając jako oliwy zasobów Ducha²⁰.”

Napominanie jako forma przepowiadania prorockiego w budowaniu chrześcijańskiej rodziny skierowane powinno być również do żony. Zaznaczyć należy, że Jan wprost nie łączy tego obowiązku *pater familias* z wychowaniem dzieci, podkreślić jednak warto wspólne podłoże tych zadań ojca. Tym większa na nim ciąży odpowiedzialność, im więcej próżności widać w postępowaniu żony:

„Jeśli masz żonę lubiącą się stroić, przepadającą i uganianą się za kosmetykami, skłoną do zbytków, gadatliwą i głupią, choć to może niewiarygodne, aby wszystkie te wady spotkały się w jednej kobiecie, ale wyobraźmy sobie taką kobietę [...]. niech jej mąż stara się usilnie na wszelki sposób ją poprawić. Jakże sprawi to, by się poprawiła? Tak, że nie wszystko nakaże jej od razu, ale najpierw odmieni rzeczy drobniejsze, do których nie jest zbyt przywiązana. Jeśli ją na początku przynaglasz, by poprawiła się we wszystkim, wtedy zmarnowałeś cały wysiłek. Nie pozbawiaj jej natychmiast złotych ozdób, lecz pozwól jej je mieć i nosić. Jest to, jak się wydaje, mniejsze zło niż bielidło i róż. Ich niech się najpierw pozbędzie, ale również nie pod wpływem strachu i groźby, lecz dzięki przekonywaniu i uprzejmości, gdy oskarżysz inne kobiety, wyrazisz własny osąd i zdanie w tej kwestii. Mów jej ciągle, że jej twarz, tak upiękaszona, nie tylko nie jest powabna, ale jest wręcz odrażająca.

¹⁹ In *Matthaeum hom.* 5, 1, PG 57, 55, ŻMT 18, 68-69.

²⁰ Tamże 11, 8, PG 57, 202, ŻMT 18, 145.

A uderzaj przede wszystkim w to, że cię to martwi. Oprócz twojej opinii, aby usunąć tę słabość, przytaczaj też sądy innych. Mów, że to szpeci nawet kobiety przystojne. Nie mów nic o piekle, ani o królestwie, bo nadaremnie będziesz to mówił. Przekonaj ją tylko, że sprawi ci większą przyjemność, gdy pokaże nienaruszone dzieło Boże, bo ta, która naciera, naciąga i bieli twarz nie uchodzi piękną nawet wśród pospólstwa. Staraj się leczyć tę chorobę najpierw ogólnymi dowodami i powszechnymi opiniami, a gdy ją zmiękczysz takimi mowami, wówczas dodawaj i tamto. Gdy powiesz raz, a nie przekonasz, wtedy nie ustawaj i powtarzaj te same słowa po raz drugi, trzeci i tak dalej; nie ze złością, a z łagodnością; to się odwracaj, to znów schlebiaj i bądź uprzejmy. Czy nie widzisz malarzy, którzy tyle zamazują i domalowują, gdy starają się, by twarz była piękna? Nie bądź gorszy od nich. Jeśli oni dokładają taki starań, malując postać cielesną, to jest o wiele bardziej słuszne, byśmy i my użyli całej sztuki, gdy kształtujemy duszę. Jeśli pięknie ukształtujesz oblicze duszy, nie zobaczysz wtedy szpetnej twarzy cielesnej: ani uczerwionych warg, ust podobnych do zbroczonego krwią niedźwiedziego pyska ani brwi uczernionych jakby sadzą z jakiegoś garnka, ani policzków pobielanych jak ściany grobowców. Wszystko to jest sadzą, prochem i popiołem oraz oznaką największej zgnilizny. Oprócz tego przypominaj jej dawne niewiasty: Sarę i Rebekę, ładne i brzydkie, i pokazuj, że wszystkie były jednakowo skromne. Bo Lea, żona patriarchy, choć nie była ładna, nie czuła się zmuszona wymyślić coś podobnego, lecz mimo że była brzydka i że mąż niezbyt ją kochał, nawet nie pomyślała o niczym podobnym, nie niszczyła sobie twarzy, lecz pozostała zachowując niezmienione jej rysy, a czyniła tak, chociaż wychowała się wśród pogan. A ty jesteś kobietą wierzącą, twoją głową jest Chrystus (por. Ef 1, 10. 22; 1Kor 11, 3), i wprowadzasz nam szatańskie sztuczki? Czy nie przypominasz sobie wody, która spływała po twym obliczu, ofiary, która ozdobiła twe wargi ani krwi, która zabarwiła twój język? Jeśli będziesz pamiętać o tym wszystkim, to choćbyś była nie wiem jak żadna upiększeń, nie odważysz się nałożyć na siebie tego prochu i popiołu ani nie zniosłabyś tego. Wiedz, że zaślubiłaś Chrystusa: porzuć to, co nie przystoi”²¹.

Złotousty proponuje cały wachlarz argumentów i sposobów perswazji, które powinien wykorzystać ojciec rodziny, aby przekonać żonę do skromności i umiaru w ubiorze. Głowa chrześcijańskiej rodziny kieruje więc również wychowaniem żony. Kaznodzieja delikatnie zaznacza, że chodzi o chrześcijankę. Słowne napominanie nie może ustawać. Mąż jak artysta- malarz tworzy piękny obraz swojej żony, i podobnie jak z dziećmi, troszczyć się również musi o wygląd jej duszy.

²¹ Tamże 30, 5, PG 57, 568-569, ŻMT 18, 361-362.

3. Wychowanie atlety dla Chrystusa. Wdrażanie ideałów porządku i dobra (ῥυθμίξειν) w dziecku i obrona przed materializmem posiada w nauczaniu Jana Chryzostoma wyraźnie religijne cele:

„Wtedy będziemy podobać się Bogu, gdy wychowamy bojowników Bożych (ἀθλητάς). W ten sposób będziemy mogli z dziećmi dojść do dóbr, jakie Bóg obiecał tym, którzy Go kochają”²².

Tłumacz polski używa w powyższym przekładzie terminu „żołnierz” lub „bojownik” zamiast „atleta”, tym samym zmienia nieco sens tekstu. W perspektywie doczesności trudy wychowania prowadzą do wykształcenia cech atlety Bożego, toczącego zwycięską walkę ze złem. Tym samym dziecko odkrywa i kształtuje w sobie wiarę w siłę dobra oraz wynikającą z niej umiejętność konstruktywnego rozwiązywania problemów. Ostatecznym jednak celem tych zmagañ jest osiągnięcie zbawienia, czyli dobra wiecznego. W perspektywie wieczności więc dobra doczesne tracą na wartości a funkcja kierownika wychowania podporządkowana zostaje autorytetowi samego Boga, jako najwyższej i ostatecznej instancji pedagogicznej. Wobec tego autorytetu kierujący wychowaniem ojciec staje się wychowankiem:

„Udzielając chłopcu tych nauk, ojciec sam się wychowuje i postępuje w dobru (ῥυθμίζων); w każdym dniu staje się lepszy, jeśli nie z miłości do cnoty, to z miłości do dziecka, bo go nie chce przez zły przykład zgorszyć”²³.

Miłość do syna i świadomość wpływu na jego zachowanie wyzwala w ojcu obowiązek i potrzebę dobrego postępowania. Ponad zwykłą troską, aby nie zgorszyć, stoi wyższe pragnienie dobra (miłość do cnoty).

„Mając wiele grzechów na sumieniu, przez jedno możesz je zmazać: wychowaj żołnierza dla Chrystusa!”²⁴.

Trud religijnego wychowywania atlety dla Chrystusa zostaje dowartościowany, a jego skuteczność zbawcza porównana z modlitwą, postem i jałmużną.

„Dziecko jest pełne wstydu i szacunku, boi się wszystkiego, nawet twego widoku i głosu. Wykorzystaj swą powagę dla dobrego. Ty najpierw będziesz miał pociechę, mając dobrego syna, a także radość będzie dla Boga. Pracujesz dla siebie”²⁵.

Odwwołanie się więc do argumentacji religijnej w zasadniczy sposób wpływa na charakter relacji wychowujący – wychowywany: obaj podlegają autorytetowi samego Boga; ponadto, jeden dla drugiego stwarza, choć w różnym

²² *De educandis liberis* 90, Sch 188, 196, BOK 19, 103.

²³ Tamże 70, Sch 188, 170, BOK 19, 97.

²⁴ Tamże 19, Sch 188, 102, BOK 19, 80.

²⁵ Tamże 20, Sch 188, 104, BOK 19, 81.

zakresie odpowiedzialności, niezbędne warunki do rozwoju osobowości²⁶, a co najważniejsze, pobudza myśl o zbawieniu. W ujęciu Jana argumentacja religijna wydaje się najbardziej logiczna.

Wychowanie Chrystusowego atlety (por. 1Kor 9, 24-26; 2Tm 2, 5) wymaga zastosowania konkretnych środków pedagogicznych; Złotousty proponuje następujące ćwiczenia:

- a) opanowywanie gniewu i umiejętność milczenia²⁷,
- b) hartowanie ciała przez noszenie skromnego ubrania i rezygnację z miękkiego posłania²⁸,
- c) lektura historii biblijnych w miejsce pogańskiej mitologii²⁹,

²⁶ Por. Uciecha, *Rola ojca*, s. 207-208.

²⁷ Por. *De educandis liberis* 68, SCh 188, 166, BOK 19, 96: „Dobrze jest, gdy chłopca wielu pobudza do gniewu, bo wtedy wyćwiczy się on w opanowaniu swych poruszeń. Jak atleci przed otwarciem zawodów ćwiczą siłę i w palestrze walczą dla próby ze swymi przyjaciółmi, aby potem w prawdziwej walce dzielnie stawić czoła przeciwnikowi, tak niech i młodzieniec uczy się w domu rodzinnym”; tamże 31, SCh 188, 124, BOK 19, 84: „Zamknij mu też usta przed złą mową. Gdy widzisz, że oczernia kogoś, każ mu milczeć i myśleć o własnych błędach”.

²⁸ Por. tamże 63, SCh 188, 150, BOK 19, 95: „Nie dopuścimy do wydelikacenia ciała przez szaty ani do poufałego zetknięcia się z ciałem innego człowieka. Hartujmy ciało, by wychować żołnierza (ἀθλητήν)”; tamże 51, SCh 188, 150, BOK 19, 95: „Opowiedz potem historię o jego [Jakuba] swataniu i powrocie. I to dostarczy wiele pożytecznych zastosowań. Patrz, jak dziecko uczy się tu pokładać nadzieję w Bogu, nie gardzić nikim, przystosowywać się do prostego sposobu życia, znieść dzielnie niewygodę, i innych rzeczy”.

²⁹ Por. tamże 39, SCh 188, 130, BOK 19, 86: „Niech zatem nie słyszy [dziecko] takich bajek. A gdy się zmęczy nauką, opowiedz mu coś z historii świętej – bo jego umysł chętnie przyjmuje dzieje lat dawnych i zapomina przy tym o dziecinnych zabawkach. Wychowujesz przecież filozofa (φιλόσοφον), żołnierza (ἀθλητήν) i obywatela nieba (πολίτην τῶν οὐρανῶν)”. Zdaniem A.M. Malingrey (SCh 188, 131, nota 4) termin „filozof” został zapożyczony przez Chryzostoma od apologetów zwłaszcza Justyna; zob. też *De educandis liberis* 40-41, SCh 188, 136-138, BOK 19, 86: „Jeśli już więcej razy słyszał, zapytaj je: «Opowiedz mi tę historię» [...]. Dobrze będzie, jeśli też dołączysz praktyczne zastosowanie: «Widzisz, jak złą rzeczą jest zazdrość brata! Widzisz, jak złą rzeczą mniemać, iż można ukryć się przed Bogiem. Bóg wszystko widzi, również to, co się dzieje w skrytości». Jeśli tę prawdę wpoisz dziecku, nie będzie już ono potrzebowało wychowawcy. Bojaźń Boża pozostanie w jego duszy i będzie mocniejsza, niż bojaźń przed wychowawcą [...]. Nie poprzestań na tym, lecz zaprowadź dziecko do kościoła, zwłaszcza po przeczytaniu tego opowiadania. Zobaczysz, jak będzie się cieszyć i radować, iż już zna to opowiadanie, którego inni muszą się dopiero uczyć. Z czytającym razem mówi, a nawet go uprzedza, potwierdza prawdziwość czytania i radośnie jest nastawione. Tak treść utrwala się w pamięci”; tamże 52, SCh 188, 150-152, BOK 19, 92: „Gdy dziecko podróżnie, opowiedz mu jeszcze inne historie. Napełnią go one zbawienną bojaźnią. Jak długo zdolność poznawcza jest delikatna, nie należy go obciążać niczym ciężkim, by go zbyt nie przytoczyć. Gdy jednak ma już lat piętnaście czy więcej, niech usłyszy o piekle, a w dziesiątym czy ósmym roku życia lub nawet wcześniej niech się dowie o potopie, zniszczeniu Sodomy i wypadkach w Egipcie, o sądzie w całym opisie. Wzrastając niech też pozna historię Nowego Przymierza, czas łaski, naukę o piekle. Opowiadaniem z własnego doświadczenia zainteresuj uwagę dziecka”.

- d) wdrażanie do życia w bojaźni Bożej³⁰,
- e) wizyty u świętych mężów³¹,
- f) naukę modlitwy i praktykę postu³²,
- g) nadawanie chrześcijańskich imion³³.

³⁰ Por. tamże 67, SCh 188, 166, BOK 19, 96: „Tak i Bóg wychowuje ludzi – groźbą kary piekła i obietnicą nagrody nieba. Podobnie i my winniśmy się odnosić do dzieci”; tamże 40, SCh 188, 138, BOK 19, 88: „Jeśli już więcej razy słyszał, zapytaj je: «Opowiedz mi tę historię» [Kain i Abel] [...]. Dobrze będzie, jeśli też dołączysz praktyczne zastosowanie: «Widzisz, jak złą rzeczą jest zazdrość brata! Widzisz, jak złą rzeczą mniemać, iż można ukryć się przed Bogiem. Bóg wszystko widzi, również to, co się dzieje w skrytości». Jeśli tę prawdę wpoisz dziecku, nie będzie już ono potrzebowało wychowawcy. Bojaźń Boża pozostanie w jego duszy i będzie mocniejsza, niż bojaźń przed wychowawcą”; tamże 52, SCh 188, 150-152, BOK 19, 92: „Gdy dziecko podrośnie, opowiedz mu jeszcze inne historie. Napełnią go one zbawienną bojaźnią. Jak długo zdolność poznawcza jest delikatna, nie należy go obciążać niczym ciężkim, by go zbyt nie przytoczyć. Gdy jednak ma już lat piętnaście czy więcej, niech usłyszy o piekle, a w dziesiątym czy ósmym roku życia lub nawet wcześniej niech się dowie o potopie, zniszczeniu Sodomy i wypadkach w Egipcie, o sądzie w całym opisie. Wzrastając niech też pozna historię Nowego Przymierza, czas łaski, naukę o piekle. Opowiadaniem z własnego doświadczenia zainteresuj uwagę dziecka”; tamże 19, SCh 188, 102-104, BOK 19, 80-81: „Mając wiele grzechów na sumieniu, przez jedno możesz je zmazać: wychowaj żołnierza (θρέψον ἄθλητήν τῷ Χριστῷ) dla Chrystusa! Nie mówię: Wstrzymaj syna od małżeństwa, pošlij go na pustynię i każ mu zostać mnichem. Prawda – chciałbym, aby wszyscy żyli jak mnisi. Ale to wygląda za surowo, nie zmuszam więc do tego. Wychowaj żołnierza (θρέψον ἄθλητήν τῷ Χριστῷ) dla Chrystusa! Naucz też syna w świecie od młodości wieść życie w bojaźni Bożej!”.

³¹ Por. tamże 78, SCh 188, 180, BOK 19, 99: „Zaprowadźmy go do świętych mężów”. A.M. Malingrey uważa (SCh 188, 180, nota 4).

³² Por. tamże 79-80, SCh 188, 182-184, BOK 19, 99: „Niech chłopiec przyzwyczai się do postu przynajmniej dwa dni w tygodniu – we środę i piątek. Niech też uczęszcza do kościoła [...]. Niech nauczy się chłopiec pobożnej i szczerzej modlitwy. Nie mów, że dziecko jest do nie niezdolne. Właśnie chłopiec ma bystry umysł i serce skłonne do modlitwy. Mamy wiele na to przykładów, np. Daniela i Józefa.... Czyż Jeremiasz i Daniel nie mieli po dwanaście lat...? Czyż i Salomon nie liczył dwunastu lat...? Czyż Samuel nie uczył jako chłopiec swego nauczyciela? [...]. Niech zatem chłopiec nauczy się serdecznej modlitwy i w miarę możliwości czuwania. Na całym jego zachowaniu niech będzie wyciśnięte piętno świętości”; tamże 28, SCh 188, 114-118, BOK 19, 83-84: „Złote bowiem jest miasto, które budujemy, i nie ludzie, lecz sam Król wszechrzeczy ma w nim mieszkać [...]. Sporządźmy więc drzwi i zamek ze złota – to jest święte słowo Boże [...]. Uczmy dzieci, by je ciągle miały na ustach, również w drodze, nie bezmyślnie, lecz z zastanowieniem się, nie tylko czasem, lecz zawsze [...]. Nauczmy dzieci wypowiadać tylko przystojne i pobożne słowa [...]. Niech otwiera dziecko usta dla dziękczynienia i świętych hymnów, niech mówi zawsze o Bogu i o filozofii wzniesłego życia”; tamże 34, SCh 188, 126, BOK 19, 85: „Naucz więc syna chwalić Pana w psalmach, aby nie miał czasu i ochoty do brzydkich piosenek i złych rozmów”.

³³ Por. tamże 47-48, SCh 188, 146, BOK 19, 90-91: „Nie należy im nadawać imion ojca, matki, dziadka i pradziadka, lecz świętych – męczenników, biskupów i apostołów. Niech takie imię pobudzi ich do gorliwości [...]. Przy wyborze imienia unikajmy zwyczajów pogańskich. Jest rzeczą brzydką i śmieszną, iż w chrześcijańskim domu panują zwyczaje pogańskie”; tamże 50, SCh 188, 148, BOK 19, 91: „Nie uważaj tego za rzecz małą, bo już imiona świętych przynoszą błogosławieństwo”.

4. Wychowanie jako kształtowanie Bożego obrazu. Chryzostom podkreśla wagę problemu wychowania i ciężar odpowiedzialności, jaki spoczywa na chrześcijańskim ojcu.

„Jak malarze nad obrazem i rzeźbiarze nad posągami pracują z wielkim wysiłkiem, tak i wy – ojcze i matko – musicie włożyć wiele starania w wychowanie swoich dzieci, tych podziwu godnych obrazów [...]. Tak i wy rodzice, jak wykonawcy pięknych posągów, musicie wkładać wszystek trud, aby swe dzieci wychować na piękne obrazy Boga. Usuwaszcie to, co niepotrzebne, uzupełniajcie braki; z dnia na dzień baczcie na skłonności swych dzieci, na dobre, by je rozwijać, na złe, by je wykorzeniać”³⁴.

Religijne wychowanie wymaga od ojca wiele wysiłku i nieustannej obserwacji dziecka, chodzi bowiem o kształtowanie w nim Bożego obrazu. Skuteczność pedagogicznych zabiegów zależy od stałości i konsekwencji w procesie wdrażania ideałów porządku i dobra (ῥυθμίσειν)³⁵. Jan ilustruje swoją myśl przykładami malarza i rzeźbiarza. Ojciec w trudzie wychowywania tak potomstwa, jak i żony³⁶, przypomina nie tylko artystę, ale nade wszystko samego Stwórcę³⁷. Pedagogiczny postulat naśladowania dobra na przykładzie czy to postaci biblijnych, czy uprawiających ascezę eremitów, czy też dbającego o swój duchowy rozwój *pater familias*, znajduje swoje źródło w religijnym imperatywie odzwierciedlania ideału Boga. Warto podkreślić realizm Chryzostoma w ocenie postawy i zachowania dziecka: Kaznodzieja wyraźnie wskazuje na jego dobre i złe skłonności. Wyraźnie również rozciąga obowiązek wychowywania na matkę, z zastrzeżeniem pierwszoplanowej roli ojca³⁸; pozostali domownicy mogą współpracować w tym trudnym dziele, o ile ojciec pozytywnie oceni ich pedagogiczne zdolności³⁹.

Konkludując, można powiedzieć, że program wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma jest w pełnym tego słowa znaczeniu programem religijnym: klasyczna idea naśladowania i różnorodne metody pedagogiczne włączone zostały w proces wdrażania dziecka do porządku i dobra oraz kształtowania w nim obrazu Stwórcy. *Pater familias* jest odpowiedzialny za wychowanie swojego potomstwa. W postulatach Złotoustego widać wyraźny wpływ ukochanych przez niego ideałów monastycznych ascezy, modlitwy, znajomości Pisma Świętego. Łatwiej również zrozumieć koncepcję pedagogiczną Jana,

³⁴ Tamże 22, SCh 188, 106-108, BOK 19, 81.

³⁵ Por. tamże 24-31.

³⁶ Por. *In Matthaëum hom.* 30, 5-6, PG 57, 368-370, ŻMT 18, 361-362.

³⁷ Por. *De educandis liberis* 67, SCh 188, 166, BOK 19, 96: „Tak i Bóg wychowuje ludzi – groźbą kary piekła i obietnicą nagrody nieba”.

³⁸ Por. *In Matthaëum hom.* 11, 8, PG 57, 201-202, ŻMT 18, 145.

³⁹ Por. *De educandis liberis* 38, SCh 188, 130, BOK 19, 86: „Tylko wypróbowani winni pomagać w kształtowaniu Bożego obrazu [...]. Tylko odpowiedni domownicy mogą w tym pomagać”.

gdy nie pomija się znaczenia prorockiego napominania w jego kaznodziejstwie i pasterzowaniu.

ÉDUCATION RELIGIEUSE
DANS LES TRAITÉS DE JEAN CHRYSOSTOME

(Résumé)

L'analyse de cet article se porte sur l'idée de l'éducation religieuse des enfants dans les traités de Jean Chrysostome. „Bouche d'or” s'attache à montrer que pour assurer une éducation soignée les parents (en particulier le père) sont obligés de développer et d'approfondir le sens et la motivation de la vie religieuse chez leurs enfants. Dans sa argumentation il donne une immense série d'exemples scripturaires et monastiques qui Pater familias doit utiliser pour former l'image du Dieu le Createur dans l'éducation religieuse. La conception pédagogique de Chrysostome est en conséquence soumit à son devoir du prédicateur prophétique.

Ks. Sławomir WASILEWSKI
(Łowicz, WSD)

METODY WYCHOWAWCZE ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Za metody wychowawcze uznawane są takie prawidłowo dobrane oraz świadomie stosowane elementy postępowania wychowawczego, rozumianego jako zamierzony proces komunikowania wychowankom powszechnie przyjętych norm moralnych, religijnych i etycznych, które mają na uwadze rzeczywiste dobro osób wychowywanych i wydają się być do osiągnięcia tego dobra nie tylko potrzebne czy użyteczne, ale wręcz niemal niezbędne¹. Zwraca uwagę fakt, iż w powyższej definicji metod wychowawczych chodzi o taki proces wychowawczy, który jest *sensu stricto* wychowywaniem dobrym. Jan Chryzostom zauważa bowiem, że prócz wychowania właściwego i dobrego², istnieje również wychowywanie złe i niewłaściwe. To ostatnie jest wychowywaniem do miłości przede wszystkim tego (lub jedynie tego), co jest światowe. Takie wychowanie powoduje przywiązanie dziecka do niepotrzebnych rzeczy, osłabia jednocześnie siłę chłopięcej natury i rozbudza w nim pragnienie złota³. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że mówiąc o wychowaniu dobrym, mowa też o dobrych metodach wychowawczych, które mają znaleźć zastosowanie w wychowaniu, które nie jest jedynie ćwiczeniem ciała, jego kondycji, sprawności czy umiejętności manualnych, ale jest ćwiczeniem duszy, czyli tego, co jest w człowieku.

Skoro celem procesu pedagogicznego jest dobre wychowywanie, to również w taki właśnie dobry sposób powinno się kłaść nacisk na dobre metody wychowawcze. Jest rzeczą oczywistą, że ich dobór i zastosowanie nie pozostają bez związku z realnymi lub potencjalnymi, konkretnymi niebezpieczeństwami, zarówno wewnętrznymi (niewłaściwe inklinacje, wewnętrzne namiętności, wybuchy emocji, impulsywność itp.), jak i zewnętrznymi (widowiska publiczne, teatr, zepsucie moralne, upadek obyczajów)⁴. Skoro więc różnorodne są zagrożenia w różnorodnych sytuacjach, nie dziwi różnorodność metod,

¹ Por. F.W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Warszawa 2000, 55.

² Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 19, ed. A.M. Malingrey, Sch 188, 102, tłum. W. Kania, BOK 19, Kraków 2002, 80.

³ Por. tamże 16, Sch 188, 96-100, BOK 19, 79-80.

⁴ Por. M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981, 138.

jakimi Chryzostom sam się posługiwał jako gorliwy duszpasterz i do stosowania jakich zachęcał również i inne osoby odpowiedzialne za wychowanie.

Jeśli prawdą jest, że „całe przepowiadanie i nauczanie Chryzostoma było ukierunkowane na przemianę i poprawę życia słuchaczy oraz ich korzyść duchową”⁵, to znaczy: wynikało z troski o wiernych, z miłości do nich oraz z powodu grożącego biskupowi niebezpieczeństwa, gdyby nie głosił, nie przemawiał i nie nauczał, to pokusić się można o równie prawdziwe stwierdzenie, że nie inaczej rzecz się miała odnośnie do metod wychowawczych, które były przez Chryzostoma tak dobierane i stosowane, by mogły przynieść korzyść duchową. Również bowiem dobór metod wychowawczych oraz ich zastosowanie wynikało z troski o wychowanków, z miłości do nich i z powodu grożącego wychowawcy (w tym także i biskupowi) wielkiego niebezpieczeństwa, gdyby ten nie wychowywał, ale także z powodu niebezpieczeństwa zagrażającego aktualnie (tu i teraz) wychowywanym wiernym oraz niebezpieczeństwa o wiele jeszcze większego, jakie zagrażałoby im w przyszłości, gdyby dziś (tu i teraz) nie byli oni wychowywani.

1. Różnorodność metod. Jak słusznie zauważa w wydanej ostatnio monografii P. Szczur, „aby osiągnąć poprawę życia słuchaczy Antiocheńczyk posługiwał się różnymi metodami”⁶. Jan Chryzostom bowiem, „będąc znawcą psychiki ludzkiej wiedział, że wobec różnych ludzi należy stosować różne metody wychowawcze”⁷. Potwierdzeniem prawdziwości tej tezy są słowa samego Chryzostoma, który w jednej z homilii na List św. Pawła do Tytusa stwierdza: „Nie należy bowiem ze wszystkimi postępować w jeden sposób, ale odmiennie, różnie i stosownie od okoliczności”⁸. Celem wychowywania w pismach Chryzostoma jest wychowanie „żołnierza dla Chrystusa”, wychowanie etyczne człowieka do życia w świętości⁹. Nie znaczy to jednak wcale, że dla osiągnięcia tegoż celu Chryzostom miałby nakazywać to samo wszystkim bez różnicy:

„Wychowaj żołnierza dla Chrystusa! Nie mówię: Wstrzymaj syna od małżeństwa, pošlij go na pustynię i każ mu zostać mnichem. Nie to mówię. Prawda – chciałbym, aby wszyscy żyli jak mnisi. Ale to wygląda za surowo, nie zmuszam więc do tego”¹⁰.

⁵ P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 85.

⁶ Tamże, s. 87.

⁷ Tamże.

⁸ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum hom. 3, 2*, PG 62, 678, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, Kraków 1949, 329.

⁹ Por. *De educandis liberis* 19, Sch 188, 102, BOK 19, 80: „Wychowaj żołnierza dla Chrystusa”; Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 138.

¹⁰ *De educandis liberis* 19, Sch 188, 102-104, BOK 19, 80-81.

Do metod wychowawczych stosowanych przez Chryzostoma lub/oraz przez niego zalecanych można zaliczyć między innymi:

- metodę oddziaływania na dobrą wolę
- metodę obecności lub towarzyszenia
- metodę pozytywnego uprzedzania
- metodę wypełniania czasu
- metodę grupową
- metodę „zabicia” zmęczenia zaciekawieniem
- metodę powtarzania
- metodę stopniowości
- metodę lustrzanego odbicia.

2. Metoda oddziaływania na dobrą wolę. Podstawową zasadą dobrego i odpowiedzialnego wychowywania jest posługiwanie się dobrą, to znaczy pozytywną motywacją¹¹, albowiem każdy proces wychowawczy, który bazuje jedynie na moralizowaniu, bezwarunkowym nakazywaniu, zakazywaniu, zastraszaniu, kontrolowaniu czy też przymuszaniu, na dłuższą metę nie okaże się nigdy ani skuteczny, ani owocny¹². Kluczem do odniesienia „sukcesu wychowawczego” jest zatem oddziaływanie wychowawcy na dobrą wolę wychowanka w takim celu, by ten odkrył pozytywną motywację niezbędną do podjęcia decyzji o kroczeniu proponowaną drogą. Jakkolwiek metoda oddziaływania na dobrą wolę jest w procesie wychowawczym zawsze dobra i często wskazana, jednak Chryzostom zdaje sobie sprawę z tego, że jej skuteczność może być różna w zależności od wieku wychowanka. O wiele większe szanse ma ta metoda wówczas, gdy osoba wychowywana jest jeszcze młoda; o wiele trudniej ma się rzecz z osobami dorosłymi, które niejako przywykły już do niewłaściwego życia:

„takimi ludźmi [z których jeszcze żaden nie przeżył wiele – dopisek S.W.] nie jest trudno rządzić. Ci zaś, co przyzwyczaili się do grzesznego życia, a tak jest ze starcami, niełatwo się nawrócą, choć i dla nich jest to możliwe, jeśli mają dobrą wolę. Młodzi natomiast łatwo poddadzą się prawom”¹³.

3. Metoda obecności / towarzyszenia. Proces wychowywania zakłada oddziaływanie na dobrą wolę wychowanka, które najczęściej dokonuje się za pomocą wypowiedzianych słów. Należy jednak pamiętać, że pierwszym sposobem i warunkiem oddziaływania wychowawczego jest obecność fizyczna¹⁴. Wychowywanie zakłada realną – najlepiej fizyczną – obecność wychowawcy

¹¹ Por. J.A. Beño, *Pedagogika*, tłum. Z. Zalewski – J. Ślepowroński, Warszawa 1996, 17.

¹² Por. M. Dziewiecki, *Cele i metody wychowania chrześcijańskiego*, „Katecheta” 48 (2004) nr 12, 54-66, lub na: www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/cele_metody.html.

¹³ *De educandis liberis* 25, SCh 188, 112, BOK 19, 82.

¹⁴ Por. S. Kuczkowski, *Strategie wychowawcze*, Kraków 1985, 18-19; Beño, *Pedagogika*,

w życiu człowieka wychowywanego, gdyż brak fizycznej obecności wychowawcy przy wychowanku stawia pod znakiem zapytania powagę procesu wychowania¹⁵. Metoda towarzyszenia jest bardzo cenna, ponieważ wychowanek zostaje w niej kształtowany nie tylko przez same słowa wychowawcy, ale też przez jego konkretny i osobisty przykład. Wartość tej metody jest jednak nie do przecenienia również i z tego powodu, że w razie potrzeby pozwala ona wychowawcy działać szybko, a nawet (niemal) natychmiast.

Chociaż główne zadanie wychowania syna na żołnierza dla Chrystusa spoczywa na barkach ojca, który „jest pierwszym z grona wychowawców”¹⁶, to jednak obecność i rola matki jest także wielka. Stąd też Chryzostom zachęca, aby metoda towarzyszenia była stosowana również i przez nią:

„niech i matka siedzi przy tym, gdy dusza dziecka kształci się przez takie opowiadanie, niech i ona pomaga i potwierdza słowa”¹⁷.

Metoda obecności pozwala nie tylko działać szybko/natychmiast, ale zapewnia żywy kontakt pomiędzy wychowującym i wychowywanym. Ta fizyczna obecność, wynikająca z zastosowania metody towarzyszenia, pozwala na to, by zrealizować zachętę Chryzostoma: „przy tych słowach uściskaj go, by odczuł twą miłość”¹⁸, czego z pewnością nie da się uczynić „na odległość”.

Ponieważ Chryzostom zdaje sobie sprawę, iż „nie cały ciężar wychowania spada [...] tylko na ojców i matki”¹⁹, uważa za rzecz pedagogicznie właściwą, aby w procesie wychowawczym na zasadzie obecności brało udział więcej ludzi, gdyż „młodzież [...] potrzebuje wielu nadzorców, nauczycieli, pedagogów, towarzyszy, żywicieli”²⁰. Metoda towarzyszenia powinna być jednak stosowana przez takie osoby, które swoją obecnością wnoszą w życie wychowanka coś dobrego i wartościowego. Jeżeli zaś dzieje się inaczej, ich obecność nie jest wskazana: „człowiekowi, który opowiada złe rzeczy, nie pozwólmy – jak już powiedziałem – przebywać z dzieckiem”²¹.

4. Metoda pozytywnego uprzedzania. Metoda pozytywnego uprzedzania jest oddziaływaniem wychowawcy mającym na celu bycie mądrym wychowanka nie po, ale przed szkodą. Metoda ta zakłada zatem demaskowanie różnego rodzaju mniejszych lub większych niebezpieczeństw mogących się

s. 17; M. Dziewiecki, *Wychowanie w rodzinie*, art. on-line: www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/wychowanie_w_rodz.html.

¹⁵ Por. Dziewiecki, *Wychowanie w rodzinie*, www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/wychowanie_w_rodz.html.

¹⁶ Por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 330.

¹⁷ *De educandis liberis* 39, SCh 188, 134, BOK 19, 87.

¹⁸ Tamże 79, SCh 188, 184, BOK 19, 100.

¹⁹ *In epistulam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 546, tłum. T. Sinko, s. 99.

²⁰ Tamże.

²¹ *De educandis liberis* 53, SCh 188, 152, BOK 19, 92.

pojawiać na życiowej drodze osób wychowywanych w ich bliższej lub dalszej przyszłości, a zagrażających ich prawidłowemu rozwojowi, dojrzałości, dobru, szczęściu i zbawieniu. W zastosowaniu tej metody przydatna jest umiejętność przewidywania tego, co w życiu wychowanka może się wydarzyć²². Chryzostom jest świadomy, że w życiu osoby wychowywanej wcześniej czy później dadzą znać o sobie przeróżne niewłaściwe dążenia lub pojawiają się inne pokusy, dlatego przekazuje wychowawcom następującą radę:

„zanim jeszcze dzieci odczują złą skłonność, nauczcie je trzeźwości, czujności, gorliwości w modlitwie; przyzwyczajajcie je czynić znak krzyża przed każdym słowem i czynem”²³.

Zwraca uwagę fakt, że Jan Chryzostom nie zaleca samego tylko negatywnego omawiania złej skłonności zawczasu (choć powszechnie wiadomo, że trzeba o pewnych rzeczach powiedzieć wcześniej, gdyż w przeciwnym wypadku rzeczy niewłaściwe i złe mogą być postrzegane przez wychowanka jako właściwe i uważane za dobre), ale na rozwijaniu takich właściwych i dobrych postaw oraz zachowań, które okażą się pomocne przy przewycięzaniu każdej zaistniałej pokusy. Z drugiej zaś strony, ze zdolnością pozytywnego uprzedzania wiąże się ściśle stosowanie różnego rodzaju środków ostrożności. Oto powód, dla którego Chryzostom stwierdza:

„aby też piękności chłopca nie narazić na niebezpieczeństwo, musimy zastosować różnego rodzaju ostrożności. Nie należy go stroić. Niech włosy ma skromnie utrzymane”²⁴.

Zasada pozytywnego uprzedzania może znaleźć zastosowanie, jeśli wychowawca podejrzewa lub wie, że wychowanek nie jest jeszcze w stanie zmierzyć się ze ściśle określonym wyzwaniem w taki sposób, by wyjść z danej konfrontacji zwycięsko. Wtedy wypada nie tylko uprzedzić go o takim czy innym niebezpieczeństwie, ale również do niebezpiecznej sytuacji wprost nie dopuścić. Przykładem jest stanowisko Jana Chryzostoma odnośnie do obawy przed grzechem, rodzącym się w sercu wychowanka z ognia rozkoszy zmysłowej w wyniku nieodpowiedzialnego – na pewnym etapie procesu wychowawczego – zupełnie niepotrzebnego przebywania z dziewczętami:

„niech nie przestaje z dziewczętami, bo to rodzi niebezpieczeństwo. Niech też nie przychodzi na miejsca, gdzie są razem dziewczęta”²⁵.

5. Metoda wypełniania czasu. Z metodą pozytywnego uprzedzania częściowo związana jest metoda wypełniania wychowankowi czasu. Chodzi bowiem

²² Por. Dziewiecki, *Cele i metody wychowania*, s. 63.

²³ *De educandis liberis* 22, Sch 188, 108, BOK 19, 81.

²⁴ Tamże 57, Sch 188, 156, BOK 19, 93.

²⁵ Tamże 60, Sch 188, 158, BOK 19, 94.

o to, by demaskowaniu różnego rodzaju niebezpieczeństw w przyszłości i ich omawianiu zawczasu, towarzyszyła pozytywna alternatywa dobrych wyborów i właściwych zachowań już w chwili obecnej. Metoda wypełniania czasu ma zatem na celu wypełniać dziecku wolny czas nie byle czym, ale wartościami, tak by stworzyć odpowiednie środowisko, w którym oddycha się dobrem i dobrem się niejako przesiąka. Właściwe wypełnienie wychowankowi czasu obecnego (dziś), przynieść może pozytywne skutki w jego przyszłości (szeroko rozumiane jutro). Jan Chryzostom w swoim dziele o wychowywaniu dzieci zdaje się kilkakrotnie zachęcać ojców do stosowania tej właśnie metody:

„naucz więc syna chwalić Pana w psalmach, aby nie miał czasu i ochoty do brzydkich piosenek i złych rozmów”²⁶,

„kto nie słuca niczego złego i nieprzyzwoitego, ten też nic złego nie wypowie”²⁷.

Natomiast

„w zamian za rozrywkę w teatrze opowiedz wesołą historię, przedstaw mu miłe obrazy lub piękne budowle miasta”²⁸.

6. Metoda grupowa. Bardzo dużym błędem pedagogicznym, popełnianym przez rodziców i innych wychowawców, jest nierzadko lekceważenie negatywnego wpływu, jaki na ich dzieci oraz wychowanków mogą i rzeczywiście wywierają osoby nieodpowiedzialne²⁹. Chryzostom musiał sobie chyba doskonale zdawać sprawę z prawdy wyrażonej w naszym współczesnym „kto z kim przestaje, takim się staje”, skoro podkreśla, że wychowanek nie powinien przestawać ze wszystkimi sługami:

„[...] dziecko nie powinno z wszystkimi sługami bez różnicy się wdawać. Tylko wypróbowani winni pomagać w kształtowaniu Bożego obrazu”³⁰.

W metodzie grupowej zasadnicze jest wspólne przebywanie z innymi i pośród innych wraz z jednoczesnym współdziałaniem, podczas którego następuje pozytywne oddziaływanie kilku osób na jednostkę, modyfikacja postaw bądź zachowań, ukierunkowanie ku wartościom, skupienie się na obiektywnej rzeczywistości, a nie tylko na subiektywnym jej postrzeganiu³¹. Jan Chryzostom w sposób jednoznaczny zaleca zastosowanie tej grupowej metody w przypad-

²⁶ Tamże 34, SCh 188, 124, BOK 19, 85.

²⁷ Tamże 36, SCh 188, 126, BOK 19, 85.

²⁸ Tamże 78, SCh 188, 180, BOK 19, 99-100.

²⁹ Por. Dziewiecki, *Wychowanie w rodzinie*, www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/wychowanie_w_rodz.html.

³⁰ *De educandis liberis* 38, SCh 188, 128-130, BOK 19, 86.

³¹ Por. M. Godlewski – S. Krawcewicz – T. Wujek, *Pedagogika*, Warszawa 1975, 265-268.

ku realnego zagrożenia dla moralności wychowanka, wynikającej z ewentualnych wizyt w teatrze, miejscu obscenicznego spektakli. Antiocheńczyk radzi:

„jeśli okazuje zamiłowanie do widowisk, wskaż mu na innych towarzyszy wieku, którzy do teatru nie chodzą”³².

Przebywanie w gronie osób nie chodzących do teatru jest zatem pozytywną alternatywą spędzenia czasu w grupie w sposób lepszy od tego, w jaki go spędzają widzowie teatralnych widowisk. Grupa podobnie myślących towarzyszy jest też dowodem, że jednostka uczestnicząca w procesie wychowawczym nie jest odosobniona w swoich zamiarach, w przestrzeganiu przyjętych norm i zasad oraz w dążeniu do określonego celu. Więcej jeszcze. Świadomość przebywania w grupie towarzyszy-rówieśników daje doskonałą sposobność do tego, aby utwierdzić się nawzajem w pozytywnych przekonaniach i dobrych postanowieniach. Chryzostom nie ma wątpliwości, że właściwie zastosowana metoda grupowego towarzyszenia – ze względu na obecność rówieśników i ich dobry przykład – nie tylko nie powinna doprowadzić wychowanka do zniechęcenia, ale wprost przeciwnie: „ich przykład zachęci go do gorliwości”³³.

Za stosowaniem metody grupowej w procesie pedagogicznym przemawia jeszcze jeden ważny argument, a mianowicie możliwość zdrowej – opartej na sprawiedliwych, uczciwie określonych zasadach – rywalizacji. Taką rywalizację trudno sobie wyobrazić w przypadku wychowywania dziecka sam na sam ze sobą. Jeśli zatem Chryzostom zaleca metodę grupową, to między innymi dlatego, że zdaje sobie sprawę, iż na pewnych etapach życia wychowanka i w rozwoju młodego jeszcze człowieka „nic tak [...] nie działa, jak współzawodnictwo”³⁴. Każda zdrowa rywalizacja, oraz właściwie rozumiane i dobrze przeżywane współzawodnictwo ma bowiem na wypracowanie właściwych zachowań o wiele „większy wpływ od gróźb i zakazów, i innych środków”³⁵.

7. Metoda: „zabicia” zmęczenia zaciekawieniem. Jeśli wychowawca zauważy, że dziecko jest zmęczone nauką, może sięgnąć po środek jakim jest opowieść:

„a gdy się zmęczy nauką, opowiedz mu coś z historii świętej – bo jego umysł chętnie przyjmuje dzieje lat dawnych i zapomina przy tym o dzieciennych zabawkach”³⁶.

Aby jednak opowiadaniem nie zmęczyć jeszcze bardziej i tak zmęczonego już dziecka, wychowawca musi dać z siebie nieco więcej niż zazwyczaj:

³² *De educandis liberis* 77, Sch 188, 178, BOK 19, 99.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże 39, Sch 188, 130, BOK 19, 86.

„musisz opowiadanie trochę zabarwić, zachwycić dziecko, a jego umysł się nie zmęczy”³⁷.

Wymaga to od wychowawcy nie lada trudu i odrobinę talentu, by sprostać kategorycznemu zaleceniu Chryzostoma: „opowiadaj żywo i interesująco!”³⁸.

Dla skuteczności stosowanej metody zabijania zmęczenia zaciekawieniem jest bardzo istotne, by żywotności przedstawianego obrazowo opowiadania wywołującego u słuchacza-wychowanka zainteresowanie i zachwyt, towarzyszyła prawdziwość opowiadanej historii: „żywe opowiadanie oddziałuje dobrze, jeśli nie zawiera fałszu, lecz tylko uwypukla myśli Pisma Świętego”³⁹.

Metodę, o której mowa, Chryzostom polecał innym, ale sam również ją stosował. To właśnie w tę metodę wpisuje się stosowanie dygresji w nauczaniu Chryzostoma, który jako kaznodzieja zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że jego kazanie nie zawsze należą do najkrótszych. By nie zamęczyć zatem słuchaczy, odwoływał się niejednokrotnie do pewnych dygresji, które z jednej strony pozwalały słuchaczom nieco odetchnąć, z drugiej zaś – po chwili wytchnienia – zachęcały i pobudzały do dalszego słuchania:

„na dygresję pozwoliłem sobie nie bez przyczyny, ale z myślą o was, którym przemęczonym długim wywodem, chciałem dać krótkie wytchnienie. Powróćmy zatem do punktu, od którego wyszliśmy”⁴⁰.

8. Metoda powtarzania. Okazuje się, że *repetitio est* nie tylko *mater studiorum*, ale również *medium in arte educandi*. Praktyka powtarzania może być uzasadniana przynajmniej z dwóch głównych powodów: ze strony wychowawcy (wychowawców) chęcią, by opowiadanie zapadło w pamięć wychowanka z większą ilością szczegółów, których ten słysząc opowieść za pierwszym razem nie jest w stanie w żaden sposób wszystkich spamiętać; ze strony dziecka natomiast, które powtarza usłyszaną już wcześniej opowieść, by się jej treścią podzielić z innymi na swój własny sposób. Nie chodzi więc Chryzostomowi w pedagogicznej metodzie powtarzania jedynie o kontrolę, czyli o sprawdzenie czy i na ile wychowanek zapamiętał opowiedzianą opowieść. Powtórzenie przez wychowanka tej opowieści nie powinno być dla niego powodem do stresu, lecz powodem do dumy i poczytania sobie tego za zaszczyt: „wystarczy tego opowiadania dziecku. Przedstaw mu to w jeden wieczór przy stole. Innym razem może to uczynić matka. Jeśli już więcej razy słyszało, zapytaj je:

³⁷ Tamże 39, SCh 188, 132, BOK 19, 87.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ *Adversus Iudaeos* 5, 6, PG 48, 893, tłum. J. Iluk, ŻMT 41, 150-151.

„«Opowiedz mi tę historię». Niech sobie poczytuje za zaszczyt, że może opowiedzieć. Jeśli zapamiętało, podaj mu zastosowanie praktyczne»⁴¹.

W metodzie powtarzania ważne jest, by treść opowiadania usłyszanego w domu, powtarzana była w późniejszym życiu wychowanka jeszcze wiele razy, już nie tylko w domu, ale i poza nim, zwłaszcza w kościele. Znana już wychowanekowi z domu opowieść odczytana w kościele jeszcze bardziej utrwali w jego pamięci poznana treść opowiadania. Jest to niewątpliwie bardzo istotne, lecz Chryzostom zauważa, że niesamowitą wartością jest fakt, że dziecko przeżyje wielką radość – moglibyśmy dodać: i satysfakcję – że zna już to, o czym inni słyszą być może po raz pierwszy i czego muszą się dopiero uczyć:

„Nie poprzestawaj na tym, lecz zaprowadź dziecko do kościoła, zwłaszcza po przeczytaniu tego opowiadania. Zobaczysz, jak będzie się cieszyć i radować, iż już zna to opowiadanie, którego inni muszą się dopiero uczyć. Z czytającym razem mówi, a nawet go uprzedza, potwierdza prawdziwość czytania i radośnie jest nastawione. Tak treść opowiadania utrwala się w pamięci»⁴².

Podobnie jak w przypadku poprzedniej metody zabijania zmęczenia zacieka-wieniem, tak i w przedstawianej obecnie metodzie powtarzania, Jan Chryzostom bardzo często korzystał z niej w swym pasterskim nauczaniu, adresowanym do wiernych Antiochii. Biskup nie uchylał się bowiem od upominania chrześcijan. Gdy zaś sytuacja tego wymagała, bo mimo kolejnych upomnień nie następowała widoczna poprawa, upomnienia powtarzał po raz kolejny i w powtarzaniu tym był bardzo konsekwentny: „Nie zraża się tym, że jego apele, wezwania, zachęty i prośby nie odnoszą oczekiwanych skutków»⁴³. Czyni to po wielekroć:

„Tysiące razy o tym mówiłem do was i nie przestanę mówić. Niech tylko coś więcej z tego wyniknie»⁴⁴.

9. Metoda stopniowości. Ponieważ istnieje niebezpieczeństwo, że opowiadanie często może okazać się dla słuchacza zbyt nużące lub męczące, wypada zastosować metodę stopniowości, polegającą na „dozowaniu” treści:

„Bacz ile piękna w tej historii! Nie opowiadaj wszystkiego od razu! Co za bogata nauka!»⁴⁵.

Jan Chryzostom wie, że mądry wychowawca przerywa czasem opowiadanie. Z jednej strony zapobiega w ten sposób zbyt niemu obciążeniu umysłu dziec-

⁴¹ *De educandis liberis* 40, Sch 188, 136, BOK 19, 88.

⁴² Tamże 41, Sch 188, 38, BOK 19, 88.

⁴³ Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 86.

⁴⁴ *In epistulam I ad Timotheum hom.* 6, 3, PG 62, 534, tłum. T. Sinko, s. 77.

⁴⁵ *De educandis liberis* 44, Sch 188, 142, BOK 19, 89.

ka, z drugiej zaś sprawią, że w dziecku wzrasta się ciekawość i żywe zainteresowanie tym, co będzie dalej.

W zastosowaniu metody stopniowości i w doborze opowiadań trzeba kierować się wyczuciem biorąc pod uwagę zdolności poznawcze dziecka oraz jego wrażliwość:

„Gdy dziecko podrośnie, opowiedz mu jeszcze inne historie. Napęliń je one zbawienną bojaźnią. Jak długo jego zdolność poznawcza jest delikatna, nie należy go obarczać niczym ciężkim, by go zbyt nie przytłoczyć. Gdy jednak ma już lat piętnaście czy więcej, niech usłyszy o piekle, a w dziesiątym czy ósmym roku życia lub nawet wcześniej niech się dowie o potopie, zniszczeniu Sodomy i wypadkach w Egipcie, o sądzie w całym opisie. Wzrastając, niech też pozna historię Nowego Przymierza, czas łaski, naukę o piekle”⁴⁶.

Metoda stopniowania znalazła swe zastosowanie w przedstawianiu poszczególnych wymagań stawianych przez Chryzostoma swoim słuchaczom. „Jako doskonały znawca psychiki ludzkiej Antiocheńczyk dobrze wiedział, że chrześcijanom, którzy słuchali jego kazań nie może od razu postawić za wysokich wymagań, ponieważ ulegną zniechęceniu i nie będą dbali o zachowywanie wzniostych zasad [...]. Niekiedy Chryzostom był świadomy, że stawia zbyt małe wymagania, lecz z drugiej strony zdawał sobie sprawę, że «podniesienie poprzeczki» w tym względzie zniechęci jego słuchaczy, i był gotów zadowolić się nawet niewielkimi postęпами wiernych Antiochii”⁴⁷.

Wypada wreszcie dodać, że metoda stopniowania odnosi się również do stopniowania samych metod. Cel wychowawczy pozostaje bowiem ciągle ten sam, ale w dążeniu do realizacji tego celu można przejść poprzez zastosowanie różnych metod i związanych z nimi różnorodnych środków, poczynając od zachęty, stosując upomnienia, a kończąc na groźbach⁴⁸ i ewentualnych karach.

10. Karać czy nie karać? We właściwie rozumianym i właściwie przeprowadzonym procesie edukacyjnym winno być miejsce na rozważne, a zarazem zdecydowane wyciąganie konsekwencji w obliczu oczywistych i świadomie popełnionych przez wychowanków błędów. To wyciąganie konsekwencji jest często niczym innym, jak karaniem. Nigdy jednak karanie nie może pozostać bez związku z postawą wychowanka. Co więcej, karany wychowanek powinien rozumieć związek, jaki zachodzi między jego niewłaściwym zachowaniem a wpływającymi z niego konsekwencjami. Istotą karania nie jest bowiem zadawanie wychowankowi bólu czy cierpienia. Moc i znaczenie karania w procesie wychowawczym zasadza się na kierowaniu wychowanka ku poprawie złego i błędnego sposobu postępowania. Karanie wychowanka

⁴⁶ Tamże 52, SCh 188, 150, BOK 19, 92.

⁴⁷ Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 90-91.

⁴⁸ Por. tamże, s. 333.

powinno zrodzić w nim nie tyle ból, co pytanie: czym sobie na tę (i aż taką) karę zasłużyłem? Karanie ma zatem skłaniać wychowanka do refleksji i znalezienia przyczyn, które do wymierzenia kary doprowadziły. Karę należy więc rozumieć nade wszystko jako przejaw rodzicielskiej miłości do syna, który to przejaw ma na celu poprawę wewnętrzną, oczyszczenie ze złych emocji i powstałych idei, które same w sobie są szkodliwe i przeszkadzają w realizacji dobrych zamiarów⁴⁹. Upominanie ojcowskie jest stosowane nie dla zadawania bólu i cierpienia, ale dla wskazania błędu, winy, niewłaściwej postawy czy też tendencji⁵⁰. Upomnienie uwalnia z lenistwa, ze złych pragnień, od przywiązania do rzeczy tego świata i przemienia duszę. By jednak karanie nie było nadużywane muszą istnieć ściśle określone prawa.

Rodzaj kary zależy od stopnia przekroczenia określonych praw i obowiązujących norm. Wymiar kary zależy również od ciężaru gatunkowego danego przewinienia. Ważne jest jednak, by każdy rodzaj kary – czy to dezaprobata, czy też surowe spojrzenie; energiczne upomnienie czy ostra nagana – nie zabijały w wychowanku nadziei na nagrodę, lecz wprost przeciwnie, wpływały na jego ambicje:

„gdy zobaczysz, że przekracza nakaz, ukarż je, już to surowym spojrzeniem, już to energicznym upomnieniem, już to ostrą naganą podziałaj na jego ambicję, daj mu nadzieję nagrody”⁵¹.

W przypadkach ciężkich nie należy uciekać od zastosowania groźby:

„dziecko winno bać się, ale nie winno być bite; można mu grozić pasem, ale nie należy bić nim; i groźby nie należy w czyn wprowadzać”⁵².

Jak łatwo zauważyć, powyższe rady Chryzostoma, są bardziej wytycznymi dla wychowawcy, rodzica czy innego opiekuna, a nie do wiedzy wychowanka. Kara bicia ma się bowiem jawić dla dziecka jako możliwość bardzo konkretna i realna, a nie jako jedynie pewnego rodzaju straszak:

„nie powinno jednak dziecko wiedzieć, że grozisz tylko słowami, bo wtedy tylko jest groźba zbawienna, gdy dziecko wie, że będzie spełniona. Jeśli mały przestępca zauważy twój podstęp, będzie się śmiał z tego”⁵³.

Kara cielesna to zatem ostateczność. Może i powinna być brana pod uwagę jako środek wychowawczy przy omawianiu poszczególnych metod pedago-

⁴⁹ Por. Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 138.

⁵⁰ Por. S. Kuczkowski, *Strategie wychowawcze*, Kraków 1985, 120-121; Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 138.

⁵¹ *De educandis liberis* 30, SCh 188, 150, BOK 19, 84.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

gicznych, lecz bardziej jako możliwość niż fakt; bardziej jako teoria niż praktyka: wychowanek „niech się boi bicia, lecz niech nie będzie bity”⁵⁴.

Warto powtórzyć, że w teoretycznym katalogu kar ma u Chryzostoma swoje miejsce również karanie cielesne, ale nie jest to w żadnym razie środek najlepszy i zalecany. Przy omawianiu kary cielesnej Jan Chryzostom od razu precyzuje, że nie należy stosować jej ani zbyt często, ani też w wyniku wygody i pewnego rodzaju przyzwyczajenia:

„nie karz często biciem i nie przyzwyczajaj się do tego sposobu wychowania”⁵⁵.

Takie stanowisko Chryzostoma zdaje się być uzasadnione i tym, że częste stosowanie kary jako środka w różnych metodach wychowawczych nie przynosi wcale oczekiwanych skutków, a to z tego prostego powodu, iż „dziecko ustawicznie bite uczy się gardzić biciem, a gdy to zajdzie za daleko, wszystko będzie daremne”⁵⁶. Na daremny zaś trud, kto jak kto, ale wychowawca – a zwłaszcza dobry wychowawca, pragnący nauczyć wychowanca i myślenia i kochania – nie może sobie pozwolić. Wszystkie wymienione powyżej i omówione metody wychowawcze nie są bowiem celem samym w sobie⁵⁷, ale stanowią niesamowicie istotną pomoc w realizowaniu podstawowych celów wychowawczych, jakimi są – również dla świętego Jana Chryzostoma – uczyć i nauczyć myśleć oraz uczyć i nauczyć kochać⁵⁸, gdyż wychowanie żołnierza dla Jezusa Chrystusa jest wychowaniem żołnierza właściwie myślącego, a jednocześnie wojownika o sercu pałającym żarliwą miłością – miłością, która ma wielkie wymagania⁵⁹.

DE VIIS AC RATIONIBUS EDUCATIONIS APUD JOANNEM CHRYSOSTOMUM

(Argumentum)

In omni processu progressuque recto qui ad artem educandi pertinet magni momenti est non solum consilium formationis morum et animi puerilis proprium patris, magistri vel pedagogi, sed etiam certa ratio viaque bene formandi. Quasdam rationes ac vias educandi invenimus etiam apud Ioannem Chrysostomum, qui notus est auctor libelli cuius titulus: *De inani gloria et de educandis liberis*. Inter quas dignae sunt, ut praesertim enumerentur: via ac ratio commovendi in volun-

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków 2005, 158-160.

⁵⁸ Por. M. Dziewiecki, *Cele i metody wychowania*, s. 56-61.

⁵⁹ Por. *De educandis liberis* 81, Sch 188, 186-188, BOK 19, 101.

tatem bonam, ratio viaque comitandi, ratio viaque praeveniendi, via ratioque implendi temporis, ratio et via circuli vel gregis, via et ratio fatigationis tollendae curiositate, via ratioque repetitionis et ratio viaque gradationis. Hae omnes sane valde prosunt ad propositum artis educandi, quod ad mentem Ioannis Chrysostomi episcopi sit formare et instituere pueros milites athletasque Iesu Christi.

Leon NIEŚCIOR OMI
(Warszawa, UKSW)

MONASTYCZNY KONTEKST CHRYZOSTOMOWEJ KONCEPCJI WYCHOWANIA DZIECI W *ADVERSUS OPPUGNATORES VITAE MONASTICAE*

Powodem napisania przez Jana Chryzostoma w Antiochii między 379 a 383 r. polemicznego dziełka *Przeciwko zwalczającym życie monastyczne*, zwróconego przeciwko oponentom życia monastycznego, była niechęć części ludności wobec mnichów zamieszkujących pobliskie góry, a nawet pewne formy ich prześladowania¹. Z pewnością na taką postawę miała wpływ między innymi polityka wcześniejszych cesarzy, jak na przykład Walensa († 378), który represjonował ortodoksyjnych wiernych, a zwłaszcza mnichów, zmuszając ich do publicznych obowiązków, wypędzając z klasztorów, a nawet zamykając w więzieniach. W naszym dziełku znajduje się miejsce nie tylko na odparcie ogólnych zarzutów co do tegoż życia, ale i na szczegółową kwestię związaną z obroną praktyki wysyłania dzieci na wychowanie do monasterów. Zwłaszcza ostatnia, trzecia część tego pisma, poświęcona jest tej kwestii.

Zaznaczmy, że poglądy Złotoustego na nasz temat ulegają ewolucji. Powyższy postulat oddawania dzieci mnichom na wychowanie prawie zanika już w innym dziełku, *De inani gloria et de educandis liberis*, napisanym w połowie lub pod koniec lat osiemdziesiątych IV wieku². Jan rozstał się z tą ideą, „zachowując ją jedynie w charakterze tęsknego marzenia”³ pisząc tak:

„Nie mówię: Wstrzymaj syna od małżeństwa, poślij go na pustynię i każ mu zostać mnichem. Nie to mówię. Prawda – chciałbym, aby wszyscy żyli jak mnisi. Ale to wygląda za surowo, nie zmuszam więc do tego. Wychowaj żołnierza dla Chrystusa! Naucz też syna również w świecie od młodości wieść życie w bojaźni Bożej!”⁴.

¹ Por. J. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 62.

² Por. tamże, s. 97.

³ Por. tamże, s. 64.

⁴ *De inani gloria et de educandis liberis* [dalej: *De educandis liberis*] 19, ed. A.M. Malingrey, SC 188, 102-104, tłum. W. Kania, BOK 19, 80-81.

Pomysł, zrodzony w okresie osobistego doświadczenia i fascynacji życiem pustelnicznym, staje się mało realny w oczach samego pomysłodawcy, który z latami pracy duszpasterskiej nabywa bardziej trzeźwej oceny rzeczywistości. Należy i to uwzględnić, że wcześniejsze jego dziełko w obronie mnichów ma w sobie sporo ćwiczebnej retoryki. Te zapędy oratorskie prowadzą między innymi do przeciwstawiania sobie domu rodzinnego, oddanego ziemskim sprawom, anielskiemu trybowi życia w monasterze. W *De educandis liberis*, choć autor kreśląc ideał wychowania również czerpie z ducha monastycznej ascezy, to jednak pozostawia przede wszystkim rodzicom troskę o wychowanie dzieci. Nic nie zastąpi wychowania w rodzinnym domu i rodzina jest podstawowym i naturalnym miejscem wychowania⁵. Po dawnych pomysłach pozostanie może jedynie ta rada, by dzieci zamiast do teatru czasami zaprowadzić na przykład „do świętych mężów”⁶.

Zresztą, nawet w samym dziele *Adversus oppugnatores vitae monasticae* idea powierzenia dzieci pieczy pustelników nie zostaje sformułowana *explicito*. W pewnym miejscu autor, jakby uprzedzając zbyt radykalną konkluzję czytelnika z dotychczasowych jego wywodów, jakoby chciał stałego związku podopiecznych z mnichami, precyzuje swoje wyobrażenie formacji ascetycznej młodzieży ograniczając jej pobyt w środowisku monastycznym do dziecięciu czy dwudziestu lat⁷.

1. Przykład pewnego młodzieńca. W lepszym zrozumieniu tego, co wyobraża sobie nasz autor, pomaga przytoczony przez niego przykład młodzieńca, który odbył właśnie taką formację. Młody człowiek przybył do Antiochii, aby nauczyć się łaciny i greki. Znalazł wychowawcę, który stawiał sobie za cel jedno – duchowe uformowanie tamtego. Wychowawca był mnichem żyjącym w górach. Młodzieniec z czasem stał się podobnie mnichem. Jan Chryzostom dowiedział się osobiście od pustelnika, co skłoniło jego wychowanka, aby pójść śladami mistrza. Podopieczny mnicha miał bardzo surowego i oddanego sprawom materialnym ojca, natomiast matkę – pobożną i zacną. Zachodziła różnica zdań co do wychowania dziecka. Ojciec, który zdobył wysoką pozycję społeczną dzięki wojennym zasługom, chciał, aby syn poszedł jego śladami i zrobił karierę wojskową, natomiast matka widziała go chętnie jako mnicha. Wiedząc, że mąż na to nie przystanie, zastosowała pewien fortel. Przekonała męża, żeby zgodził się oddać syna na wychowanie mnichowi w tym celu, aby nauczyć go retoryki przydatnej w późniejszej karierze. Za zgodą męża, pod pretekstem takiej nauki, oddała dziecko na wychowanie mnichowi, który kształcąc wychowanka poczuł się odpowiedzialny przed Bogiem za jego zbawienie. Młodzieniec zapłonął tak wielką gorliwością, że zbiegł na pustynię, aby prowadzić jeszcze bardziej radykalne życie ascetyczne. Jednak Chryzostom,

⁵ Por. M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981, 82.

⁶ Por. *De educandis liberis* 78, Sch 188, 178, BOK 19, 99.

⁷ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 18, PG 47, 380-381.

znając przypadek, namówił go, aby wrócił do miasta i obrał pośrednią formę życia. W przeciwnym razie gniew wpływowego ojca mógłby bardzo zaszkodzić jemu samemu, jego wychowawcy i wszystkim mnichom. Młody człowiek zgodził się na takie kompromisowe rozwiązanie i choć miał swój dom, zajmował się świecką nauką i ubierał się jak wszyscy, to jednak prowadził surowe życie ascetyczne, mając dalej kontakt ze swoim mistrzem i praktykując to wszystko, co czynią mnisi, czuwając i poszcząc jak oni. Przypadek pozostaje godny naśladowania i Chryzostom, autor tej relacji, oświadcza, że gdyby znalazł się inny taki młodzieniec i taki mnich, to on z chęcią by zaaprobował, nawet o wiele bardziej niż niejedni rodzice, takie rozwiązanie. Tak wychowani ludzie mogliby pociągnąć wielu innych w świecie do Bożej mądrości⁸.

Antiocheńskiemu pisarzowi podoba się więc model wychowania, podobny do tego, jaki stał się udziałem jego samego. W formacji młodego człowieka pozytywne jest zdobycie odpowiedniego intelektualnego wykształcenia, ale winna temu towarzyszyć intensywna formacja duchowa i ascetyczna, najlepiej pod pieczę doświadczonego mistrza duchowego. Doświadczenie pustyni i okresowo surowa asceza pozwalają nabrać już w młodości właściwego dystansu do doczesności i tego, co cielesne. Nie wszyscy mają powołanie na mnichów, więc po takiej monastycznej formacji, gdy ktoś wraca do świata, może podejmować zajęcia zgodne ze zdobytą wiedzą i żyć pod względem zewnętrznym podobnie jak inni, jednak moralnie i duchowo pozostanie wierny tym ewangelicznym wartościom, które przyswoił sobie dzięki swemu mistrzowi i doświadczeniu pustyni. Chodzi zatem o pewien rodzaj duchowych rekolekcji przygotowujących do życia w świecie⁹. Chryzostom nie podaje takiego modelu wychowania jako normy i sam mając do czynienia z przypadkiem odpowiadającym jego wizji wychowania sięga po roztropność i szuka kompromisu, tak by gorliwość wspomnianego młodzieńca nie wywołała zbędnych napięć w rodzinie czy w całym środowisku.

2. Racje wychowania. Zastanowimy się nad racjami skłaniającymi antiocheńskiego pisarza do lansowania monastycznego modelu wychowania dzieci. Racji tych poszukamy w samej nauce naszego autora na temat wychowania, zawartej we wspomnianym dziele. Innymi słowy: jak Chryzostomowa koncepcja wychowania mogła wpłynąć na szukanie w życiu monastycznym wsparcia w dziele edukacji? Oddając się lekturze całego dzieła, przyjrzyjmy się występującej tam koncepcji wychowania. Wolno ją ująć w dwóch aspektach, mianowicie – racji i charakteru wychowania.

Motyw etyczny. Racja formacji moralnej i duchowej dziecka tkwi w samej jego naturze jako człowieka. Znamionuje ją z jednej strony słabość, a z drugiej dążenie do postępu. Sam z siebie młody człowiek jest za słaby,

⁸ Por. tamże III 12.

⁹ Por. Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 81.

aby osiągnął cnotę. Podobnie jak ciało, tak i dusza potrzebuje ciągle pokarmu z zewnątrz dla swego wzrostu. Jeśli nie otrzymuje go, z pewnością ulegnie osłabieniu i chorobie, i będzie zmierzać ku upadkowi. Ponadto z upływem czasu nabywa złych przyzwyczajzeń, które powiększają jeszcze jego słabość. Przyzwyczajanie ma wielką siłę i trudno je przezwyciężyć, podobnie jak dążenie do cnoty wymaga wiele trudów¹⁰. Wobec skłonności popadania w wady, człowiek wymaga nie tylko ciągłego karmienia, ale i leczenia. Z tego wynika podstawowy sens wychowania. Trzeba zabiegać o zdrowie duszy. Skoro nikt nie pyta o sens leczenia kogoś z choroby fizycznej, to tym bardziej nie powinien pytać o sens wychowania¹¹. Wiemy doskonale, że człowiek o własnych siłach nie powróci do zdrowia.

Jaka wobec tego rola przypada mnichom? Dopełniają oni braki w wychowaniu dziecka ze strony rodziców. Syn nie uniknie diabelskich pułapek, jeśli nie usłyszy za młodu żadnej pożytecznej rady, a jego rodzice i wychowawcy prowadzą go ku czemuś przeciwnemu. Pustynni mnisi w swej wychowawczej opiece naśladowują Boga, który tak wychowywał Żydów, że wziął ich na czterdzieści lat na pustynię, aby pozbawić dawnych przyzwyczajzeń: przebywali wówczas jakby w monasterze¹².

Motyw aksjologiczny. Rację wychowania da się dostrzec w perspektywie ukształtowanej hierarchii wartości. Jeśli jacyś rodzice prawidłowo wyrobili hierarchię wartości, to wyżej będą stawiać wartości moralne od takich walorów, jak zamożność czy kariera. Wielu ojców pragnie wysłać swoich synów na naukę retoryki, z nadzieją, że zrobią karierę. Złotousty proponując monastyczny model wychowania stawia przed rodzicami dylemat. Co wybrać, gdyby zachodziły dwie możliwości: zdobywać wykształcenie i awans czy udać się na pustynię, by zdobyć formację ascetyczną i duchową? Najlepiej, żeby było możliwe i to, i to, a jeśli nie, to wybrać to, co ma większą wartość¹³. Powyższy dylemat – wynikający może bardziej z Janowej retoryki aniżeli z realnej konieczności – odsyła nas do kwestii bardziej zasadniczej. Hasło pustyni wywołuje rzeczywistość ascezy i dążenia do świętości. Co wybrać? Karierę czy własne dojrzewanie i uświęcenie? Nasz autor nie przeciwstawia sobie tych dwóch rzeczy. Gdyby jednak zasza między nimi opozycja, to przypomina o konieczności wyboru rzeczy lepszej.

Motyw społeczny. Społeczna racja wychowania wynika z pewnego wywodu, który teolog z Antiochii prowadzi rozprawiając się z zarzutem przeciwko życiu monastycznemu, jakoby taki styl życia burzył stosunki społeczne. Retorycznie pyta: Czy wszyscy mają uprawiać filozoficzny¹⁴ sposób życia

¹⁰ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 6.

¹¹ Por. tamże III 9.

¹² Por. tamże III 6.

¹³ Por. tamże III 13.

¹⁴ Filozofia ma dla Chryzostoma nade wszystko egzystencjalne znaczenie i oznacza

i odstąpić od życiowych trosk? Z pewnością nie chodzi o to, by wszyscy tak żyli. Jednak Chryzostom zwraca uwagę na to, że to nie taki styl życia niszczy porządek rzeczy, lecz jego brak. Bo kto narusza prawdziwy ład i kto go niszczy? Naruszają porządek rzeczy nie ci, którzy potrafią zadowolić się swoim, lecz ci, którzy zabierają cudze. Nie ci, którzy są życzliwi względem bliźniego i nie dbają o swoją sławę, lecz ci, którzy dla władzy i pierwszeństwa są gotowi wszystko poświęcić?¹⁵ Złotousty kreśli jeszcze dalej kontrasty pomiędzy ludźmi szlachetnymi i niegodziwymi.

Jego wywód, podjęty w kontekście wychowania, nasuwa ten wniosek, że asceza i wychowanie, jakie oferują mnisi, nie tylko nie są zagrożeniem dla ładu społecznego, ale ten ład umacniają, formują nowe pokolenie ludzi uczciwych, nie szukających siebie, ale dbających o dobro wspólne.

Częścią społeczeństwa jest rodzina. Racją społeczną wychowania jest zatem także i to dobro, które osiąga rodzina dzięki podjętemu pedagogicznemu trudowi. Dzieci przyrodzone, gdy popadają w nieprawość, taki ból sprawiają rodzicom, że ci nawet wyrzekają się nieraz rodzicielstwa. A te dzieci, które „ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga” (J 1, 13) się narodziły, sprawiają swoim rodzicom wielką radość¹⁶: stają się dla nich oparciem¹⁷. Przynoszą im wiele duchowego dobra. Autor przytacza biblijne przykłady ofiarowania Bogu syna przez rodziców: Samuela przez Annę (1Sm 1, 11), Izaaka przez Abrahama (Rdz 22); tacy rodzice stają się godni wielkiego szacunku¹⁸. Kiedy oddajemy Bogu nasze dzieci, to z nimi w jakiś szczególny sposób pozostajemy. Dzieci będą za nami wstawiać się u Boga, i to będzie dla nas wielki pożytek¹⁹. Dobre, moralne i ascetyczne wychowanie dzieci, jest ich jakby ponownym, duchowym zrodzeniem z Boga i dla Boga. O ile ich zwyrodnienie prowadzi w skrajnym przypadku do zerwania więzów rodzicielskich, to ich bliska relacja z Bogiem łączy też z przyrodzonymi rodzicielami i staje się źródłem nowego błogosławieństwa, także dla rodziców.

Ostatnia przytoczona racja wychowania, mianowicie dobro duchowe i religijne samych rodziców, łączy ze sobą porządek naturalny i nadprzyrodzony. Przechodzimy obecnie na płaszczyznę ściśle religijną. W tym porządku mnisi, jeśli dzieci powierzono ich pieczy, mają swoją wyjątkową rolę. Zapytajmy o religijną rację wychowania mając na uwadze dobro samych wychowywanych.

Motyw soteriologiczny. Bóg wymaga od nas w jednakowym stopniu troski o własne zbawienie i zbawienie bliźnich. Chryzostom uzasadnia tę tezę wieloma świadectwami biblijnymi. Interesująco interpretuje przypowieść

chrześcijański styl życia, a zwłaszcza praktykowanie takich cnót, jak cierpliwość, ubóstwo, miłosierdzie, wstrzemięźliwość i pokora.

¹⁵ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 9.

¹⁶ Por. tamże III 16.

¹⁷ Por. tamże III 18.

¹⁸ Por. tamże III 21.

¹⁹ Por. tamże III 20.

o talentach (Mt 25, 24-29): ten, kto zwrócił panu jeden talent, jaki otrzymał, zostaje skarcony nie dlatego, że uchybił w jakichś własnych sprawach, ale dlatego, że nie dbał o zbawienie innych. Choćbyśmy w swoich rzeczach dobrze postępowali, to życie nasze nie przyniesie pożytku, jeśli nie troszczyliśmy się o drugich²⁰. Jeśli zaniedbamy wychowania dzieci, będziemy winni ich grzechów. Sumienie zapyta nas: Dlaczego nie podjąłeś wszystkich środków, aby syn nie upadł?²¹. Swawola dzieci bierze się z nierozumnego przywiązania rodziców do tego, co doczesne. Rodzice zaniedbujący wychowanie dzieci są w pewnym sensie dzieciobójcami, a nawet gorsi od zabójców, bo narażają na zgubę wieczną. Oddzielają ciało od duszy, podobnie jak sprawia to śmierć fizyczna. Grozi im gehenna ognia wiecznego²².

Lekceważenie dzieci stanowi przejaw największego zaniedbania w dziedzinie troski o zbawienie innych. Antiocheński pisarz dokonuje pewnej gradacji w stopniu winy, jaką zaciągamy zaniedbując dobro innych. Inspirując się Księgą Wyjścia wymienia dziesięć stopni tego rodzaju przewinienia: 1) pozostawienie bez pomocy bydła wroga, znajdującego się w pilnej potrzebie (Wj 23, 4-5); 2) nie udzielenie pomocy potrzebującemu wrogowi; 3) zaniedbywanie swoich braci; 4) brak troski o swoich domowników; 5) brak troski nie tylko o ich ciało, ale i o ich duszę; 6) obojętność na zgubę nie tylko domowników, ale i własnych dzieci; 7) nie szukanie innych, którzy troszczyliby się o nich; 8) przeszkadzanie i zabranianie takiej opieki nad dziećmi tym, którzy chcieliby ją sprawować; 9) występowanie przeciwko takim wychowawcom. Wskazanemu przewinieniu można przypisać stopień nawet wyższy niż dziewiąty, bo jeśli takim powinnościom podlegali ludzie Starego Przymierza, to tym bardziej teraz chrześcijanie²³. Podana gradacja została sporządzona wyraźnie na potrzeby polemiki z przeciwnikami monastycznego wychowania, tym niemniej, mimo że jest nieco instrumentalnie spreparowana, pokazuje brak dobrej woli i ciężar winy tych, którzy sami nie wychowują dzieci i innym nie pozwalają na to.

Motyw eschatologiczny. Istnieje fundamentalna racja troski wychowawczej o innych. Troszczymy się o nich ze względu na przeznaczenie wszystkich do życia wiecznego i wymóg świętości. Gdyby ojciec miał okazję, aby syna umieścić na dworze królewskim, nie szczędziłby starań, aby to osiągnąć, będąc gotów narazić się nawet na śmierć. Pyta Jan w kaznodziej-skim natchnieniu: A gdy w grę wchodzi mieszkania w niebie, to dlaczego wielu nie przejmuje się tym niebezpieczeństwem, że ich synowie zajmą tam ostatnie miejsca?²⁴ Pozostawienie dziedzictwa dzieciom naraża je na różne niebezpieczeństwa i nietrwałość, natomiast niebo stanowi bezpieczne miejsce

²⁰ Por. tamże III 2.

²¹ Por. tamże III 21.

²² Por. tamże III 4.

²³ Por. tamże III 3.

²⁴ Por. tamże III 5.

dla ulokowania bogactwa. Mnich okazuje się lepszym zarządcą ojcowizny, bo może ją rozdać i dokonać bezpiecznej lokaty majątku w niebie²⁵. Zresztą, to pobożność jest największym bogactwem²⁶.

Żarliwość religijna naszego autora, nie tracona nigdy z pola widzenia perspektywa życia wiecznego, najpełniej określają powody, dlaczego, postrzegając tak radykalnie cele życia, proponuje też radykalne środki w jego formowaniu.

3. Charakterystyka wychowania. Oprócz kwestii, dlaczego wychowywać, autor rozpatrywanego pisma snuje refleksję nad tym, jakie jest i jakie ma być wychowanie.

Podlega zagrożeniu. Młodego prezbitera Jana opanowuje pesymizm co do możliwości wychowania w świecie. Świat, w ogóle, nie pomaga żyć ewangelicznie. Kto twierdziłby, że można i w świecie osiągnąć cnoty, nie liczy się ze słowami Jezusa, który rzuca „biada” żyjącym w bogactwie i ludzkiej sławie. Złotousty podejmuje ostrą krytykę współczesnych mu chrześcijan za życie niezgodne z Ewangelią (Łk 6, 24-25; Mt 5, 22)²⁷. Jego krytyka współbrzmi z podobnymi głosami ze strony niechrześcijan, którzy podobnie narzekali na upadek obyczajów w szkole i zaniedbania wychowawcze rodziców²⁸. W naszym dziełku bardziej jednak zajmuje się krytyką stosunków rodzinnych, ich zeświecczenia. Dojrzałe wychowanie dzieci ma uwolnić je od nieszczęścia dwóch namiętności – nękających większość ludzi²⁹ – bogactwa i sławy. Tymczasem wszczepia się w dzieciach pragnienie korzyści i próżność, które wyjaławia życie duchowe i pozbawia je zdolności do czegoś dobrego. Gdy za nagrodę uważa się tylko pieniądze i dla osiągnięcia tego celu przedkłada się ludzi niegodziwych nad prawych, to jaką nadzieję na zbawienie ma człowiek wychowywany w takim duchu? Człowiek namiętnie miłujący pieniądze jest zawzięty, skory do przysięgania, wiarołomny, zuchwały, skłonny do złorzeczenia, agresywny, bezwstydnny, porywczy, niewdzięczny³⁰. Ważne są rozmowy, jakie prowadzi się w domu. Jeśli ciągle są one wyrazem tęsknoty za bogactwem, karierą, to trudno, żeby w dzieciach budziło się pragnienie rzeczy niebieskich³¹.

Jednak jest możliwe, choć trudne. Brak atmosfery sprzyjającej do wychowania nie prowadzi naszego autora do sceptycyzmu pedagogicznego. Spotykamy za to pewne wahanie. Z jednej strony Chryzostom, wobec zaniedbań rodziców, poleca edukację u mnichów, z drugiej strony podkreśla odpo-

²⁵ Por. tamże III 16.

²⁶ Por. tamże III 21.

²⁷ Por. tamże III 7 (znajdujemy tu dłuższy ekskurs przeciwko pladze homoseksualizmu).

²⁸ Por. J. Seidlmayer, *Die Pedagogik des Johannes Chrysostomus*, Münster 1926, 65-66.

²⁹ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 8.

³⁰ Por. tamże III 6.

³¹ Por. tamże III 5.

wiedzialność, zwłaszcza ojca, za wychowanie i nie przestaje wierzyć w potencjał rodziny w tym względzie. Ojciec nie może usprawiedliwiać złego wychowania syna tym, że nie był w stanie go dobrze wychować, gdyż 1) zajmuje się jego wychowaniem od maleńkości, 2) on pierwszy i jedyny otrzymał pełną władzę nad synem, 3) ma go cały czas przy sobie. W tym sensie zadanie staje się lekkie i przynosi satysfakcję³². Z drugiej strony, takie dzieło nie jest też łatwe. Wiele starań podejmujemy, aby dzieci zdobyły wykształcenie. O tyle trudniej przychodzi wychowanie dziecka do skromności obyczajów, filozofii i surowego sposobu życia, o ile trudniejsze są czyny od słów³³.

Wobec powyższych stwierdzeń, tym bardziej uzasadniony staje się wniosek, że postulat u posyłania dzieci do mnichów nie należy rozumieć jako ogólnej normy, ale jako radę uwarunkowaną określoną sytuacją wychowawczą, a także określonym etapem świadomości udzielającego tej rady.

Zacząć je jak najwcześniej. Lepiej oddać syna na trud ascetyczny za młodu, kiedy jeszcze ma władzę nad sobą i niczym nie został zniewolony, niżby miał przystąpić do przyswajania mądrości na starość. Wtedy ma już mało czasu, a ten czas, jaki ma, musi poświęcić na oczyszczenie się z grzechów i nabytych wad. W pewnym miejscu nasz autor podaje konkretny wiek dziecięciu lat, w którym dziecko trzeba poddać nauce głębszej filozofii. Wówczas ma już pełniejszą świadomość moralną swoich grzechów³⁴. Nie takie jest najlepsze wychowanie, gdy ktoś ulega wadom, a potem je opanowuje, ale takie, gdy one nigdy nie mają do niego przystępu³⁵. Złotousty pyta: Jakiemu towarzystwu chcesz oddać swego syna – tym, którzy przebywają z aniołami, czy tym, którzy zajmują ostatnie miejsce? Chcemy dzieci jak najszybciej nauczyć zawodu, więc podobnie nie powinniśmy zwlekać z nauczaniem ich prawdziwej filozofii?³⁶

Teolog antiocheński rozpatruje kolejność edukacji i w związku z tym także relację między retoryką a filozofią. Wielu ojców zarządza, aby dzieci najpierw zajmowały się różnymi naukami i wprawiały się w retorykę, a potem ewentualnie oddały się poszukiwaniu głębszej mądrości. Nie wiemy jednak, czy doczekają się dorosłego wieku. A jeśli doczekają się, to kto poręczy za wcześniejszy okres? Gdyby ktoś zaręczył, to nie ma potrzeby wyprowadzania ich na pustynię. Jaka korzyść wysyłać dzieci na naukę oratorstwa, jeśli zanim nauczą się oratorstwa, nauczą się wad, i chcąc osiągnąć to, co mniej ważne, utracą to, co ważniejsze? Gdyby już nabyło się mądrości, to można by zając się oratorstwem, ale jeśli jej się jeszcze nie nauczyło, to nauka krasomówstwa okaże się tym bardziej szkodliwa³⁷. W tym miejscu przechodzimy do dalszej

³² Por. tamże III 4.

³³ Por. tamże III 8.

³⁴ Por. tamże III 17.

³⁵ Por. tamże III 18.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże III 11.

charakterystyki wychowania, która nadal dotyczy jej istotnych cech, ale cechy te w dziełku Złotoustego występują wyraźnie w monastycznym kontekście.

Trwa długo. Nasz autor usiłuje nadać konkretne kształty postulatowi wychowania dzieci u pustelników. Zastanawia się nad długością trwania takiej formacji. Nie należy ubolewać nad tym, że dzieci przebywają z mnichami na pustyni, i choćby ich pobyt w monasterze przedłużył się do dziesięciu czy dwudziestu lat, to ten okres nie jest za długi na to, by zakorzeniła się w nich cnota i pobożność. Wtedy dopiero zakończy się ich pobyt, gdy osiągną duchową dojrzałość. Wtedy niech wrócą z pustyni. Na skutek pośpiechu może być tak, że ktoś nigdy nie dojrzeje. Nawet gdyby chcieli wrócić, to wolno im zabronić³⁸.

Pod opieką mnichów – bardziej skuteczne. Pod piórem naszego pisarza pada argument prakseologiczny za wychowaniem monastycznym dzieci i młodzieży. Jest ono bardziej skuteczne. Przeciwnicy życia monastycznego, a tym bardziej – monastycznego wychowania dzieci, swój sprzeciw wobec takiego modelu życia i formacji argumentowali – nic się tu do dziś nie zmieniło! – jego nieskutecznością. Wskazywali na upadek wielu mnichów czy ich moralną przeciętność. Gdyby ojciec zdecydował się na wysłanie dziecka do monasteru, to chciałby mieć pewność, że wychowanie tam osiągnie zamierzone cele. Chryzostom ustosunkowuje się do takich oczekiwań. Jeśli wysyłamy syna na retorykę, to nie spodziewamy się, że zaraz będzie najlepszy w zawodzie. Cieszymy się, gdyby zajął nawet piąte czy dziesiąte miejsce. Podobnie i w życiu duchowym, jeśli ktoś nie doścignąłby świętych, wszakże jeśli przyniesie nawet mniejszy owoc, życie takie ma wielki sens³⁹. Czasem rozterka ojca dotyczy rzeczy bardziej fundamentalnej – nie tego, do jakiego stopnia syn osiągnie cel, tylko czy w ogóle go osiągnie. Na pytanie: skąd wiemy, czy ktoś wytrwa w monastycznym stanie, a nie upadnie, można by odpowiedzieć: skąd wiemy, że nie wytrwa i nie ostoi się, a ponadto: skąd wiemy, że ktoś robiąc świecką karierę osiągnie swój cel? U mnichów wszystko służy osiągnięciu celowi, a w świecie występują różne trudności⁴⁰. Mieszkańcy klasztorów trwają w bezpieczeństwie i spokoju. Prowadzą życie godne aniołów. Nikt tam nie wynosi się z powodu bogactwa, nikt z powodu sławy: wszyscy są jednakowi⁴¹. Mnichom łatwiej pokonać namiętność chciwości i próżnej sławy⁴². Widzimy więcej upadłych żonatych niż mnichów. Paradoksalnie, mężowie, którzy dzięki samemu małżeństwu mają większą pomoc przeciwko pożądliwości ciała, częściej upadają w tym względzie. Tym bardziej upadają w inne wady, przy których nie mają większej pomocy niż mnisi⁴³. Poziom moralny mnichów,

³⁸ Por. tamże III 18.

³⁹ Por. tamże III 19.

⁴⁰ Por. tamże III 13.

⁴¹ Por. tamże III 11.

⁴² Por. tamże III 15.

⁴³ Por. tamże III 14.

przekraczający przeciętnie poziom życia, jest więc dla Antiocheńczyka poważnym argumentem za monastycznym modelem wychowania i większą jego skutecznością.

Pojawia się pytanie: co mogło doprowadzić naszego teologa, w pierwszym okresie jego twórczości, do rozpatrywanego tu radykalnego modelu wychowania monastycznego młodzieży? Nie bez znaczenia było wcześniejsze istnienie już praktyk oddawania dzieci na wychowanie do klasztorów. Bazyli Wielki nie miał nic przeciwko przyjmowaniu na przykład sierot do klasztorów, a innych dzieci – za zgodą rodziców, gdyż „w każdym, nawet najmłodszym wieku można przyjmować tych, co się zgłaszają”⁴⁴. Podobne praktyki występowały w Egipcie w pachomiańskich cenobiach czy w Palestynie⁴⁵. Z pewnością, jak zauważyliśmy, duży wpływ wywarło osobiste doświadczenie Chryzostoma: utrata wczesna ojca, rozczarowanie współczesnym mu systemem edukacji, opartym jeszcze na pogańskiej kulturze, rozpalona po chrzcie przyjętym w wieku niespełna dwudziestu lat gorliwość neofity, kwestionująca wszystko co świeckie, pożytek wyniesiony z pustelniczego pobytu przez cztery lata w górach w okolicach Antiochii, pod okiem syryjskiego mistrza. Godna jest uwagi nie tylko przeszłość autora, ale i związana z tym ogólna koncepcja życia i powołania człowieka. Chryzostom widzi jedną, wspólną dla wszystkich drogę do Boga. Choć, naturalnie, rozróżnia i dostrzega różnicę pomiędzy mnichem i świeckim, to jednak jest przekonany, że wymogi zawarte w ośmiu błogosławieństwach tak samo obowiązują świeckich, jak i mnichów. Świeccy tak samo mają zadowolić się tym, co konieczne do życia (1Tm 2, 9; 6, 8). Od wszystkich wymaga się podobnej filozofii⁴⁶. Żeniący się mają żyć tak, jak gdyby byli nieżonaci (1Kor 7, 29). Wszystkich obowiązuje prawo ducha. Do Ewangelii trzeba przyłgnąć w najgłębszym swoim wnętrzu: strzec się przed chowaniem urazów, życzeniem zła drugiemu, osądzaniem bliźnich, patrzeniem z pożądliwością na kobiety⁴⁷. Nasuwa się wniosek, że postulat posyłania młodzieży na wychowanie do mnichów, w jakimś stopniu wynika z przekonania o płynności granicy pomiędzy stanem świeckim a mniszym i z faktu jednego powołania wszystkich do świętości.

Istniejąca do dziś praktyka posyłania dzieci do szkół konfesyjnych oraz oddawania pod pieczę kościelnych i zakonnych wychowawców pokazuje, że chociaż pomysł Jana Chryzostoma posyłania dzieci na pustynię nosił w sobie zbyt wiele idealistycznego radykalizmu, to jednak intuicja odwołania się w wychowaniu do pomocy wspólnot religijnych była twórcza i inspirująca na przyszłość.

⁴⁴ Por. Basilius, *Regulae fusius tractatae* 15, 1, PG 31, 952, tłum. J. Naumowicz, ŻM 6, 95.

⁴⁵ Por. Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 80.

⁴⁶ Por. *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 13.

⁴⁷ Por. tamże III 5.

DER MONASTISCHE ZUSAMMENHANG
DES CHRYSOSTOMOS' ERZIEHUNGSKONZEPTES
IN *ADVERSUS OPPUGNATORES VITAE MONASTICAE*

(Zusammenfassung)

Im 3. Teil des Werkes gegen die Gegner des Mönchslebens stellt der Verfasser Vorschlag vor, christliche Kinder auf die Wüste zur Erziehung von Eremiten zu schicken. Seine Ansichten unterliegen einer Evolution. Im Hinblick auf den Widerstand seitens der Gegner solcher Idee, und nach Jahren seiner eigenen pastoralen Erfahrung, Chrysostomos ändert seine Meinung. In der Schrift *De inani gloria et de educandis liberis* stellt er klar fest: „Ich sage nicht: schicke deine Sohn auf die Wüste [...], aber erziehe ihn zum Soldaten Christi“. In *Adversus oppugnatores vitae monasticae* äussert er sich nicht *explicite* zu unserm Thema, sondern gibt indirekt solchen Rat christlichen Eltern.

In unserem Artikel untersuchen wir vor allem die Gründe, warum unser Autor auf einer Etappe seiner theologischen Entwicklung solche Forderung stellte. In seiner Schrift finden wir Grundmotive der christlichen Pädagogie, die ihn zu solcher Schlussfolgerung führen konnten: 1) das ethische Motiv: jeder braucht eine Unterstützung der anderen wegen der Schwäche seiner eigenen Natur; die Familienerziehung ist häufig ungenügend; 2) das axiologische Motiv: Eltern stehen oftmals vor einer Alternative für ihre Kinder – sich um die Karriere für sie bewerben oder sie zu einem ehrlichen und religiösen Leben vorbereiten; 3) das soziale Motiv: ein religiös erzogener Mensch ist für die Gesellschaft und Familie nützlicher als der, der seine Karriere verwirklicht; 4) das soteriologische Motiv: man soll sich mehr um sein Heil als um irdische Dinge sorgen; Eltern tragen schwere Schuld, indem sie ihre Kinder vernachlässigen; 5) das eschatologische Motiv und Argumentation *a fortiori*: wenn die Eltern sich soviel um irdischen Wohlstand für seine Kinder bewerben, sollen sie sich nicht desto mehr um die himmlische Wohnung für sie bewerben?

Weiter charakterisiert Chrysostomos den Erziehungsprozess: 1) er ist gefährdet; 2) doch möglich, obwohl – schwer zu verwirklichen; 3) er muss früh möglichst angefangen werden; 4) er dauert lange Zeit; 5) mit Hilfe der Mönche – mehr effizient.

Obwohl die Chrysostomos' Idee, christliche Kinder zur Erziehung auf die Wüste zu schicken, zeichnet sich durch bestimmten Idealismus und Radikalismus aus, jedoch seine Intuition, in der Erziehung der Kinder mit Hilfe einer religiösen Gemeinschaft sich zu unterstützen, wie die Geschichte zeigte, war kreativ und inspirierend.

Anna Z. ZMORZANKA
(Lublin, KUL)

WYCHOWANIE DZIEWCZĄT W NAUCZANIU JANA CHRYZOSTOMA

„Czym nieuprawna rola, tym zaniedbana
młodość wydająca wszędzie wiele cierni”

In Matthaeum hom. 49, 6

Jan Chryzostom, jako doświadczony duszpasterz, doskonale zdawał sobie sprawę, jak ważne jest prawidłowe wychowanie dzieci¹. Jako jeden z nielicznych pisarzy wczesnochrześcijańskich zwrócił przy tym też uwagę na wychowanie dziewcząt², kierując się wprost do ich opiekunów i wychowawców

¹ Pedagogiczne poglądy Jana Chryzostoma omawiają m.in.: A. Hülster, *Die pädagogische Grundsätze des hl. Chrysostomus*, ThG 3 (1911) 203-227; J. Seidlmayer, *Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus*, Münster 1926; J. Czuj, *Poglądy wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, „Przegląd Katechetyczny” 31 (1943) 7-11; J. Dumortier, *L'éducation des enfants au IV siècle. Le témoignage de saint Jean Chrysostome*, „Revue des sciences humaines” 45 (1947) 222-238; S. Abengochera, *Ideas pedagógicas de S. Crisóstomo*, „Helmantica” 12 (1961) 343-360; B.W. Hare, *St. John Chrysostom on Education*, „Prudentia” 6 (1974) 699-104; A. Cioffi, *Il „De inani gloria et de educandis liberis” di Giovanni Crisostomo: famiglia e società*, „Nicolaus” 7 (1979) 137-144; M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981; W. Kania, *Pierwsza rodzina katecheza domowa w ujęciu Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222; H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, tamże, 201-214, spec. 203-209; A. Monaci Castagno, *Paideia classica ed esercizio pastorale nel IV secolo: il concetto di „synesis” nell’opera di Giovanni Crisostomo*, RSLR 26 (1990) 429-459; B. Slager, *Saint Basil and John Chrysostom on the Education of Christian Children*, „The Greek Orthodox Theological Review” 36 (1991) 37-56; E. Stanula, *Rodzina kształtująca system wartości w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, w: *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX. Materiały z konferencji naukowej Katedry Historii Wychowania WSP w Bydgoszczy* (czerwiec 1993), red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1994, 81-94; T. Kolosowski, *Wychowanie religijno-moralne dzieci w rodzinie w świetle traktatu „O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma*, „Seminare” 17 (2001) 405-420; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 327-335.

² Por. Seidlmayer, *Die Pädagogik*, s. 59-62; Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 153-156; zob. też uwagi w: Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 335. Drugim pisarzem chrześcijańskim, który dostrzegał potrzebę mówienia o ich edukacji, był św. Hieronim. Jego wypowiedzi miały jednak

z pouczeniami, jak należy z nimi postępować, by je kształtować na dobre córki, żony i matki oraz bogobożne członkinie chrześcijańskiej wspólnoty³. Wypowiedzi te ukazują ich autora jako wnikliwego obserwatora⁴ i bardzo dobrego znawcę charakterów niewieścich⁵. Złotousty nie poświęcił wprawdzie pedagogice dziewcząt osobnego pisma, a w traktacie *O wychowaniu dzieci*⁶, w przeważającej części dotyczącym wychowania chłopców, jedynie zaznacza, iż to, co powiedział na ten temat, dotyczy także dziewczynek⁷. Uwagi o wychowaniu dziewcząt pojawiają się również w innych jego pismach, m.in. w *Homiliach na I List do Tymoteusza*, *Homiliach na Ewangelię Mateusza*, czy w *Dialogu o kapłaństwie*. Większość z nich jest fragmentaryczna, wręcz lapidarna, występuje w szerszym kontekście, nie związanym wprost z tematem wychowania (np. teologicznym, pastoralnym itp.). Nie można jednak oprzeć się wrażeniu, że wszystkie te wypowiedzi zebrane w całość tworzą spójny i konsekwentnie budowany program wychowawczo-edukacyjny dziewcząt⁸.

Jan Chryzostom ukazuje się nam tutaj jako dobry znawca historii przedmiotu, o czym świadczy podjęta w jednej z *Homilii na Ewangelię Mateusza* polemika z platońską koncepcją edukacji kobiet⁹. Przedstawiając swoje stano-

charakter prywatny i kierowane były do konkretnych osób. Znajdujemy je m.in. w listach do Lety (*Epistola* 107, CSEL 55, 290-305) i do Gaudencjusza (*Epistola* 128, CSEL 56, 156-162), dwojga rodziców, których poucza, jak należy postępować z dziewczynkami przeznaczonymi do stanu dziewic. Na temat jego poglądów zob. A. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 152-176.

³ Zainteresowanie Chryzostoma tą kwestią spowodował być może po części fakt, iż w Kościele antiocheńskim kobiety stanowiły znaczną część wiernych, por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 114-118; C. Militello, *Donna e Chiesa: la testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985; R. Taft, *Women at Church in Byzantium: where, when – and why?*, DOP 52 (1998) 27-87.

⁴ Według W. Cerana (*Przykłady z życia wzięte w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogika*, red. N. Widok, Opole 2008, 155-165), o tej cesze świadczy wiele wypowiedzi znajdujących się w homiliach, które tym samym stanowią znakomite źródło wiedzy na temat obyczajów, kultury itp. Tym cenniejsze zatem, bo poparte wnikliwą obserwacją, wydają się jego wypowiedzi dotyczące wychowania.

⁵ Świadectwem tego jest m.in. wypowiedź w 30. *Homilii na Ewangelię Mateusza*, w której Antiocheńczyk poucza męża, jak należy postępować z żoną, posiadającą złe nawyki, por. *In Matthaem hom.* 30, 5, PG 57, 368, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, 361; zob. też. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 321-322.

⁶ Por. *De inani gloria et de educandis liberis* (dalej: *De educandis liberis*), ed. A.M. Malinirey, SCh 188, Paris 1972, tłum. W. Kania, PSP 13, Warszawa 1974, 157-185, przedruk: BOK 19, Kraków 2002, 73-105 (dalej cytuję według tego ostatniego wydania).

⁷ Por. *De educandis liberis* 90, SCh 188, 196, BOK 19, 103: „Niech i matka w podobny sposób trzdzi się w wychowaniu swej córki”.

⁸ U Jana Chryzostoma te dwa procesy w przypadku dziewcząt stanowią integralną całość, dlatego też omawiając problem wychowania terminy „wychowanie” i „edukacja” będą używane zamiennie.

⁹ Por. *In Matthaem hom.* 1, 4, PG 57, 19A, ŻMT 18, 21: „Na podstawie ich własnych dzieł [chodzi tutaj o *Państwo* Platona] okazało się, że myśli w nich zawarte poddał im jakiś zły duch i złośliwy szatan wojujący z naszą naturą, nieprzyjaciół zdrowego rozsądku (σωφροσύνη), wróg

wisko, Antiocheńczyk, podobnie jak Platon, odwoływał się do pojęcia ludzkiej natury (φύσις)¹⁰. Jednak jego wizerunek kobiety różni się zasadniczo od platońskiego: uformowały go w znacznej mierze przekazy Pisma Świętego (m.in. o stworzeniu kobiety, o jej pierwszym nieposłuszeństwie oraz o związanym z tym jej ziemskim powołaniu, uzasadniającym pozycję i rolę społeczną). One też stanowią „teoretyczną” bazę jego nauki dotyczącej wychowania dziewcząt, wyznaczają jej tory. Omawiając poniżej tę myśl, nie możemy zatem pominąć tak podstawowego zagadnienia, jakim są jej podstawy biblijne. Od ich przedstawienia rozpoczniemy tedy prezentację poglądów, stanowiących przedmiot niniejszego artykułu.

1. Biblijne podstawy pedagogiki Jana Chryzostoma. Podejmując kwestię biblijnych podstaw Chryzostomowej nauki o wychowaniu dziewcząt, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na egzegezę trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju¹¹, którą Złotousty obszernie komentował w kazaniach i homiliach¹². Nie robił tego, co prawda, w sposób systematyczny¹³, jednak lektura

dobrych obyczajów (εὐταξία), wszystko przewracający do góry nogami. Bo jeśli chcą, aby żony były wszystkim wspólne, nagie zaś dziewczęta prowadzą do palestry na widok publiczny, potajemnie kojarzą małżeństwa, wszystko razem mieszając i zmieniając (oraz przekraczając granice natury), to cóż innego można powiedzieć? O tym, że wszelkie tego typu nauki są wynalazkiem diabła i sprzeciwiają się naturze, może nas przekonać sama natura, dla której są one nie do zniesienia”. Źródłem przedstawionego w V księdze *Państwa* postulatu, by kobiety stanowiły wspólną własność (*Respublica* 457C-D, co później powtórzył w II wieku gnostyk Epifanes) oraz (o czym Jan Chryzostom nie wspomniał), by dziewczęta były kształcone kolektywnie, zwłaszcza w zakresie wychowania fizycznego (*Respublica* 457A-B), był pogląd Platona o równości natur męskiej i żeńskiej (przy jednoczesnym uznaniu słabości kobiety) oraz o takich samych obowiązkach obu płci wobec państwa (*Respublica* 455E; por. tamże 256A), którego prawidłowe funkcjonowanie winno być celem nadrzędnym wszystkich obywateli (zob. R.S. Frank, *Education of women according to Plato*, w: R.C. Lodge, *Plato's theory of education*, London 2000⁴, 287-307; L. Turos, *Platon o wychowaniu*, Warszawa 2001, 197-202). Pisarze chrześcijańscy w poglądach tych widzieli, tak jak Jan Chryzostom, źródło liberalizacji obyczajów (por. *Respublica* 457A-B) oraz zagrożenie dla rodziny – tak jak Laktancjusz (*Divinae Institutiones* III 21; por. M. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie w literaturze zachodniego chrześcijaństwa od I do IV wieku*, Gdańsk 1999, 85).

¹⁰ Chodzi tutaj o istotne (gatunkowe) cechy człowieka. W takim znaczeniu termin upowszechnił się w literaturze chrześcijańskiej w IV wieku. Terminu tego w tym znaczeniu Jan Chryzostom używa m.in. w *Homiliach na Księgę Rodzaju*.

¹¹ O wpływie, jaki miała ta księga na poglądy pisarzy antiocheńskich na temat kobiety, piszą m.in. S. Zincone, *Il tema dell'uomo/donna imagine di Dio nei Commenti paolini e a Gn di area antiochena* (Diodoro, Crisostomo, Theodoro, Teodoreto), ASE 2 (1985) 103-113; zob. też G.S. Gasparo, *La donna nell'esegesi patristica di Gen 1-3*, w: *La Donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mattioli, Genova 1992, 17-51.

¹² Por. *In Genesim sermones* 1-9, Sch 433, PG 54, 581-630, tłum. S. Kaczmarek: *Homilie na Księgę Rodzaju. Seria pierwsza Rdz 1-3*, ŻMT 45, Kraków 2008; *In Genesim hom.* 1-67, PG 53, 21 - 54, 580.

¹³ Por. S. Kaczmarek, *Autor i odbiorcy homilii* (wstęp), ŻMT 45, 28.

kazań 1-9 pozwala odtworzyć logikę jego wywodów i wskazać wypowiedzi na ten temat. Punktem wyjścia jest tu wiersz Rdz 1, 26, mówiący o stworzeniu człowieka (mężczyzny) „na obraz” (κατ’ εἰκόνα) i „na podobieństwo” (καθ’ ὁμοίωσιν) Stwórcy¹⁴, oraz wiersz Rdz 2, 18, ukazujący stworzenie kobiety, powołanej do istnienia jako pomoc dla mężczyzny¹⁵. Antiocheńczyk nasz zwraca tutaj uwagę na fakt, iż kobieta podobnie jak mężczyzna, została stworzona przy pomocy tego samego słowa – „uczynić” (ποιεῖν)¹⁶. Z czego wyciąga wniosek, iż powstała ona tak samo, jak on „na obraz” i „na podobieństwo”¹⁷, a co za tym idzie, że będąc taka „jak on”, była mu równa w godności (τιμή). Komentując Księgę Rodzaju myśl tę rozwinął następująco:

„Przed nieposłuszeństwem niewiasta była przecież równa w godności mężczyźnie, bo kiedy Bóg ją ukształtował, przy stwarzaniu niewiasty użył takich samych słów, jak przy kształtowaniu mężczyzny. Jak bowiem w odniesieniu do niego rzekł: «Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze», a nie rzekł: «Niech się stanie mężczyzna», tak i w jej przypadku nie powiedział: «Niech się stanie niewiasta», lecz i tutaj: «Uczyńmy dla niego pomoc», i nie po prostu «pomoc», lecz «jak on», znowu ujawniając równą godność»¹⁸.

Kolejno wyjaśnia też znaczenie dwóch kluczowych terminów – „na obraz” i „na podobieństwo”. W dwóch kazaniach (2 i 3), odwołując się ponownie do wiersza Rdz 1, 26, analizuje treść pojęcia κατ’ εἰκόνα, i na bazie tego oraz podstawie przyjętej definicji obrazu, według której stanowi on „to, co jest niezmiennie z formy Boga”¹⁹ – stwierdza, iż chodzi tutaj o obraz władzy (ἀρχή)²⁰. Przejawiać się ona miała w panowaniu nad zwierzętami, a jej symbolicznym wyrazem było nadawanie im imion²¹. Akt ten ważny był o tyle, że ukazywał człowieka jako istotę rozumną. Chryzostom kwestii tej jednak nie rozwija, skupiając się bardziej na takich aspektach „bycia obrazem”, jak wolność oraz związana z nią godność.

¹⁴ „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (wg Septuaginty: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν, καθ’ ὁμοίωσιν).

¹⁵ „Uczyńmy mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (wg Septuaginty: Ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ’ αὐτόν).

¹⁶ Według Antiocheńczyka słowo „uczynić” (ποιήσωμεν), wyróżniło człowieka spośród innych stworzeń, które zostały stworzone przy pomocy słów „Niech się stanie”, por. *In Genesim hom.* 2,1, Sch 433, 184, ŻMT 45, 63-64.

¹⁷ Por. V. Harrison-Nonna, *Women and the Image of God according to St. John Chrysostom*, w: *In Lordly Eloquence. Essays on Patristic Exegesis in honour of Robert Louis Wilken*, ed. P. Blowers, Grand Rapids 2002, 259-279.

¹⁸ *In Genesim sermo* 4,1, Sch 433, 222, ŻMT 45, 74.

¹⁹ *In Genesim sermo* 2, 2, Sch 433, 194, ŻMT 45, 66.

²⁰ Jan Chryzostom wyróżnia jeszcze obraz istoty (οὐσία). Twierdzi jednak, iż w Rdz 1, 26 mowa jest jedynie o obrazie władzy.

²¹ Por. *In Genesim sermo* 3, 2.

W jego 9. kazaniu pojawia się jeszcze inne znaczenie „bycia obrazem”, które z kolei wyraźnie łączy z podobieństwem (ὁμοίότης)²². Wskazuje na nie P. Szczur stwierdzając, iż Homileta rozumie przez nie „m o c [podkreślenie – A.Z.] bycia podobnym”, pozwalającą na „nabywanie boskich cech”, czyli „możliwość [podkreślenie – A.Z.] stawania się łagodnym, kochającym, łaskawym, twórczym i pełnym cnót, podobnie jak Bóg”²³. Jeśli zatem tak rozumiany „obraz” stanowiłby samą możliwość, to „podobieństwo” odzwierciedlałoby już konkretne cechy (treści), z racji których ono zachodzi. Takie rozumienie potwierdza sam nasz Antiocheńczyk, który wyrażeniu καθ’ ὁμοίωσιν nadaje następujące znaczenie:

„«Na podobieństwo» dotyczy natomiast bycia uległym i cichym (Mt 11, 29)²⁴ oraz naśladowania w miarę możliwości Boga w dziedzinie cnoty, jak rzecze Chrystus: «Stawajcie się podobni do Ojca mego w niebiosach» (Mt 5, 45)”²⁵.

Według Jana Chryzostoma, grzech pierworodny zniszczył jednak w człowieku (proporcjonalnie do winy) to wszystko, co wynikało z jego godności²⁶. Skoro zatem kobieta ponosi większą odpowiedzialność (gdyż jako pierwsza złamała zakaz Stwórcy i do tego samego nakłoniła męża), ponosi tedy większą karę: Złotousty twierdzi, że jest to utrata panowania i wolności. Powołując się na Rdz 3, 16, gdzie mowa jest też o powołaniu do małżeństwa i macierzyństwa²⁷, stwierdza, iż od tej pory niewiasta staje się poddana mężczyźnie²⁸. Myśl tę rozwija w formie parafrazy:

„Uczyniłem cię – powiada [Antiocheńczyk odwołuje się tutaj do słów samego Boga – A. Z.] – równą w godności. Nie użyłaś w dobry sposób władzy,

²² Por. *In Genesisim sermo* 9, 3.

²³ Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 83.

²⁴ S. Kaczmarek sugeruje, iż określenie to jest aluzją do słów Chrystusa wypowiedzianych w Mt 11, 29: „Weźcie moje jarzmo na siebie i ucicie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych”, por. *ŻMT* 45, 69, przypis 10.

²⁵ *In Genesisim sermo* 3, 1, SCh 433, 204, *ŻMT* 45,69. Podobny pogląd pojawia się u Grzegorza z Nyssy (*Oratio de beatitudinibus* 1).

²⁶ *In Genesisim sermo* 3, 2, SCh 433, 212, *ŻMT* 45, 71: „Lecz skoro pojawił się grzech, zostało zniszczone także to, co wynikało z godności”.

²⁷ Por. Rdz 3, 16: „Do niewiasty powiedział: «Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierować swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą»”.

²⁸ Idąc za myślą L.F. Pizzolato, charakteryzującego analogiczne wypowiedzi św. Ambrożego, można stwierdzić, iż pogląd Jana Chryzostoma nie ma jednak charakteru antyfeministycznego, gdyż niższość kobiety rozpatruje on w kategoriach moralnych, a nie ontycznych, por. *La coppia umana in sant Ambrogio*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1976, 180-211; Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie*, s. 92; por. też V. Karras, *Male domination of woman in the writings of Saint John Chrysostom*, „The Greek Orthodox Theological Review” 36 (1991) 131-140. Sam Antiocheńczyk podkreśla, że niewola nie wynika z natury, lecz z grzechu (*In Genesisim sermo* 5, 1).

przejdź w poddaństwo. Nie uniosłaś ciężaru wolności, przyjmij niewolę. Nie umiałaś panować i dałaś tego dowód w konkretnej próbie, bądź zatem wśród rządzonych i uznaj w mężczyźnie pana”²⁹.

Charakteryzując tę nową relację, Złotousty odwołuje się do często powracających w jego wypowiedziach metafor, w których mężczyzna (mąż) przyrównywany jest do króla lub do głowy (podczas gdy kobieta do dowódcy wojsk lub do ciała)³⁰. Powiada za św. Pawłem (1Kor 11, 7 i 10), iż tak jak mężczyzna jest chwałą Boga, tak kobieta jest chwałą męża (głowy), co w sposób symboliczny wyraża odkryta głowa u niego i zakryta u niej³¹. Nasz Kaznodzieja stwierdza ponadto, powołując się po raz kolejny na autorytet św. Pawła, że za tą zależnością idą: nakaz uczenia się „w cichości” oraz zakaz nauczania publicznego, które Apostoł formułuje w I Liście do Tymoteusza (2, 11-14)³². W komentarzu do tej perykopy nasz Biskup wyjaśnia:

„«Niewiasta – rzeczce [św. Paweł – A. Z.] – niech się uczy w cichości (ἐν ἡσυχίᾳ), w pełnym poddaniu się». Czy widzisz, że i on poddał niewiastę mężowi? [...] «Niewieście natomiast – rzeczce – nie pozwałam nauczać», bo raz źle pouczyła Adama. «Ani żeby miała władzę (οὐδὲ ἀὐθεντεῖν) nad mężem», bo raz źle użyła władzy. «Lecz żeby pozostała w cichości». Podał również przyczynę. «Adam bowiem – rzeczce – nie pozostał zwiedziony, niewiasta natomiast po zwiedzeniu dopuściła się przestępstwa (παράβασις)». Dlatego usunął ją z nauczycielskiego tronu. Ten zatem, kto nie umie pouczać, niech się uczy. Gdyby nie chciał się uczyć, lecz pragnął pouczać, i siebie samego

²⁹ In *Genesisim sermo* 4, 1, Sch 433, 224, ŻMT 45, 74-75.

³⁰ Por. In *Epistulam I ad Corinthios hom.* 34, 3; In *Ephesios hom.* 20, 4; In *Matthaeum hom.* 17, 2.

³¹ Por. In *Genesisim sermo* 2, 2, Sch 433, 194, ŻMT 45, 66. Należy podkreślić, iż układ ten odpowiadał faktycznie istniejącemu, patriarchalnemu modelowi rodziny (zob. A. Eckmann, *Starożytna rodzina grecka i rzymska*, VoxP 5:1985, z. 8-9, 29-49), w której ojciec (mąż), jako *pater familias* mógł na mocy przysługującego mu prawa, decydować o losie: żony (*manus*), dzieci (*patria potestas*) i niewolników (*dominica potestas*). Najsurowszym prawem wynikającym z mocy urzędu *pater familias* było „prawo życia i śmierci” (*ius vitae ac necis*), stosowane jeszcze w okresie wczesnego cesarstwa; formalnie zniesione zostało dopiero przez Teodozjusza, a więc w czasach bliskich Janowi Chryzostomowi (na temat obowiązków i przywilejów wynikających z urzędu *pater familias* por. L.M. White, *Paul and Pater Familias*, w: *Paul in the Greco-Roman World*, ed. J.P. Sampley, Harrisburg 2003, 457-487).

³² Por. 1Tm 2, 11-14 (wg Biblii Tysiąclecia): „Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobietom nie pozwałam, ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę, by] trwała w cichości. Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popełniła przestępstwo”. Komentatorzy zwracają uwagę, iż zakaz ten dotyczył prawdopodobnie spotkań liturgicznych. O wpływie tej perykopy na tradycję patrystyczną pisze W. Myszor, *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku*, Katowice 2005 148-162 (Kobieta w chrześcijaństwie pierwszych wieków).

zgubić, i w dodatku uczniów, do tego właśnie doszło wówczas w przypadku niewiasty³³.

Według Jana Chryzostoma, nie może tedy dziwić, że kobiety nie tylko nie powinny uczyć – to bowiem jest zadaniem mężczyzn – ale nawet nie powinny być pouczane inaczej, jak tylko za pośrednictwem swojego opiekuna: męża lub ojca. Pogląd ten ilustruje wypowiedź z 17. *Homilii na Ewangelię Mateusza*, w której Złotousty (odwołując się znowu do metafory męża-głowy i kobiety-ciała) tłumaczy słuchaczom, dlaczego Jezus kieruje swoją nauką do mężczyzn, a nie do kobiet, mimo, iż jego nauka dotyczy również niewiast³⁴:

„Jednakże wszędzie daje wspólne prawa: mówiąc do głowy, daje też upomnienie dla całego ciała. Kobiętę i mężczyznę uważa za to samo stworzenie i nigdzie nie rozróżnia rodzaju³⁵.

Jan Chryzostom, odmawiając kobiecie prawa do niezależności (wolności, panowania) oraz do nauczania nie odmawia jej jednak, jak stwierdziliśmy powyżej, prawa do uczenia się, ani tym bardziej, do rozwoju duchowego. Tłumaczy to tym, iż kobieta jako istota stworzona „na obraz i podobieństwo” Boga, posiadała taki sam umysł i taką samą dyspozycję do cnót, jak mężczyzna³⁶. Złotousty, pogląd ten wyraża m.in. w jednej z *Homilii na Ewangelię Mateusza*, gdzie zwraca uwagę na to, że kobiety, tak samo jak mężczyźni, pragną mądrości (φιλοσοφία), i tak jak oni zdobywają cnoty, np. cnotę męstwa (ἀνδρεία), którą w wysokim stopniu posiada wiele niewiast. Z tym, że chodzi tutaj o męstwo ducha, a nie ciała, bowiem wróg, z którym one walczą ma charakter duchowy a nie fizyczny. Przy tej okazji nasz Antiocheńczyk odnosi się krytycznie do poglądów prawodawcy spartańskiego Likurga oraz Platona,

³³ *In Genesim sermo* 4, 1, SCh 433, 224, ŻMT 45, 75; por. *In Ephesios hom.* 9, 1.

³⁴ Sam Antiocheńczyk w swojej pracy duszpasterskiej na ogół stosował się do tych zasad. W homiliach rzadko zwracał się bezpośrednio do kobiet. Swoje słowa przeważnie kierował do mężczyzn, dodając na koniec, iż to, co powiedział, dotyczy również niewiast, por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 115.

³⁵ *In Matthaem hom.* 17, 2, PG 57, 257, ŻMT 18, 217.

³⁶ Nie była to kwestia nowa. Na podobieństwo cnót, rozumianych jako pozytywna cecha moralna mężczyzn i kobiet, wskazywali już myśliciele helleniści i hellenistyczni: Sokrates (Xenophon, *Symposium* 2, 9), Platon (*Meno* 73A-C), cynik Antystenes (Diogenes Laertius, *De vita philosophorum* VI 12), Arystoteles (*Politica* 1259B, 1260A), stoik Kleantes – autor traktatu *O tym, że cnota jest jedna i ta sama u mężczyzn i kobiet* (Diogenes Laertius, *De vita philosophorum* VII 175) i Muzoniusz Rufus (Stobaius, *Anthologia* II 31, 123) oraz Plutarch (w *Mulierum virtutes*); por. E.M. Engel, *Women's Role in the Home and State: Stoic Theory reconsidered*, „Harvard Studies in Classical Philology” 101 (2003) 267-288; J. Szymańska, *Traktat Plutarcha z Cheronei „O cnotach kobiet”: wprowadzenie*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2007, nr 5(40), 25-34. Stoik Muzoniusz Rufus nauczał też, że kobieta posiada taki sam umysł (λόγος), jak mężczyzna (Stobaius, *Anthologia* II 31, 126).

którzy oczekiwali, by kobiety wzorem mężczyzn rozwijały przede wszystkim siłę i sprawności fizyczne³⁷:

„Nie mniej od mężczyzn poszukują one mądrości (φιλοσοφία), nie biorą zbroi ani nie dosiadają konia, jak wymagają tego sławni prawodawcy greccy i filozofowie, lecz podejmują się cięższej walki. Walka z diabłem i mocami [ciemności] wspólna jest zarówno dla nich, jak i dla mężczyzn, a słabość natury nigdzie nie stanowi dla kobiet przeszkody w tych bojach. Gdyż tego typu walki rozstrzygane są nie przez siłę ciała, lecz przez wolną decyzję duszy. Dlatego często kobiety walczyły mężniej niż mężczyźni i odnosiły świetniejsze triumfy”³⁸.

Kto i jak zatem powinien wychowywać dziewczęta, by w przyszłości mogły stać się takimi dzielnymi niewiastami, by mogły jak najlepiej realizować to, do czego powołała je natura, by stawały się coraz bardziej podobne do swojego Stwórcy? Postawione tutaj pytania wyznaczają niejako kierunek pedagogicznej refleksji Chryzostoma. Postaramy się ją przybliżyć przedstawiając kolejno: środowisko wychowawcze i wychowawców, cele wychowania oraz metody wychowawcze.

2. Środowisko wychowawcze i wychowawcy. Mówiąc o uczeniu się kobiet w cichości Jan Chryzostom okazuje się rzecznikiem zastanych form wychowania. W starożytności bowiem wychowanie i edukacja dziewcząt³⁹ odbywała się na ogół w domu. Miała zatem charakter prywatny i rodzinny⁴⁰. Córki rzadko kształcono poza domem – np. w szkołach⁴¹. Nawet w okresie wczesnego

³⁷ Por. Xenophon, *De republica Lacedaemoniorum* 1, 4; Plutarchus, *Lycurgus* 1, 4 (sam Plutarch bardzo życzliwie odnosi się do gimnastyki kobiet spartańskich).

³⁸ *In Matthaeum hom.* 8,4, PG 57, 87, ŻMT 18, 107-108.

³⁹ Ogólny pogląd na temat wychowania dziewcząt w starożytności przynosi praca H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969; zob. też L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej w Grecji i Rzymie*, Warszawa 1983, 271-305.

⁴⁰ Jedynie w Sparcie wychowanie dziewcząt było kwestią państwową i publiczną. Platon, nawiązując do tej tradycji, opowiedział się za podobnym wychowaniem (por. wyżej nota 9). Z kolei w Rzymie usiłowano kontrolować życie rodzinne poprzez instytucję cenzorów (potwierdzoną już w 2. poł. IV wieku przed Chr. – Cicero, *De Republica* 4, 6), która badała, czy ojcowie wywiązują się z obowiązków wobec synów; w mniejszym stopniu zajmowano się sprawą córek; zob. F. Wycisk, *Rodzicielski obowiązek wychowania potomstwa w prawie rzymskim okresie republikańskiego*, RTK 12 (1965) z. 5, 133; Eckmann, *Starożytna rodzina grecka*, s. 44.

⁴¹ Jedną z najstarszych szkół dla dziewcząt był założony i kierowany przez Safonę (VII w.), tzw. „przybytek uczennic Muz”, istniejący na Lesbos; zwracano tam uwagę na muzykę, poezję i ćwiczenia fizyczne (Marrou, *Historia wychowania*, s. 70-72). W okresie hellenistycznym (od III w. prz. Chr.) poświadczono jest istnienie szkół dla dziewcząt w Pergamonie, Smyrnie, na wyspie Teos (prawdopodobnie koedukacyjnej) oraz w Aleksandrii, gdzie dziewczęta mogły się kształcić na poziomie podstawowym i średnim (Marrou, *Historia wychowania*, s. 159 i 170). W Rzymie już w czasach republiki pojawiły się szkoły (tzw. poziom *litteratorum*), do których chodziły uboższe dziewczęta (Marrou, *Historia wychowania*, s. 375, Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje*, s. 252). Ponadto można wskazać przykłady kobiet, które zdobyły wyższe wykształcenie w różnych dziedzinach na-

cesarstwa, kiedy to na Zachodzie upowszechniły się szkoły *litteratorum*, pisarze rzymscy przedkładali edukację domową nad szkolną⁴². Mniej więcej w tym samym okresie w literaturze pedagogicznej i filozoficznej zaczęto zwracać uwagę na wychowawczą rolę rodziny⁴³, do której należeli: rodzice i rodzina męża, ponadto niewolnicy i wyzwolenicy⁴⁴. W przypadku dziewcząt dużą rolę (po rodzicach) odgrywali: niania (τροφός, τιθήνη)⁴⁵ i pedagog (παιδαγωγός), który mógł również zapewnić podopiecznej gruntowne wykształcenie ogólne⁴⁶. O tym, iż pedagodzy dobrze spełniali swoją rolę w wychowywaniu dziewcząt świadczyć może stosunkowo duża liczba wykształconych kobiet w Cesarstwie Rzymskim⁴⁷.

uki: w filozofii – Hiparchii, uczninicy, później żony cynika Kratesa (Diogenes Laertius, *De vita philosophorum* VI 7, 96-98; Szymańska, *Traktat Plutarcha z Cheronei*, s. 28), Marcelliny, uczennicy gnostyka Karpokratesa, która w I. połowie II w. założyła w Rzymie własną szkołę (Irenaeus, *Adversus haereses*, I 26,6; A. Zmorzanka, *Marcellina*, EK 11, 1226), Hypatii, najślawniejszej neoplatonki (M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2006) oraz trzech innych neoplatonek – córki Olimpiodora oraz Edezy i Teodory (M. Dzielska, *Aleksandryjki – uczone i nieznanne*, w: *Byzantyna Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Łódź 2007, 97nn; w dziedzinie matematyki – Pandrosjon (Dzielska, *Aleksandryjki*, s. 98-99); w alchemii – Marii Żydówki (R. Bugaj, *Hermetyzm*, t. 1, Warszawa 1998, 131-136).

⁴² Taką formę kształcenia pochwałał m.in. Pliniusz Młodszy, ceniąc ją bardziej od edukacji w szkole publicznej (Plinius Minor, *Epistulae* V 16, 3; zob. Marrou, *Historia wychowania*, s. 375).

⁴³ Jej znaczenie podkreślali m.in. tacy pisarze jak Seneka (*De consolatione ad Helviam, De beneficiis*) i Plutarch (uwagi na ten temat w: *De amore proliis*); spośród pisarzy chrześcijańskich należało by wymienić: Tertuliana, Laktancjusza i Ambrożego (por. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie*, s. 82-87).

⁴⁴ Por. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie*, s. 135.

⁴⁵ Nianki odgrywały dużą rolę zwłaszcza w początkowym okresie życia dziecka (pielęgnacja, opieka, zabawa); wraz z latami malała jej rola. W przypadku dziewczynek piastunka stawała się niekiedy w późniejszym okresie powiernicą wychowanki (np. piastunka Fedry, Klitajmestry – zob. Seneca, *Phedra*; tenże, *Agamemnon*). Na ogół chwalono ich oddanie (np. Swetoniusz w *Żywotach cesarów*). Instytucja nianiek miała też swoich przeciwników. Piastunki krytykowali: Tacyt za niski poziom i opowiadanie nieprawdziwych historii (*Dialogus de oratoribus*, 29-30), Ambroży za to, że osłabiają naturalną więź z matką (*Hexameron* V 18), Plutarch za nadmierną pedanterię (*De vitioso pudore* 2) i nadopiekuńczość (*Quaestiones convivales* 5). Starożytni pedagodzy starali się uwrażliwić rodziców, by zwracali uwagę na poprawność ich obyczajów i mowy (Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 4); Hieronim zwraca zaś konkretnie uwagę na to, by nie była pijaczką i nie plotkowała (*Epistula ad Laetam* 4); por. K. Korus, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Wrocław 1978, 41; Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt*, s. 153; Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie*, s. 135; I. Błaszczuk, *Seneka o wychowaniu w rodzinie rzymskiej*, Bydgoszcz 2003, 174-175.

⁴⁶ Pedagodzy, najczęściej niewolnicy lub wyzwolenicy (opiekujący się dzieckiem w drodze do szkoły), często z racji swojego wykształcenia stawali się prawdziwymi wychowawcami (nauczycielami) dziecka. H.I. Marrou (*Historia wychowania*, s. 376) zwraca uwagę na ich pozytywną rolę w edukacji kobiet.

⁴⁷ Ważnym źródłem są tu listy, np. list Ptolomeusza *Do Flory*, listy Hieronima do Marcelli, Jana Chryzostoma do Olimpji; ich treść świadczy o znakomitym wykształceniu ich adresatek, por. np. E.E. Best, *Cicero, Livy and educated Roman Women*, „Classical Journal” 65 (1970) 199-204;

Jan Chryzostom, uwzględniając tradycję i realia ówczesnej rodziny, jako opiekunów, wychowawców oraz nauczycieli dziewcząt, również wskazuje na poszczególnych członków rodziny⁴⁸: rodziców, niańkę i sługi, jako wypełniających tę funkcję⁴⁹. Stosunkowo mało miejsca poświęca jednak takim postaciom, jak piastunka i służba. Na odnotowanie zasługuje również fakt, iż w swoich wypowiedziach pomija pedagoga⁵⁰. Swoją uwagę koncentruje przede wszystkim na rodzicach.

Rodzice, według Złotoustego, godność wychowawców uzyskali przez zrodzenie swojego potomstwa⁵¹. W jednym z kazań na Księgę Rodzaju pisze bowiem, idąc za wcześniejszą tradycją⁵², że tak jak władza męzczyzny nad kobietą wynika ze stanu niewoli, tak władza rodziców nad dziećmi wynika z „prawa natury”:

„O innej jeszcze formie władzy chcę wam powiedzieć, która wywodzi podporządkowanie nie z grzechu, ale z natury. Jaka ona jest? Otóż jest to władza rodziców nad potomstwem. Ten przywilej jest odpłatą za bóle porodowe”⁵³.

Błaszczczyk, *Seneka o wychowaniu*, s. 108-117; R.M. Grant, *A woman of Rome. The Matron in Justin, 2 Apology 2. 1-9*, ChH 54 (1985) 461-472; Ph. Rousseau, „Learned women” and the development of a Christian culture in late antiquity, „Symbolae Osloenses” 70 (1995) 116-117; E.G. Hinson, *Women biblical scholars in the late fourth century: the Aventine Circle*, StPatr 33 (1997) 319-324; W. Mayer, *Constantinopolitan women in Chrysostom's circle*, VigCh 53 (1999) 265-288; A. Stepniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 261-292.

⁴⁸ Na temat rodziny jako środowiska wychowawczego w nauczaniu Jana Chryzostoma por. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej*, s. 201-214; J. Krykowski, *Nauka św. Jana Chryzostoma o małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, 31-32; A. Uciecha, *Rodzina miejscem wychowania w traktacie pedagogicznym o wychowaniu dzieci św. Jana Chryzostoma*, ŚSHT 19-20 (1986-1987) 65-92; Kołosowski, *Wychowanie religijno-moralne dzieci*, s. 407.

⁴⁹ M. Falanga (*Il pensiero pedagogico*, s. 155 i 180, nota 396) powołując się na *Dialog o kapłaństwie*, wymienia jeszcze dziadków, ale sam Jan Chryzostom nie wspomina o nich w miejscu, do którego odwołuje się autor.

⁵⁰ Trudno stwierdzić, czy było to świadome pominięcie. Jeśli tak, to być może zadecydowały tu kwestie obyczajowe. Znane były bowiem przypadki oskarżeń wychowawcy i uczniacy o niemoralne zachowanie: np. córki Pontiusa Aufudianusa i jej nauczyciela (Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium* VI 1, 2), czy Cecyliusza Epiroty i jego uczniacy (Marrou, *Historia wychowania*, s. 375; Wycisk, *Rodzicielski obowiązek wychowania*, s. 140). Rolę pedagoga doceniali natomiast inni pisarze chrześcijańscy, np. Hieronim (*Epistula ad Laetam* 4). W traktacie *O wychowaniu dzieci* Jan Chryzostom kilkakrotnie wspomina o zadaniach pedagoga, ale uwagi te odnoszą się do wychowania chłopców, por. *De educandis liberis* 37 i 59.

⁵¹ Warto przypomnieć, iż wychowanie dzieci było nie tylko przywilejem, ale również obowiązkiem, co w prawie rzymskim regulowała już tzw. ustawa Romulusa, por. Wycisk, *Rodzicielski obowiązek wychowania*, s. 132-133.

⁵² Por. Seneca, *De clementia* I 13, 3; I 15, 1-2 i 7; I 22, 3; I 23, 1-3; Plutarchus, *De amore proli* 3; K. Korus, *Poglądy Plutarcha na rolę ojca w rodzinie*, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1992, 53; Błaszczczyk, *Seneka o wychowaniu*, s. 136.

⁵³ *In Genesim sermo* 4, 3, SCh 433, 242, ŻMT 45, 79.

Zastanawia fakt, że nasz Antiocheńczyk nie podnosi wprost kwestii ich zewnętrznego wizerunku⁵⁴, ani ich wykształcenia – w przeciwieństwie do pisarzy rzymskich⁵⁵. Jednakże na podstawie traktatu *O wychowaniu dzieci* można wnosić, że zakłada u nich pewną wiedzę, zwłaszcza religijną (znajomość Biblii, żywotów świętych)⁵⁶. Ważnym czynnikiem w procesie wychowawczym jest, według niego, współdziałanie ojca i matki w wychowywaniu dzieci:

„Wy – ojcze i matko – musicie włożyć wiele starań w wychowanie swoich dzieci [...]. Tak i wy rodzice, [...] musicie wkładać wszystek trud, aby swe dzieci wychować na piękne obrazy Boga. Usuwaszcie to, co nie potrzebne, uzupełniajcie braki”⁵⁷.

W traktacie *O wychowaniu dzieci* opowiada się jednak za podziałem zadań wychowawczych, przyjmując zasadę, że mężczyźni powinni mieć większy udział w edukacji chłopców, a kobiety – dziewczynek⁵⁸, co nie znaczy, że matki nie uczestniczyły w wychowaniu synów⁵⁹, a ojcowie córek. Ci ostatni z racji urzędu *pater familias* sprawowali nad córkami nadzór prawny (*patria potestas*), jednakże relacje istniejące pomiędzy ojcem i córką miały też bardziej rodzinny charakter⁶⁰. Sam Jan Chryzostom funkcji *pater familias*, oraz wynikającym z niej obowiązkom, starał się nadać dodatkowo sens teo-

⁵⁴ Chociaż zwraca np. uwagę na wygląd i postawę nauczyciela w szkole (*In Matthaem hom.* 72, 2 i 74, 3); por. Ceran, *Przykłady z życia wzięte*, s. 158.

⁵⁵ Kwestię tę podejmował m.in. Kwintyliusz, który uważał, iż ojciec i matka powinni posiadać jak najwyższe wykształcenie i troszczyć się, by zapewnić je swoim dzieciom (*Institutio oratoria* I 1, 6).

⁵⁶ Por. *De educandis liberis* 39, Sch 188, 130-136, BOK 19, 86-88.

⁵⁷ Tamże 22, Sch 188, 106-108, BOK 17, 81.

⁵⁸ Świadczyć o tym mogą np. uwagi, jakie spotykamy w traktacie *O wychowaniu dzieci*, kierowane do ojców na temat wychowania synów i analogiczne – do matek na temat córek.

⁵⁹ W Rzymie i w Grecji matki zajmowały się synami do siódmego roku życia. W okresie Republiki, a później Cesarstwa, istniało nawet prawo pozwalające na przejęcie prawnej opieki nad synami w przypadku śmierci ojca (lub innych opiekunów w linii męskiej); przykładem mogą być matki sprawujące opiekę nad synami po śmierci męża: Kornelia (Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 4) oraz matka samego Jana Chryzostoma – Antuza. I. Błaszczak wymienia (*Seneka o wychowaniu*, s. 112-113) również inne matki, które wywarły duży wpływ na życie synów – Marcję, Agrypinę Młodszą, Helwię. Wydaje się, że w rodzinach znanych naszemu Antiocheńczykowi, matki miały także duży wpływ na synów, skoro w swym traktacie *O wychowaniu dzieci* poucza je, by powstrzymywały synów od picia alkoholu (tamże 90); jako zaś wzór właściwego stosunku matki do syna wskazuje na relację Anny i Samuela (*In Ephesios hom.* 21, 2; Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 331); por. też K. Lutosławski, *Wychowanie Ojców Kapadockich*, AK 3 (1911) t. 5, 219-230, 326-333 (św. Emmelia; św. Nonna); A. Stępniewska, *Sylwia – matka papieża Grzegorza Wielkiego*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 363-373; też, *Św. Emmelia – matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, VoxP 25 (2005) t. 48, 67-77; też, *Św. Nonna – matka Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1039-1048.

⁶⁰ Por. np. Epiktetus, *Diatribae* I 11; szerzej na temat relacji ojca i córki por. J.P. Hallet, *Fathers and daughters in Roman Society: women and the elite Family*, Princeton 1984.

logiczny. Woła bowiem: „Jesteś nauczycielem całej rodziny z nakazu Boga (διδάσκαλος εἶ τῆς οἰκίας ἀπάσης)”⁶¹. Z czego pośrednio wynika, iż w tym obszarze ojciec był nauczycielem córki w takim samym stopniu, w jakim był nim wobec innych członków rodziny. Jedyną z niewielu wypowiedzi, wskazujących wprost na relacje ojca i córki, znajdujemy w *Dialogu o kapłaństwie*, w którym nasz Kaznodzieja porównuje „ojca duchowego” do „ojca cielesnego”, stwierdzając, iż ten ostatni ma o wiele lżejsze zadanie, niż kapłan, który troszczy się o wiernych:

„Ojciec cielesny ma wiele środków, by sobie ułatwić straż nad córką, bo i matka, i niańka, i sługi i bezpieczne mieszkanie pomagają mu w strzeżeniu dziewczyny”⁶².

Zadania, o jakich mówi tutaj nasz Antiocheńczyk, sprowadzają się faktycznie do surowego nadzoru nad córką: celem jest ochrona jej kondycji moralnej, obyczajów, dobrego imienia. Ojciec jest tutaj ukazany nie tyle jako wychowawca, ile jako strażnik dziewczyny. Postawa taka w okresie Cesarstwa cechowała – jak się wydaje – wielu ojców, zaś w literaturze można znaleźć liczne jej przykłady⁶³. Jan Chryzostom potwierdza zatem jedynie słuszność takiego postępowania, czemu daje wyraz również w innym miejscu stwierdzając: „Gdy mamy córkę dziewicę, pilnie jej strzeżemy”⁶⁴.

Drugą w kolejności wychowującą dziewczynę osobą, wymienioną w *Dialogu o kapłaństwie*, jest matka⁶⁵, przedstawiana jako pomocnica ojca. W traktacie *O wychowaniu dzieci* nasz Autor ukazuje ją jako główną wychowawczynię córki – zgodnie ze wspomnianą zasadą, by ojciec wychowywał chłopców, matka zaś dziewczynki; kieruje do niej następujące słowa:

„Niech i matka w podobny sposób trzodzi się w wychowaniu córki. Przede

⁶¹ *In illud: „Vidua eligatur”* 9, PG 51, 321; Antiocheńczyk nawiązuje tutaj do idei Kościoła domowego, którego ojciec, jako *pater familias*, jest również jak biskup w kościele – nauczycielem, por. A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 193-199; S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, RT 51 (2004) z. 10, 36-50 (Jan Chryzostom).

⁶² *De sacerdotio* III 15, Sch 272, 214, tłum. W. Kania, POK 23, 75, przedruk BOK 1, 93.

⁶³ Swetoniusz w żywocie Boskiego Augusta (*De vita caesarum. Divus Augustus* 64, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1965, 152) pisze, że w taki właśnie sposób wychowywał swoją córkę, a później wnuczki August: „Córkę i wnuczki surowo wychowywał. Przyzwyczajał je do przedzenia, zabraniał mówić i czytać cośkolwiek po kryjomu oraz czego by nie można zapisać w jego domowym dzienniku. Niemniej surowo zabronił im widywać się z kimkolwiek poza domownikami”.

⁶⁴ *In Matthaem hom.* 42, 4, PG 57, 450, ŻMT 23, 27.

⁶⁵ Por. wyżej nota 62; jej rola była szczególnie podkreślana przez starożytnych pisarzy pogańskich (zob. J. Jundziłł, *Pochwała matek w literaturze czasów rzymskich – główne trendy rozwojowe*, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, Bydgoszcz 1993, 257-268; Błaszczuk, *Seneka o wychowaniu*, s. 138-157) i chrześcijańskich (zob. Kosznicki, *Kształcenie i wychowanie*, s. 88-111).

wszystkim – niech ją oddała od przepychu świata i wszystkiego, za czym gonią hetery. Niech i matka czyni wszystko, według wyżej podanych przepisów. Niech powstrzymuje matka syna i córkę od zbytku i pijaństwa – to jest najważniejszy środek do zachowania czystości⁶⁶.

Podobne wezwanie znajdujemy w 9. *Homilii na I List do Tymoteusza*:

„Matki, zajmujcie się przede wszystkim córkami! Łatwa to dla was straż. Czuwajcie⁶⁷.”

Antiocheńczyk poprzez tego typu wezwania stara się im uświadomić, ciążyący na nich obowiązek dobrego wychowania córki, wskazując też na pozytywne tego konsekwencje:

„Jeśli je tak ukształtujecie [ćwicząc w cnotach – A. Z.], ocalicie nie tylko córkę, ale i męża, który ją poślubi; nie tylko męża, lecz i synów; nie tylko synów, lecz i wnuków. Albowiem jeśli korzeń był dobry, to i pędy lepiej wybudują, a wy za to wszystko otrzymacie zapłatę⁶⁸.”

Kobietę, która źle wychowuje córkę określa mianem dzieciobójcy (παιδοκτόνος)⁶⁹. Jako wzór dobrej matki-wychowawczynie stawia bogobojne i odważne matki przedstawione w Biblii, wskazując m.in. na matkę Machabeuszów:

„Niech słuchają matki, niech naśladują dzielność i miłość kobiety [matki Machabeusz – A. Z.]. Niech tak wychowują dzieci⁷⁰.”

Do listy osób odpowiedzialnych za wychowanie dziewcząt należałoby jeszcze dołączyć męża i kapłana. Do męża Złotousty zwraca się wielokrotnie jako do wychowawcy „z urzędu”. Stanowisko to – jak wykazuje nasz Kaznodzieja – nabiera szczególnej wagi, gdy w domu rodzinnym żony zaniedbano jej wychowania (doprowadzając do rozwoju złych skłonności). W takim przypadku bowiem mąż powinien podjąć próbę naprawienia błędów matki i pomagać żonie pozbyć się niewłaściwych nawyków⁷¹. W jednej z *Homilii na Ewangelię*

⁶⁶ *De educandis liberis* 90, SCh 188, 196, BOK 19, 103.

⁶⁷ *In Epistulam I ad Timotheum* hom. 9, 2, PG 62, 346, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pastorskie św. Pawła i na List do Filemona*, Kraków 1949, 99.

⁶⁸ *In Epistulam I ad Timotheum* hom. 9, 2, PG 62, 346, T. Sinko, s. 100.

⁶⁹ *In illud: „Vidua eligatur”* 7, PG 51, 327: „Które w ten sposób nie wychowują, są raczej dzieciobójcami niż matkami” (ὧς αἴ γε μὴ οὕτω τρέφουσαι, παιδοκτόνοι μᾶλλον εἰσιν ἢ μητέρες); Seidlmayer, *Die Pädagogik*, s. 62.

⁷⁰ *De Maccabeis* 1, 3, PG 50, 621, PSP 8, 153; Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 154; Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 327.

⁷¹ Zgodne jest to z przedstawioną wcześniej Chryzostomową wizją męża jako pana i przewodnika żony. Idea męża-wychowawcy, która pojawiła się już u Sokratesa (Xenophon, *Oeconomicus* 5) i Plutarcha (*Praecepta coniugalitatis*) nie dziwi również z powodu wieku dziewcząt zawierających małżeństwo. Platon postulował dolną granicę na 16 rok życia (*Leges* VI 785 B), ustawy Augusta

Mateusza radzi mu, by nie zniechęcał się do takiej małżonki, lecz pomagał jej stać się lepszą: „niech jej mąż stara się usilnie na wszelki sposób ją poprawić”⁷². Z kolei zaś kapłana-wychowawcę reprezentuje sam Jan Chryzostom, który jako duszpasterz wielokrotnie zwracał się do młodzieży z pouczeniami. Przykład takiego pouczenia skierowanego bezpośrednio do dziewcząt znajdujemy w 49. *Homilii na Ewangelię Mateusza*:

„Powiedzieliśmy to nie tylko do młodzieńców, ale także do kobiet i dziewcząt. Bo i one podlegają takim błędom [chodzi tutaj o grzech próżności – A. Z.], i to o tyle bardziej, o ile bardziej panie potrzebna jest skromność. Uważajcie zatem, że to, co zostało powiedziane do innych, zostało wystosowane również do was, abyśmy nie musieli ponownie tych samych rzeczy omawiać”⁷³.

Czego konkretnie uczył Antiocheńczyk opiekunów, wychowawców i nauczycieli dziewcząt? Czego uczył same dziewczęta? Czego od nich wymagał? Jaki ukazywał im cel? – na te pytania postaramy się odpowiedzieć poniżej.

3. Cele wychowania. Jan Chryzostom – jak zauważa Josephine Seidlmayer – nie miał (poza nielicznymi wyjątkami) dobrego mniemania o kobietach swojej epoki⁷⁴. Uważał je za głupie i złośliwe oraz wskazywał na ich złe nawyki (pijaństwo, plotkarstwo, upadek obyczajów)⁷⁵. Był jednak przekonany, że nie musiałyby być takie, gdyby w dzieciństwie otrzymały właściwe wychowanie. Za kondycję duchowo-moralną swoich dzieci w dużym stopniu czyni odpowiedzialnych wychowawców – rodziców. Oni bowiem, wychowując dziecko, są niczym malarze albo rzeźbiarze, którzy poprzez systematyczną pracę nad obrazem czy rzeźbą, kształtują je:

„Jak malarze nad obrazem i rzeźbiarze nad posągami pracują z wielkim wysiłkiem tak wy – ojcze i matko – musicie włożyć wiele starań w wychowanie swych dzieci, tych podziwu godnych obrazów”⁷⁶.

Celem tych zabiegów, według Jana Chryzostoma, było, jeśli chodzi

wskazywały na 20 rok; w praktyce za mąż wydawano już dziewczęta 12-14 letnie (zob. Plinius Minor, *Epistulae* V 16; por. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje*, s. 176 i 198). Obraz takiej właśnie młodocianej i niewykształconej żony ukazuje Ischomach w rozmowie z Sokratesem: „A cóż mogła umieć Sokratesie, skoro przyszła do mnie nie mając nawet jeszcze lat piętnastu, a przedtem całe życie dbano usilnie, aby jak najmniej widziała, jak najmniej słyszała, jak najmniej zadawała pytań?” (Xenophon, *Oeconomicus* 5, tłum. S. Srebrny, w: Ksenofont, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, BN II 39, Wrocław 1966, 128.

⁷² *In Mathaeum hom.* 30,5, PG 57, 368, ŻMT 18, 361; por. *In Epistolam ad Ephesios hom.* 20, 8, PG 62, 147.

⁷³ Tamże 49, 6, PG 58, 504, ŻMT 23, 101.

⁷⁴ Por. Seidlmayer, *Die Pädagogik*, s. 59.

⁷⁵ Por. *Quales ducendae sint uxores* 2, PG 51, 227; *In Titum hom.* 4, 1; zob. Seidlmayer, *Die Pädagogik*, jw., Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 440.

⁷⁶ *De educandis liberis* 22, Sch 188, 106, BOK 19, 81; zob. też *In Ephesios hom.* 21, 1, 4; Plato,

o chłopca – uformowanie atlety-żołnierza dla Chrystusa⁷⁷, jeśli zaś o dziewczynę – ukształtowanie w niej takich cnót i przymiotów, któreby w przyszłości uczyniły z niej dobrą chrześcijańską żonę i matkę⁷⁸. Złotousty uznawał tedy rozwijanie cnót⁷⁹ w dziecku za cel nadrzędny. Wielokrotnie podkreślał bowiem potrzebę „naśladowania w cnotach”, „ubiegania się” o nie, czy dochodzenia do nich, stwierdzając tym samym, iż nie są one dyspozycjami wrodzonymi, lecz rozwijane są w trakcie długotrwałego procesu⁸⁰:

„Winniśmy się starać, by w domach naszego państwa rodziły się tylko cnoty, i by te cnoty rodziły znowu bogatych w cnoty, a nie występnych obywateli. Bo duchowe zdolności człowieka są zarazem płodnymi matkami, rodzącymi dobre lub złe usposobienie”⁸¹

Rozwijając je człowiek, upodobnia się coraz bardziej do Boga⁸², kształtuje dobre usposobienie, staje się szczęśliwy⁸³. Nasz Antiocheńczyk nie wyróżnia cnót typowo kobiecych, czy typowo męskich⁸⁴. Uważa jedynie, że kobiecie

Leges 738E; *Respublica* II 377A-B; Aristoteles, *Politica* 1336a, 10; Quintilianus, *Institutio oratoria* II 19, 3; Pseudo-Plutarchus, *De liberis educandis. Moralia* 3E-F.

⁷⁷ Por. *De educandis liberis* 19, SCh 188, 102, BOK 19, 81: „Wychowaj żołnierza dla Chrystusa” (θρέψον ἀθλητήν τῷ Χριστῷ); por. *In Epistolam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 347.

⁷⁸ Już w przedchrześcijańskim Rzymie ideałem była kobieta posiadająca wiele zalet. T. Mikocki (*Zgodna, pobożna, skromna, piękna: propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*, Wrocław 1997) zwraca uwagę na takie przymioty, jak: *concordia, pietas, fecunditas* i *pudicitia*.

⁷⁹ Antiocheńczyk cnotę pojmował klasycznie, jako pozytywną cechę moralną, stałą dyspozycję do dobra (zob. definicję: Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, PEF II, Lublin 2001, 216-231).

⁸⁰ Problem taki postawił m.in. Plutarch w diatrybie *Czy cnoty można się nauczyć*: „Czyż nie jeszcze śmieszniejszy będzie ten, kto dowodzi, że jedynie roztropności [Plutarch spośród cnót stawia ją na najwyższym miejscu – A. Z.] nie można zdobyć przez naukę; a wszak bez niej ze wszystkich innych sztuk nie ma żadnego pożytku ani zysku” (*An virtus doceri possit* 3, tłum. Z. Abramowiczówna: Plutarch, *Moralia*, I, Biblioteka Klasyków Filozofii 123, Warszawa 1977, 8); zob. też Plutarchowe diatryby: *De virtute morali* i *De profectibus in virtute*; por. *In Matthaum hom.* 34, 5, PG 57, 394, *ŻMT* 18, 409: „dusza, choćby była brzydka, prędko może stać się piękna”

⁸¹ *De educandis liberis* 65, SCh 188, 164, BOK 19, 95. Na uwagę zasługuje określenie „w domach naszego państwa”, które oznacza tutaj poszczególne części ciała: piersi (serce), łędźwie i mózg, w których „mieszkają” poszczególne cnoty.

⁸² Por. *In Genesim sermo* 3, 1, SCh 433, 204, *ŻMT* 45, 69. Podobny pogląd głosił Muzoniusz, który twierdził, iż poprzez rozwijanie roztropności (φρόνησις, *prudentia*), sprawiedliwości (δικαιοσύνη, *iustitia*), umiarkowania (σωφοσύνη, *temperantia*) i męstwa (ἀνδρεία, *fortitudo*) człowiek rozwija w sobie boskie cechy; zob. J.T. Dillon, *Musonius Rufus and education in the Good Life: a model of teaching and living virtue*, Dallas 2004.

⁸³ Por. *In Epistolam ad Romanos hom.* 1, 4, PG 60, 400, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, Kraków 1995, 48: „Jeśli chcemy zażywać rozkoszy, uciekajmy przede wszystkim przed nieprawością, a ubiegajmy się o cnoty”; por. tamże 1, 4, PG 60, 400, T. Sinko, s. 47: „Albowiem pogodę ducha i radość daje zwykle nie wielkość urzędu, nie mnogość pieniędzy, nie pycha potęgi, nie siła ciała, nie kosztowność stołu, nie strojność szat ani żadna inna rzecz ludzka, lecz jedynie dobry stan duchowy i dobre sumienie”.

⁸⁴ Podobny pogląd głosił Plutarch; w *Mulierum virtutes* wymienił następujące cnoty, które w ta-

jako słabszej i przeznaczonej do życia „w poddaństwie” w dochodzeniu do nich powinni pomagać: ojciec, matka i mąż⁸⁵. W jednej z *Homilii na List do Efezjan* mówi:

„Niech [mąż – A. Z.] doprowadzi ją do najpiękniejszego stanu – do cnoty”⁸⁶.

Istotne jest to, że pomimo uznania słabszej pozycji kobiety, nie umniejsza (o czym już wspomniano) jej wytrwałości w zdobywaniu cnót. Co więcej, uważa, że niektóre niewiasty w cnotach mogą nawet przewyższyć mężczyzn⁸⁷.

Jakie tedy cnoty powinny rozwijać w sobie dziewczęta? Na to pytanie trudno jest odpowiedzieć jednoznacznie, bowiem Złotousty nigdzie szerzej nie omówił tej kwestii, tak jak nie przedstawił swojej aretologii w sposób systematyczny. Na uwagę zasługuje niewątpliwie klasyfikacja, jaką przedstawia w traktacie *O wychowaniu dzieci*, gdzie wyróżnia trzy cnoty (pokój i uległość, czystość, mądrość) i trzy odpowiadające im wady (porywczosć i upór, bezwstyd, głupota), które stanowią pozytywny lub negatywny stan trzech dyspozycji „matek” (określanych jako domy, siedziby): męstwa, miłości⁸⁸ i rozumu:

„Cnotami męstwa są pokój i uległość, a jego wadami porywczosć i upór. Cnotami miłości jest czystość, jego wadą – bezwstyd. Cnotą rozumu jest mądrość jego wadą – głupota”⁸⁹.

Do tych trzech (a może sześciu?) cnót należy jeszcze dodać skromność (μετρίότης), której Antiocheńczyk poświęca stosunkowo dużo miejsca w swoich homiliach. Jej znaczenie (dla rozwoju duchowego) ukazuje w kontekście negatywnego odpowiednika, jakim jest próżność (ὕβρις). O tej zaś wadzie pisze tak:

„Próżność jest podobna do owocu Sodomy. Z zewnątrz jest on piękny i temu, kto na niego spojrzy, wydaje się zdrowy (...) Podobnie jest z próżnością. Z ze-

kim samym stopniu przysługują mężczyznom, jak i kobietom, a są to (według J. Boulogne – podaje za Szymańska, *Traktat Plutarcha z Cheronei*, s. 26): inteligencja (σύνησις), wielkoduszność (φρόνημα), odwaga i męstwo (ἀνδρεία), roztropność (φρόνησις), sprawiedliwość (δίκαιος), wierność w miłości (φίλανδρος), szlachetność (μεγαλόφρον), życzliwość (φιλάνθρωπος).

⁸⁵ Por. Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 153.

⁸⁶ *In Epistolam ad Ephesios hom.* 20, 8, PG 62, 147, BOK 19, 65.

⁸⁷ Przykładami takich dzielnych kobiet są dla Chryzostoma np. Italka i Pentadia, por. *Epistula* 170 (ad Italicam), PG 52, 709-710, tłum. W. Kania, PSP 13, 300-301; *Epistula* 185 (ad Pentadium diaconissam), PG 52, 716, tłum. W. Kania, PSP 13, 301: „znam bowiem twego wielkiego i wzniosłego ducha [...]. Okazałaś to czynem i sława tego doszła na krańce ziemi”. Uważa też, że mężczyzna chętnie słucha rozropnej kobiety, zob. *In Joannem hom.* 61, 4, PG 59, 340.

⁸⁸ W innych miejscach pisze, iż jest to cnota podstawowa, por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 325.

⁸⁹ *De educandis liberis* 65, Sch 188, 162-164, BOK 19, 95.

wnętrznego wyglądu jest piękna i czarująca, spróbujmy ją jednak zatrzymać, a zaraz ściągnie naszą duszę do pyłu”⁹⁰.

Uważał, że jej wyrazem jest upodobanie do drogich szat, biżuterii i złota, oraz kosmetyków („bielideł”) i perfum („woności”), które szczególnie krytykował, podkreślając, iż: „Nic tak nie odbiera duszy gorliwości i nie czyni jej ospałą, jak upodobanie do przyjemnych zapachów”⁹¹. Młodzież, która w takich rzeczach znajduje upodobanie, zasługuje, jego zdaniem, na najwyższe potępienie. Powołując się na słowa św. Pawła z I Listu do Tymoteusza⁹², mówi:

„Czyż zasłużysz na jakieś przebaczenie [mówi to do młodzieńców i dziewcząt – A. Z.] , jeśli Paweł nie pozwala mężatce nosić drogich szat, a ty nawet z obuwiem łączysz tę głupotę [...] i wymyślasz tysiące rzeczy dla tej ośmieszającej próżności”⁹³.

Upodobanie do zbytku odwraca uwagę – jak wykazuje to dalej – od istotnych spraw: życzliwości, współczucia, miłości bliźniego i miłosierdzia⁹⁴. Dusza takiego człowieka staje się „nieładna”, próżna i dziwaczna⁹⁵. Człowiek taki może się też przyczynić do poważnych kłopotów materialnych rodziny:

„Kto przyzwyczał się przepadać bez opamiętania za takimi rzeczami, ten potrzebuje wielkich wydatków, a także wielkich dochodów na stroje i na wszystkie inne rzeczy”⁹⁶.

Dlatego też Złotousty wzywa matki, by nie przyzwyczały swoich córek w domu rodzinnym do zbytku: taka bowiem dziewczyna jako żona stanie się prawdziwym utrapieniem męża:

„Jeśli dziewczyna przyzwyczała się w pokoju matczynym do kobiecych ozdób, po opuszczeniu domu stale będzie przykra dla męża i spowoduje mu więcej kłopotu niż poborca podatków”⁹⁷.

Mając na uwadze dobro przyszłej rodziny, zaleca ponadto matkom, aby przygotowywały córki, ucząc je m.in. „umiejętności życia”, która pomoże jej w przeszłości radzić sobie z czekającymi ją obowiązkami:

⁹⁰ Tamże 3, SCh 188, 74, BOK 19, 74.

⁹¹ Tamże 54, SCh 188, 152-154, BOK 19, 93.

⁹² Por. *Epistola I ad Timotheum* 2, 9: „Podobnie kobiety – w skromnym zdobnym odzieniu, niech się przyozdabiają ze wstydlivością i umiarem, nie przesadnie zaplatanymi włosami albo złotem czy perłami, albo kosztownym strojem”.

⁹³ *In Matthaeum hom.* 49, 5, PG 58, 502, ŻMT 23, 98.

⁹⁴ Por. jw.

⁹⁵ Por. *In Matthaeum hom.* 49, 5, PG 58, 502, ŻMT 23, 99: „Świadczy to, że dusza jest zniewieściła, nieładna, próżna i dziwaczna. Kiedyż ktoś zajmujący się takimi niepotrzebnymi rzeczami zdoła zwrócić uwagę ku czemuś, co jest konieczne potrzebne?”

⁹⁶ Tamże 49, 6, PG 58, 503, ŻMT 23, 100.

⁹⁷ *De educandis liberis* 17, SCh 188, 100, BOK 19, 80.

„Tak więc zawsze postępujemy [z córką – A. Z.], jakbyśmy dbali o pożytek nie jednej duszy, lecz przez jedną o pożytek wielu. Tak bowiem należy córce z ojcowskiego domu wychodzić do ślubu, jak atlecie ze szkoły ćwiczeń; powinna posiadać tak dokładną umiejętność życia, która by, jak zaczyn całe ciasto, miała doprowadzić do piękności”⁹⁸

Umiejętności te nasz Antiocheńczyk wiąże nie tylko ze sferą duchową, ale też z zadaniami właściwymi płci niewieściej. Tutaj okazuje się zwolennikiem tradycyjnego podziału prac, przydając – jak zauważa J. Seidlmayer – mężczyźnie oszczep, a kobiecie wrzeciono⁹⁹. Dziewczęta winny się zatem uczyć prac domowych, oraz zapoznwać się z zasadami zarządzania domem i dbania o służbę, bowiem takie będą w przeszłości ich zadania jako żon¹⁰⁰:

„Zadaniem kobiety jest jedno: zachowanie całości spraw domowych, czuwanie nad dochodami i troska o gospodarstwo domowe”¹⁰¹.

Jan Chryzostom, mimo iż zalecał tradycyjne wychowanie, nie pochwalał jednak nadmiernego izolowania dziewcząt od świata zewnętrznego, jakie często obserwował. Krytycznie wypowiadał się o rodzicach, którzy pozwalali dziewczętom jedynie na rozmowę z krewnymi¹⁰², czy zabraniali jej rozmowy

⁹⁸ *In Epistolam I ad Timotheum hom.* 9, 2, PG 62, 347, tłum. T. Sinko, s. 100-101; H.I Marrou (*Historia wychowania*, s. 197), zwracając uwagę na „obfitość metafor związanych z atletyką”, jaką spotyka się w literaturze chrześcijańskiej do czasów Jana Chryzostoma, uważa, że wskazywałoby to na istniejącą jeszcze w owych czasach popularność zawodów sportowych.

⁹⁹ Por. Seidlmayer, *Die Pädagogik*, s. 61; Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 4, PG 51, 231: „Nie może kobieta potrzasać włócznią, nie może rzucać oszczepem, ale może prząść wełnę i dobrze wypełniać inne obowiązki domowe” (Ὁὐ δύναται ἀκοντίσαι δόρυ, οὐδὲ ἀφείναι βέλος ἢ γυνή· ἀλλ’ ἠλακάτην διαθεῖναι δύναται λαβεῖν, καὶ ἰσθὸν ὑφᾶναι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ κατὰ τὴν οἰκίαν διαθεῖναι καλῶς). Antiocheńczyk odwołuje się zatem do literackiego toposu przedstawiającego kobietę z wrzecionem lub przy warsztacie tkackim (np. *Ilias* XXII 405-515; *Odysseia* VI 49-321). Te często spotykane w literaturze wątki odzwierciedlały faktyczną sytuację (zob. Xenophon, *Oeconomicus* 5; Diogenes Laertius, *De vita philosophorum* II 5; Lucianus, *Dialogi meretricii*). Przeciwno pracom domowym dziewcząt (m.in. przędzeniu wełny i tkaniu) miał się wypowiedzieć Likurg (Xenophon, *De republica Lacedaemoniorum* I 3-10) oraz Platon, który takie życie nazywał pustym; jako wzór stawiał dziewczętom ateńskim kobiety spartańskie (*Leges* 804E-806C; 813E-814C). Potwierdzenie tej opinii znajdujemy w epigramacie Erinny, która przedstawia dramatyczną sytuację młodziutkiej poetki, stojącej przy krosnach i „strzegącej” wrzeciona (*Anthologia Palatina* IX 190).

¹⁰⁰ Dobrze pokazuje to Ksenofont, por. *Oeconomicus* 5, tłum. Z. Abramowiczówna, s. 132: „będziesz musiała w domu siedzieć, wysyłać na robotę tych ze służby, którzy pracować mają poza domem, a kierować tymi, którym praca w domu przypada, przyjmować wszystko, co do domu przynoszą, i z tego rozdzielać między ludzi tę część, która przeznaczona jest na spożycie, a co do reszty dbać i pilnować, by zapasy, przeznaczone na rok, nie rozeszły się w ciągu miesiąca”.

¹⁰¹ *Quales ducendae sint uxores* 3, PG 51, 230: „Γυναικὸς ἔν ἐστι μόνον, τὰ συλλεγόμενα διαφράττειν, τὰς προσόδους διατηρεῖν, τῆς οἰκίας ἐπιμελεῖσθαι”.

¹⁰² Por. *In illud*: „*Propter fornicationes uxorem*” 2, PG 51, 211: „Tyle czasu poświęcił ojciec

z narzeczonym do momentu ślubu¹⁰³. Nasz Homileta uważał, że takie wychowanie czyni dziewczynę naiwną i bojaźliwą, przez co zaniedbuje ona później niekiedy uczynki miłosierdzia¹⁰⁴. Wzorem dobrze wychowanej dziewczyny jest dla niego Rebeka, która nie siedziała, jak współczesne Janowi dziewczęta, w swojej komnacie, знаła swojego przyszłego męża Jakuba, codziennie chodziła po wodę, a przy tym zachowywała się obyczajnie¹⁰⁵.

4. Metody wychowawcze. Antiocheńczyk pokazuje, że ważna jest nie tylko świadomość celu wychowania (czyli tego, jakie cechy i umiejętności należy poprzez wychowanie kształtować w dziecku), lecz także wiedza: jak to należy robić. Dlatego też w traktacie *O wychowaniu dzieci* sporo miejsca poświęcił metodom i środkom wychowawczym (choć może raczej należało by powiedzieć – zabiegom). Większość z nich dotyczy w takim samym stopniu chłopców, jak i dziewczynek, a są to: obserwacja, „zamykanie bram, czyli kontrola zmysłów”, uczenie poprzez przykład i lekturę, pouczenia i napomnienia.

Na rolę obserwacji w procesie wychowawczym zwracano uwagę już przed Janem Chryzostmem. Pisarzem, który szczególnie doceniał jej wartość, był Plutarch, który uważał, iż „rodzice mają możliwość zaobserwować naturę swojego dziecka i swoje spostrzeżenia wykorzystać w pracy wychowawczej”¹⁰⁶. Podobną myśl formuluje nasz Duszpasterz, który stwierdza, że rodzice obserwując syna czy córkę, mogą zauważyć ich skłonności, a znając je, mogą rozwijać te dobre, a wykorzeniać złe:

„Usuwasz to, co niepotrzebne, uzupełniasz braki, z dnia na dzień baczcie na skłonności swoich dzieci, na dobre by je rozwijać, na złe, by je wykorzeniać”¹⁰⁷.

Z kolei metoda, którą nazwalibyśmy (idąc za intencją naszego Autora) „zamykaniem bram”, odwołuje się do idei pięciu zmysłów, określanych tutaj bramami (πύλαι) prowadzącymi do duszy dziecka (τοῦ παιδὸς ψύχην): smaku (języka), słuchu, wzroku, powonienia i dotyku¹⁰⁸. Antiocheńczyk zdawał sobie sprawę, iż tą drogą do umysłu dziecka wchodzi różne wrażenia – dobre i złe. A zatem należałoby zamykać zmysły dziecka (owe symboliczne bramy) przed dopływem złych

wraz z matką strzegąc dziewczyny [...] temu miały służyć osobne pokoje, [...] a kiedy wychodziła wieczorem czyniono wszystko, by nikt nawet z najbliższych osób jej nie widział”.

¹⁰³ Por. *Quales ducendae sint uxores* 4, PG 51, 231; Seidlmayer, *Die Pädagogik*, s. 62.

¹⁰⁴ Por. *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* 7, PG 47, 527, tłum. R. Sawa, *VoxP* 16 (1996) t. 30-31, 449.

¹⁰⁵ Por. *Quales ducendae sint uxores* 7, PG 51, 236.

¹⁰⁶ Korus, *Program wychowawczy*, s. 41. Sam Plutarch stanowił przykład ojca, który posługiwał się tą metodą; w *Liście pocieszającym do żony* przedstawił np. spostrzeżenia wynikające z obserwacji córki Timokseny (*Consolatio ad uxorem* 2; Korus, *Program wychowawczy*, jw).

¹⁰⁷ *De educandis liberis* 22, SCh 188, 108, BOK 19, 81.

¹⁰⁸ Por. tamże 27, SCh 188, 114, BOK 19, 82-83: „Bramami miasta są oczy, język, słuch, węch i jeśli chcesz również dotyk”.

bodźców, które mogą kazić jedynie jego duszę. Innymi słowy, rodzice powinni mieć świadomość, co dziecko mówi¹⁰⁹, czego słucha¹¹⁰, co ogląda¹¹¹, jakie wonie do niego docierają¹¹², z czym się fizycznie styka poprzez dotyk¹¹³.

Ważną rolę w procesie wychowawczym pełni dobry przykład¹¹⁴, na co nasz Antiocheńczyk stara się uwrażliwić rodziców. Dla dziewczyny wzorem jest jej matka. Dlatego ważne jest, by stosownie się zachowywała i skromnie ubierała¹¹⁵. Córka, patrząc na nią, nabiera podobnych upodobań:

„Masz córeczkę? Dbaj, by nie poniosła szkody naśladowując twoje obyczaje, jak to zwykły czynić córki naśladowując obyczaje matek. Bądź dla niej przykładem czystości, strój się w prawdziwe ozdoby, które upiększają duszę”¹¹⁶.

Z tego też powodu Złotousty gani złe nawyki matek¹¹⁷. Poza matką, dziewczyna może brać przykład z innych kobiet (np. postaci świętych)¹¹⁸. Jan zwraca ponadto uwagę na wzorce biblijne. Jego ulubioną postacią jaką daje za przykład matkom i córkom, jest Rebeka¹¹⁹, ale odwołuje się też do innych postaci – Sary,

¹⁰⁹ Por. tamże 28, SCh 188, 116, BOK 19, 83: „Nauczmy dzieci wypowiadać tylko przystojne i pobożne słowa”; zob. *In Epistolam ad Ephesios hom.* 20, 7.

¹¹⁰ *De educandis liberis* 38, SCh 188, 128, BOK 19,86: „Nie powinny dzieci słyszeć złych mitów i bajek. (...) Niech za to słyszą inne historie, łatwe i proste opowiadania”. Podobny pogląd miał Kwintylijan, który uważał, że nie powinno się opowiadać dziecku nieprawdziwych historii (por. nota 45).

¹¹¹ Antiocheńczyk radzi by odwrócić uwagę dziecka od piękna sztucznego, pokazując mu piękno natury (por. *De educandis liberis* 59, SCh 188, 156-158, BOK 19, 94). Zaleca, by zabronić chodzenia do teatru (dotyczy to przede wszystkim synów – tamże 56; dziewczęta, przebywające głównie w domu, mniej były narażone na te pokusy). Na temat widowisk i ich zgubnego wpływu na młodzież zob. S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198.

¹¹² Por. *De educandis liberis* 54, SCh 152-154, BOK 19, 93. Antiocheńczyk zwraca tutaj uwagę, zwłaszcza dziewczętom, na szkodliwy wpływ wonności, które budzą „zdrożne zachcianki” i „pokusy do grzechu”.

¹¹³ Por. tamże 63, SCh 188 162, BOK 19, 95: „Pozornie jest ona [brama – A. Z.] zamknięta, a jednak pozwala wszystkiemu dostać się do wnętrza, jakby była otwarta. Nie dopuścimy do wydzielania ciała przez szaty ani do poufalego zetknięcia się z ciałem innego człowieka”.

¹¹⁴ Por. tamże 70; *In Epistolam ad Epheseis hom.* 20, 8. Podejmując kwestię przykładu (wzoru) Jan Chryzostom (podobnie jak wcześniej Plutarch) wpisuje się w tradycję greckiej pajdei, odwołując się m.in. do analogii, jaka zachodzi pomiędzy procesem tworzenia a procesem wychowania (czego przykład znajdujemy w *De educandis liberis* 22); por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001, 37-38; Korus, *Program wychowawczy*, s. 41.

¹¹⁵ Na temat tego, jak powinna ubierać się żona i matka por. *In Epistolam ad Epheseis hom.* 20, 7.

¹¹⁶ *In Epistolam ad Colossenses hom.* 10, 5, PG 62, 374.

¹¹⁷ Por. nota 96.

¹¹⁸ Chodzi tutaj o postać męczennicy Domniny, którą wspomina z powodu jej cnót w homilii *De ss. Martyribus Berenice et Prodoce* 7, PG 50, 639-640; zob. Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 154 i 180 (nota 385).

¹¹⁹ Por. wyżej nota 104.

Debory i Racheli, a także Anny¹²⁰. Dziewczynki (tak jak i chłopcy) mogą się o nich dowiadywać z opowiadań ojca, który powinien systematycznie przedstawiać dzieciom różne historie z dziejów biblijnych¹²¹.

Jan Chryzostom zwraca uwagę, że rodzice przede wszystkim powinni pouczać dziecko, zwłaszcza w sprawach religijnych, bo, jak powiada: „Jeśli dzieci od młodości wzrastać będą bez pouczenia, cóż z nich będzie?”¹²². Powinni mu przy tym pokazywać, co jest dobre, a co złe:

„Gdy dobre zasady zapadną w serce, nikt nie potrafi ich wyrwać. Umocnią się one jak zastygła pieczęć na miękkim wosku”¹²³.

Przypomina jednak, że wymagania powinny być dostosowane do możliwości dziecka, nie mogą być ponad miarę¹²⁴.

Odrębną grupę stanowią metody, jakie zaleca nasz Antiocheńczyk mężom, którzy pragną „wychować” swoją żonę. W jednej z *Homilii na Ewangelię Mateusza*, podaje wskazówki, jak mają postępować, by oduczyć ją używania kosmetyków i noszenia ozdób. Sposób, który zaleca, można umownie nazwać metodą „stopniowych zmian”. Polega ona na tym, by zaczynać od rzeczy drobnych i takich na których jej mniej zależy, należy przy tym chwalić piękno naturalne, a ganić sztuczne; mówić jej, że bez „bielidła” i „różu” wygląda o wiele ładniej; powoływać się przy tym na opinię innych osób¹²⁵.

Jan Chryzostom wielokrotnie przypomina wychowawcom (rodzicom, mężom), że ich zabiegi powinna cechować postawa miłości, łagodności (dziewczyźnie, żonie nie należy okazywać niezadowolenia i nadmiernie jej krytykować), cierpliwości (nie należy jej ponaglać)¹²⁶. Od tego w dużej mierze zależy powodzenie ich starań i trudów wychowawczych.

Pomimo, iż Jan Chryzostom nie przedstawił nigdzie w sposób systematyczny swoich poglądów na temat wychowania dziewcząt (wypowiedzi na ten temat są bowiem krótkie i rozproszone), można zaryzykować stwierdzenie, iż przedstawił konsekwentny „program” edukacyjny, wskazując na cele wychowania i jego metody. Opierając się na założeniach antropologii biblijnej (stworzenie człowieka

¹²⁰ Zob. *In Epistulam ad Ephesios hom.* 13, 4 i *De Anna sermones* 1-5; Falanga, *Il pensiero pedagogico*, s. 154 (noty 382 i 384).

¹²¹ Por. *De educandis liberis* 39-45.

¹²² Tamże 18, SCh 188, 100, BOK 19, 80; zob. W. Kania, *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

¹²³ *De educandis liberis* 20, SCh 188, 104, BOK 19, 81.

¹²⁴ Por. *In Epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6.

¹²⁵ Por. *In Matthaëum hom.* 30, 5, PG 57, 182, ŻMT 18, 361; zob. też *In Epistulam ad Ephesios hom.* 20, 7.

¹²⁶ Por. *De educandis liberis* 72-73; *In Epistulam ad Ephesios hom.* 20, 6.

na obraz Boga, wezwanie kobiety do poddania mężczyźnie oraz do małżeństwa i macierzyństwa), uważał, że dziewczęta powinny się wychowywać tak, by mogły dobrze realizować przeznaczenie właściwe swojej płci. Stąd podkreślał wagę ich rozwoju duchowo-moralnego (w którym może pomóc dobre wychowanie) oraz potrzebę uczenia rzeczy praktycznych. Rady jakie dawał wychowawcom, wskazują na dobrą znajomość natury człowieka, ludzkich charakterów, ówczesnych stosunków rodzinnych. W wielu przypadkach zdumiewa ich uniwersalność (choć może nie należałoby się dziwić, wszak natura ludzka jest niezmienna) oraz trzeźwe podejście – tę cechę podkreśla zwłaszcza J. Seidlmayer¹²⁷. Szkoda jedynie, iż pominął prawie całkowicie sprawę intelektualnego rozwoju dziewcząt, mimo iż zdawał sobie sprawę z możliwości ich umysłu¹²⁸.

DIE MÄDCHENERZIEHUNG IN DER LEHRE JOHANNES CHRYSOSTOMOS

(Zusammenfassung)

Die Verfasserin zeigt bei der Besprechung der Lehre des hl. Johannes Chrysostomos zum Thema der Mädchenerziehung, dass sie ihre Grundlagen in der biblischen Anthropologie hatte. In Bezug auf drei ersten Abschnitte des Buches *Genesis* und auf Kommentare des hl. Paulus deutet er darauf, dass die Frau wie der Mann nach dem Bild und Ähnlichkeit des Schöpfers geschaffen ist und zweitens, dass die nach dem Fall aus dem Paradies die Freiheit verloren hat (die mit dem Sein als das Bild verbunden ist) und dadurch wurde sie dem Mann untertan (Johannes Chrysostomos fügt noch das Lehrverbot und Befehl des Lernens zu Hause hinzu) und nahm neue Berufung zur Ehe und Mutterschaft an, verlor sie aber die Fähigkeit nicht, dem Gott durch Tugenden angleichen. Die Verfasserin bespricht dann drei Gruppen der Fragen, die nach der Analyse der Meinungen des Antiochienerers zum Thema der Erziehung zu unterscheiden sind. Es sind die Erzieher – vor allem der Vater, die Mutter und der Ehemann, die Erziehungsziele – solche wie geistig-moralische Entwicklung und praktische Fähigkeiten, verbunden mit dem weiblichen Geschlecht zuständigen Aufgaben und auch die Methoden (Beobachtung des Kindes, sog. „Torsperren“, also das Kontrollieren dessen, was das Kind mit Sinnen erkennt, die Belehrungen und Mahnungen und auch Verfahren der „stufenweisen Begrenzung“, das beim Abgewöhnen von schlechten Gewohnheiten und Neigungen verwendet ist.

¹²⁷ Chodzi tutaj zwłaszcza o pogląd, by nie izolować dziewcząt nadmiernie od świata, por. Seidlmayer, *Die Pädagogik*, s. 62: „Chrysostomus aber, gesunden Sinnes wie immer in pädagogischen Fragen, hält dies nicht einmal für den Idealzustand, sondern er wünscht, dass die goldene Mitte zwischen gänzlicher Abgeschlossenheit und häufigen Aufenthalt in der Öffentlichkeit eingehalten werde”.

¹²⁸ Kwestię tę zaczęli natomiast podejmować inni pisarze chrześcijańscy – Ambroży i Hieronim, por. Stępniewska, *Wychowanie dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, s. 151-176; V. Milazzo, *Educare una vergine: precetti e modelli in Ambrogio e Gerolamo*, Catania 2002, 59-70.

MISCELLANEA

Ks. Wincenty MYSZOR
(Katowice, US)

PAWEŁ APOSTOŁ NAUCZYCIELEM GNOSTYKÓW?*

Opisanie wpływu Listów św. Pawła na myśl gnostyków II i III wieku sprawia podobne trudności, jak wykazanie tego wpływu na wczesną literaturę patrystyczną. Najczęściej nie chodzi o wyraźne cytaty, bo te pojawiają się dopiero w późniejszych dziełach, ale chodzi przede wszystkim o pojęcia, idee i teologię św. Pawła. Wydaje się, że podobnie jest z literaturą gnostyków: gnostyckie są idee, ewentualnie teologia, natomiast w mniejszym stopniu forma literacka utworów i mitologia. Dodatkową trudność sprawia kwestia datowania gnostyckiej literatury. Wydawałoby się, że w późniejszych utworach, gdy *Corpus Paulinum* mogło być już lepiej znane, będzie w pismach gnostyków więcej Pawłowych cytatów. To kryterium jest jednak zawodne także i z tego powodu, że wielu autorów gnostyckich tekstów w ogóle nie okazuje zainteresowania teologią Pawła. W oryginalnych tekstach z Nag Hammadi, znajdziemy oczywiście odwołania do św. Pawła, co więcej, dwa utwory noszą nawet w tytule jego imię jako teksty apokryficzne, a mianowicie *Modlitwa Pawła Apostoła*¹ i *Apokalipsa Pawła*². Także w tekstach z Nag Hammadi są cytaty z Listów św. Pawła: warto tu przytoczyć cytat-motto z incipitu *Hipostazy archontów*: „Nasz wielki apostoł powiedział o mocach ciemności: «Nasza walka nie toczy się przeciw ciału i [krwi], ale przeciw mocom tego świata i duchom ciemności»” (cytat z Kol 1, 13a)³, w całym jednak utworze nie znajdziemy niczego więcej z Listów Pawłowych. Można oczywiście zbadać związek tych czy innych gnostyckich cytatów z teologią Pawła, ale chodzi nam o coś innego, o pytanie, w jakim stopniu gnostycy inspirowali się autentyczną myślą teologiczną Pawła Apostoła. W *Modlitwie Apostoła Pawła* znajdziemy ewentualnie aluzję do 1Kor 2, 9 („ani oko nie widziało ani ucho nie słyszało”), ale

* Referat wygłoszony podczas spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w Lublinie 19 XI 2009 roku.

¹ Por. *Modlitwa Pawła Apostoła*, NHC I, p. A, 3 - B, 10; tłum. W. Myszor, TST 8 (1981) 40 lub SACH NS 7 (2008) 37-39.

² Por. *Apokalipsa Pawła*, NHC V 2, p. 17, 19 - 24, 9; tłum. W. Myszor, STV 10 (1972) 163-171, ANT III 210-214.

³ *Hipostaza archontów*, NHC II 4, p. 86, 20-27; tłum. W. Myszor, SACH NS 7 (2008) 300.

bibliści szukając źródła tego fragmentu, odnośnie tych właśnie słów konstatują w Biblii Jerozolimskiej, że chodzi tu raczej o cytat z jakiegoś apokryfu, np. *Apokalipsy Eliasza*⁴. Tak samo mógł zrobić autor *Modlitwy Pawła Apostoła* – zacytować fragment *Apokalipsy Eliasza*, a nie wprost List św. Pawła. W *Apokalipsie Pawła* chodzi o rozpracowanie motywu z 2Kor 12, 2-4 (o człowieku ..., który został porwany aż do trzeciego nieba..., a potem aż do raję)⁵. Ireneusz potwierdził, że właśnie z tego powodu gnostycy zainteresowali się Pawłem, że widział on więcej niż tylko do trzeciego nieba, że miał dotrzeć do samego Demiurga⁶. Ta notatka Ireneusza wskazywałaby, że autor *Adversus haereses* znał jakieś dzieła, apokryfy gnostyków, którzy w ten sposób powoływali się na świadectwo Pawła w 2Kor 12, 2-4; porwanie aż do któregoś nieba, nie jest jednak ani motywem gnostyckim, ani chrześcijańskim, ale pochodzi z żydowskiej apokaliptyki. Jest to interesująca sprawa dla opisanie tła powstania literatury gnostyckiej, ewentualnie chrześcijańskiej, ale nie o takie związki między Listami św. Pawła i literaturą gnostycką nam chodzi: interesuje nas raczej odwoływanie się do myśli teologicznej św. Pawła, a przede wszystkim do takich treści, które mogły wydawać się gnostykom bliskie, w których to odnajdywali swoje myśli.

W dotychczasowych badaniach tego zagadnienia, jak to zwykle bywa, uczeni są w swych opiniach podzieleni. Studium kościelnej polemiki antygnostyckiej, jakie przeprowadzili H. Langerbeck⁷, F. Sagnard⁸, H. Foerster⁹, oraz inni badacze, nie dało odpowiedzi pozytywnej o wpływie teologii św. Pawła na gnostyków, jak to zresztą stwierdził A. Lindemann¹⁰. Wprawdzie fragmenty z listów Pawłowych wspierały jakieś gnostyckiej dywagacje, ale nie inspirowały teologii gnostyckiej; wspierały tylko jakieś fragmenty systemu. W takim postawieniu sprawy, trzeba sprecyzować, o co chodzi: czy idzie o materialne cytaty z Listów Pawła, czy raczej o cytaty jego myśli, choćby nie były poparte cytatami. Odwołuję się tu do dwu prac związanych bezpośrednio z tematem:

⁴ Por. *Apocalypsis Eliae*, w: A. Jellinek, *Bet-ha midrasz*, Bd. 3, Leipzig 1853-1857 [repr. Jerusalem 1967], 65-68, wprowadzenie i przekład A. Kuśmirek: *Żydowska Apokalipsa Eliasza (Sefer Elijahu)*, „Studia Judaica” 7 (2004) nr 1(13), 123-137; zob. *Münchener Codex* 222, 65b, 15 - 68b, 7, hrsg. M. Buttenwieser: *Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Literatur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche*, Leipzig 1897, 9.

⁵ Por. *Apokalipsa Pawła*, NHC V 2, p. 19, 22-25, ANT III 212.

⁶ Por. Ireneus, *Adversus haereses* II 30, 7, Sch 294, 312.

⁷ Por. m.in. *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen 1967.

⁸ Por. m.in. *La gnose valentinienne et la témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.

⁹ Por. m.in. *Die Gnosis*, ed. W. Foerster, Bd. II: *Koptische und mandaische Quellen*, Zurich – Stuttgart 1971; tenże, *Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion*, ThLZ 79 (1954) 377-384; tenże, *Das System des Basilides*, NTS 9 (1962-1963) 233-255.

¹⁰ Por. A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, Tübingen 1979, 311.

do A. Lindemann¹¹ i do K. Koschorke¹², choć opracowań na ten temat jest oczywiście więcej.

Analiza kilku przykładów związków myśli św. Pawła z przyjęciem przez gnostyków, pozwala także ocenić wymiar polemiki Ireneusza, który jako pierwszy zaobserwował ewentualne związki gnostyków z wypowiedziami św. Pawła. W tym wykładzie chciałbym zainteresować słuchaczy tylko jednym fragmentem myśli św. Pawła, dosłownie jednym zdaniem, o którym Ireneusz powiedział, że komentowali go wszyscy heretycy¹³.

1. W ślad cytatu z Listu świętego Pawła: spór o 1Kor 15, 50. Najpierw chciałbym ukazać funkcjonowanie tego wyrażenia w gnostyckich dywagacjach, następnie zaś tylko pokrótce przedstawić, jak gnostycy, a dokładnie autor *Ewangelii Filipa*, czytał ten fragment i jego teologiczny kontekst, wreszcie spojrzeć na to, co myślał o tym Ireneusz, czyli jako on ocenił, pod koniec II wieku, te ewentualne roszczenia gnostyków, czyli powoływanie się na autorytet Pawła Apostoła.

Wspomniany cytat w tekście biblijnym brzmi następująco: „σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομηῆσαι οὐ δύναται” (1Kor 15, 50), a w wersji koptyjskiej tak: „**ΝΝΕΩ ΣΑΡΞ ΖΙ ΣΝΟΥ ΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙ ΔΝ ΝΤΜΝΤΕΡΡΟ ΜΠΠΟΥΤΕ**”. Jest on wyraźnie odnotowany w *Ewangelii Filipa*: „Ciało [i krew] nie odziedziczą królestwa [bożego]”, a cała wypowiedź w tym walentyniańskim utworze brzmi następująco:

„«Ciało [i krew] nie odziedziczą królestwa Bożego». Jakie to [ciało], które nie będzie dziedziczyć? To [ciało], które my nosimy! Które jednak będzie dziedziczyć? To [ciało] Jezusa i jego krew. Dlatego więc powiedział: «Kto nie spożywa mego ciała i nie pije mojej krwi, nie ma życia w sobie». Co to znaczy? Jego ciałem jest Słowo, a jego krwią jest Duch Święty. Kto je przyjmuje, ma pokarm i napój i odzienie»¹⁴.

Całość gnostyckiej wypowiedzi nawiązuje po myśli biblijnej do sakramentalnego spożywania ciała i krwi Jezusa (J 6, 53) i do życia wiecznego. Gnostycki autor połączył wypowiedź o „ciele” i „krwi”, jako pokarmie eucharystycznym, z odpowiednim wersem z J 6, 53 („jeśli nie będziecie spożywali ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieli życia

¹¹ Por. tamże, spec. 297-343.

¹² Por. K. Koschorke, *Paulus in den Nag Hammadi-Texten*, ZThK 78 (1981) 177-205.

¹³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, SCh 153, 106: „To właśnie wypowiada Apostoł także w odniesieniu do innych spraw, gdy mówi: «Ciało i krew nie mogą odziedziczyć królestwa Bożego» (1Kor 15, 50). To miejsce cytują wszyscy heretycy w swojej głupocie i na jego podstawie usiłują dowodzić, że stworzenie nie może być zbawione”.

¹⁴ *Ewangelia Filipa*, 23b, NHC II 3, p. 56, 32 - 57, 8, tłum. W. Myszor, SACH NS 7, 235. Wszystkie cytaty polskiego tłumaczenia pochodzą z: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH NS 7, Katowice 2008.

w sobie”). Mimo pewnych wahań wśród komentatorów *Ewangelii Filipa*, wydaje się, że obecne wyjaśnianie tego tekstu przez odniesienie do Eucharystii jest najbardziej rozsądne¹⁵. Jedynie wzmianka o odzieniu, być może także „sakramentalna”, wymaga dodatkowego wyjaśnienia. Gnostycki autor przyjmuje biblijne wypowiedzi o Eucharystii, podobnie jak chrześcijanin w pierwotnym Kościele mógł je przyjmować w czasie katechezy. Nauce kościelnej katechezy stara się nadać głębsze znaczenie. Głębsze, gnostyckie znaczenie całej wypowiedzi łączy się, jak się wydaje, z „odzieniem” („Kto je przyjmuje, ma pokarm, napój i odzienie”). Pojęcie „odzienia” w związku z pokarmem eucharystycznym kieruje nas do całości wypowiedzi, zwłaszcza do przekazanej w pierwszej części. Wydaje się, że przez „odzienie” należy rozumieć nowy sposób bytu, istnienia. Myśl o odzieniu pozostaje w związku z poprzednią wypowiedzią, która brzmi następująco:

„Niektórzy obawiają się tego, żeby nie powstać z martwych nago. Dlatego chcą zmartwychwstać w ciele. A nie wiedzą [tego]: ci, którzy noszą ciało, ci właśnie są nadzy. Ci bowiem [którzy mogą się z niego] rozebrać [ci w istocie] nie są nagimi”¹⁶.

Chodzi tu z pewnością o problem ciała człowieka po zmartwychwstaniu. Według gnostyckiego ujęcia, w zmartwychwstaniu nie chodzi o „ciało”, które zakrywa nagość (tu oczywiście musimy dokończyć paradoksalną myśl gnostyków: „*noszący ciało*” są faktycznie nagimi, którzy mogą je opuścić, nie są nagimi, bo mogą się rozebrać i ubrać na nowo), gdyż (gnostyk) „ma pokarm i napój i odzienie”. Dalszy ciąg wypowiedzi z *Ewangelii Filipa* poświęcony jest dyskusji na temat zmartwychwstania:

„Ja strofuję [także] tych innych, którzy mówią, że [ciało] nie zmartwychwstanie. Czy tak jest? Czy obydwaj nie mają racji. Twierdzisz, że ciało nie może zmartwychwstać. To powiedz mi zatem, co może zmartwychwstać, abyśmy okazali ci szacunek. Odpowiadasz, że to Duch w ciele. A ten [jeden] jest jakby światłością, która jest w ciele, zaś ten inny jest jakby rozumem w ciele. Bo co będziesz mógł jeszcze nazwać, to jednak nie wymienisz niczego, co byłoby poza ciałem. Jest więc czymś koniecznym, aby zmartwychwstać w tym ciele, gdyż w nim jest każda rzecz [czyli wszystko]”¹⁷.

Autor *Ewangelii Filipa* dyskutuje tu z dwoma przeciwnymi poglądami: zwolenników zmartwychwstania ciała, i jego przeciwników; wśród przeciwni-

¹⁵ Por. H. Schmid, *Die Eucharistie ist Jesus. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium*, Leiden 2007, 172.

¹⁶ *Ewangelia Filipa* 23a, NHC II 3, p. 56, 26-32, SACH NS 7, 235.

¹⁷ Tamże 23c, NHC II 3, p. 57, 9-19, SACH NS 7, 235-236. Głównym problemem dla gmin hellenistycznych, jak np. w Koryncie, był problem zmartwychwstania, por. E. Fascher, *Die Korintherbriefe und die Gnosis*, w: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, hrsg. K.W. Tröger, Berlin 1973, 281-291, spec. 281.

ków zmartwychwstania ciała wyróżnia dodatkowo tych, którzy twierdzą, że zmartwychwstanie „Duch” (*pneuma*), inni, że „rozum” (*lógos*). W polemicznej wypowiedzi gnostycki autor stwierdza jednak, że tak Duch (*pneuma*), jak i Rozum (*lógos*), pozostają złączone z ciałem i wnioskuje, że zmartwychwstanie z konieczności nastąpi w ciele. Werbalnie gnostycki autor jakby opowiadał się za kościelnym wyznaniem wiary. Musimy jednak pamiętać o jego wcześniejszej duchowej i sakramentalnej interpretacji „ciała”: jest nim eucharystyczne „Ciało” Jezusa, czyli jego „Logos”. Tu oczywiście ujawnia się sens gnostyckiej interpretacji. Zgodnie z wypowiedzią Pawła, „ciało i krew nie mogą dziedziczyć królestwa bożego”, według gnostyków zaś, nie może zmartwychwstać ciało ziemskie. Tu jednak wyraźnie ujawnia się gnostycki brak zrozumienia „ciała” i „krwi” w cytowanym z 1Kor 15, 50. Paweł rozumie „ciało” w znaczeniu etycznym, czyli inaczej mówiąc – przez „ciało” rozumie cielesne zachowania człowieka. Gnostycy natomiast rozumieli „ciało” antropologicznie. Chrześcijanin może uczestniczyć w zmartwychwstaniu ciała, gdy przyjmuje „ciało” jako „Logos” Jezusa, w Eucharystii. Antropologiczne ujęcie „ciała” nawiązuje ewentualnie do właściwej dla gnostyków spirytualistycznej chrystologii, oczywiście takiej także sakramentologii. Gnostycka teologia była więc przemyślana i konsekwentna wobec swych założeń. Tu kryje się także myśl gnostycka, żywa w *Ewangelii Filipa*, o zmartwychwstaniu prezytywnym¹⁸, już obecnym, przez udział w Eucharystii. Zdaniem H. Schmid, gnostycka wypowiedź w tej części *Ewangelii Filipa* dotyczy raczej sakramentalnego, to znaczy eucharystycznego znaczenia zmartwychwstania, ewentualnie życia wiecznego, w którym człowiek uczestniczy przez pokarm, napój i odzienie, niż dyskusji o zmartwychwstaniu¹⁹: chrześcijanin (gnostyk) przybiera w sakramencie nową szatę, nowe odzienie. Według *Ewangelii Filipa*, to nowe odzienie uzyskuje także przez eucharystię. Szczególnie wyraźnie zaznacza się ta myśl w następnej wypowiedzi:

„Na tym świecie ci, którzy przybrali szaty, są lepsi od szat. W królestwie niebieskim zaś szaty są lepsze od tych, którzy je przybrali”²⁰.

Myśl gnostycka, wprawdzie ukryta w swoistym paralelizmie, który zdaje się być ceną za dokładność wypowiedzi, wskazuje, jak sugeruje Schmid, na ewentualny związek z myślą św. Pawła w rozdziale 15 z I Listu do Koryntian, gdzie czytamy: „Zapewniam was, że ciało i krew nie mogą posiadać królestwa Bożego [...]. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność” (1Kor 15, 50 i 53). Wydaje

¹⁸ Chodzi o myśl podobną do tej z 2Tm 2, 18: „którzy odpadli od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło i wywracają wiarę niektórych”; takimi byli także niektórzy Koryntianie, por. Fascher, *Die Korintherbriefe*, s. 285.

¹⁹ Por. Schmid, *Die Eucharistie ist Jesus*, s. 175; opinia przeciwna dotychczasowym interpretacjom.

²⁰ *Evangelium Philippi* 24, NHC II 3, p. 57, 19-22, SACH NS 7, 236.

się, że autor *Ewangelii Filipa* nie interesował się zbyt przetrwaniem ciała ziemskiego. Zgodnie z ogólną gnostycką nauką zapewne uważał, że ziemskie ciało, jako zniszczalne w duchu wypowiedzi św. Pawła, pozostaje zniszczalne czyli ewentualnie zniszczone (tu oczywiście rozumuje inaczej, niż ujął to św. Paweł, który „zniszczalne” przyodziewa w „niezniszczalność”). Gnostycy mogli przyjąć „zniszczalne”, ale „niezniszczalność” lokowali gdzie indziej. Jeśli jednak autor *Ewangelii Filipa* interesował się także kwestią zmartwychwstania, a zwłaszcza udziału ziemskiego ciała w zmartwychwstaniu, to w świetle przytoczonej wypowiedzi okazał się nie tyle przeciwnikiem idei zmartwychwstania, co jedynie zmarginalizował znaczenie ciała, ewentualnie nadawał mu znaczenie przenośne, lub mówił wprost o ciele duchowym, jak to szerzej potraktował autor *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu*, czyli *Listu do Rheginosa*.

2. W ślad Pawłowych rozważań i dyskusji o zmartwychwstaniu (Rz 8, 17; 6, 4-8; Ef 2, 5n; Kol 2, 12). Szczególnym utworem jakiegoś chrześcijańskiego gnostyka, w którym możemy zaobserwować wpływ teologii św. Pawła, jest *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*, czyli *List do Rheginosa*²¹. Utwór ten jest poświęcony jednemu tematowi, natomiast nie możemy go związać z jakimś jednym wątkiem teologicznym w Listach Pawłowych, poza oczywiście zagadnieniem prezytywnego zmartwychwstania, napiętnowanym w 2Tm 2, 18 („odpadli od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło i wywracają wiarę niektórych”). Autor *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* starał się jednak uwzględnić wiarę Kościoła, bo w jego chrystologii znajdujemy wyrażenia bardzo zbliżone do chrzcielnego wyznania wiary. Powstaje zatem pytanie, czy w nauce o zmartwychwstaniu nie nawiązał on do nauki św. Pawła? W literaturze antygnostyckiej²² łączono w szczególny sposób Pawła, jako Apostoła zmartwychwstania, z polemiką z chrześcijańskimi gnostykami. Wydaje się, że chodzi tu pośrednio o oddziaływanie niektórych wypowiedzi Pawła na chrześcijańskich gnostyków:

„A więc tak, jak powiedział o nim [o Chrystusie] Apostoł: «Cierpieliśmy z nim i zmartwychwstaliśmy z nim i z nim wstąpiliśmy do nieba». Jeśli na tym świecie istniejemy w sposób widzialny, nosimy ubranie tego [świata]. To jednak jesteśmy jego [czyli zbawiciela] promieniami. Gdy jesteśmy przez niego ogarnięci aż po nasz odpoczynek, a jest nim nasza śmierć w tym życiu, to będziemy przez niego wzniesieni aż do nieba, jak promienie przez słońce, a nic nie będzie mogło nas w tym powstrzymać. I to jest właśnie duchowe zmartwychwstanie, które wchłonęło psychiczne, podobnie jak cielesne”²³.

²¹ Por. *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*, NHC I, 4, p. 43, 25 - 50, 18, tłum. W. Myszor, SACH NS 7, 80-82; zob. też przekład A. Dembskiej, PSP 20, 193-206.

²² Por. Irenaeus, *Adversus haereses* II 21, 2; *Excerpta ex Theodoto* 23, 3; Tertullianus, *De praescriptione* 33, 7.

²³ *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*, NHC I, 4, p. 45, 23 - 46, 2, SACH NS 7, 80-81.

Komentatorzy wskazują tu na oddziaływanie aż 4 wypowiedzi św. Pawła: Rz 8, 17: „jeśli jesteśmy dziećmi to dziedzicami: dziedzicami Boga a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale”; Ef 2, 5-6: „Bóg [...] nas [...] razem z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską bowiem jesteśmy zbawieni. Razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie”; Ef 4, 22-23: „trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości”; 1Kor 15, 49-50: „Jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [Człowieka] niebieskiego. Zapewniam was bracia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne”. Warto zauważyć, że autor *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* nie porusza sprawy ciała, choć mówi domyślnie o „[cielesnym] zmartwychwstaniu”, które zostaje wchłonięte przez psychiczne, to zaś zostanie pochłonięte przez „duchowe zmartwychwstanie”. Tu oczywiście przypomina się inny cytat z 1Kor 15, 54: „A kiedy już to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które zostały zapisane: «zwycięstwo pochłonęło śmierć» (por. Iz 25, 8)”. O ciele ziemskim mówi on przy innej okazji, a mianowicie, gdy nawiązuje do poszukiwań pewnych ludzi:

„Są jednak tacy, co chcą wiedzieć przy poszukiwaniach tego, o co pytają; gdy zbawiony opuści ciało, czy będzie natychmiast zbawiony. O tym nikt nie powinien wątpić. Jakże więc widzialne członki [ciała], a są śmiertelne, nie będą zbawione? Bo żywe członki, które są w nich, zmartwychwstaną. Czym więc jest zmartwychwstanie? Jest to stale dokonujące się objawienie tych, którzy [już] zmartwychwstali”²⁴.

Jest to oczywiście nauka o zmartwychwstaniu już osiągniętym, nawet jeśli gnostyk jest jeszcze w ciele²⁵. Mówi jednak także o nośniku zmartwychwstania poza śmierć, ze względu na „żywe członki”, a więc jakby ciało duchowe (σὰρξ πνευματική). Ten pogląd o przeniesieniu jakiegoś „duchowego ciała” na czas po śmierci cielesnego, czyli według toku myśli – na czas objawienia zmartwychwstałych, czy nie jest jakąś koncesją na rzecz nauki św. Pawła? Zdaniem jednego ze wczesnych komentatorów tego gnostyckiego traktatu, Malcolma Peela, idea „duchowego ciała” zmartwychwstałego jest bliższa nauce św. Pawła od ówczesnych ujęć kościelnych (na przykład Ireneusza)²⁶. Motyw przybierania odpowiednich postaci („ciała”) przy wstępowaniu do życia wiecznego, nie jest typowy dla literatury gnostyckiej. Gnostyckie byłoby

²⁴ Tamże 8, NHC I 4, p. 47, 30 - 48, 8, SACH NS 7, 81-82.

²⁵ Por. Schmid, *Die Eucharistie ist Jesus*, s. 159.

²⁶ Por. M. Peel, *Gnosis und Auferstehung*, Neukirchen 1974, 156.

tylko to, że istota człowieka, który wchodzi w życie wieczne, nie identyfikuje się z ciałem, przeciwnie, istnieje w zjednoczeniu z Bogiem, w wersji chrześcijańskiej z Chrystusem Zbawicielem, wyłącznie duchowo, swoją jaźnią duchową, natomiast nie przez ciało, które nie jest właściwą częścią ani Zbawiciela ani zbawionych. Motyw zatem nawiązania do myśli św. Pawła (1Kor 15, 54; 2Kor 5, 4), jak się wydaje, opiera się na pojęciu „wchłonięcia” (καταπίνω, por. 1Kor 15, 54: „κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς ἕνκος”)²⁷.

3. Jak oceniał postępy gnostyków w szkole św. Pawła Ireneusz?

Interpretacji 1Kor 15, 50a Ireneusz poświęcił obszerniejszy wykład, zdaje się odpowiednio do znaczenia, które temu cytatomu przypisywali gnostycy. Z obszernego wywodu w *Adversus haereses* (V 9-14) Ireneusza przytaczamy najważniejsze:

„To właśnie wypowiada Apostoł także w odniesieniu do innych spraw, gdy mówi: «Ciało i krew nie mogą odziedziczyć królestwa Bożego» (1Kor 15, 50). To miejsce cytują w swojej głupocie wszyscy heretycy i na jego podstawie usiłują dowodzić, że stworzenie nie może być zbawione, ale nie zważają na to, że składa się ono [tj. stworzenie] z trzech [elementów], co już dowiedliśmy, że ustanawia doskonałego człowieka, złożonego z ciała, duszy i ducha, że kimś innym jest ten, co zbawia i kształtuje i jest nim Duch, innym jest to, co jest zbawione i kształtowane, czym jest ciało, a czymś innym jest to, co jest pomiędzy tymi dwoma, jest to dusza, która idąc za Duchem, jest przez niego unoszona, albo zgadzając się z ciałem, upada w ziemskie pożądania. Ci więc, którzy nie mają tego, co ratuje i prowadzi do życia, zostają na skutek tego nazwani «ciałem i krwią», ponieważ nie mają Ducha Bożego w sobie. Dlatego zostali także nazwani przez Pana «martwymi»; mówi bowiem: «pozwołcie martwym grzebać martwych» (Łk 9, 60), ponieważ nie mają Ducha, który ożywia człowieka”²⁸.

I dalej znajdujemy komentarz do tego cytatu:

„Czym jest to, co żyje? Oczywiście Duch Boży. Czym są ci, którzy są martwymi? Oczywiście to części człowieka, które niszczejną w ziemi. Te jednak podniesione przez Ducha wchodzi w posiadanie królestwa niebieskiego. Dlatego i Chrystus umarł, aby otwarty i odczytany całemu światu testament uczynił wolnymi najpierw jego sługi, a następnie ustanowił ich dziedzicami tych dóbr, które były jego, gdy tylko Duch wchodzi w to dziedzictwo, jak to właśnie udowodniliśmy. Kto żyje, bierze w posiadanie dziedzictwo, ciało natomiast zostaje wzięte w posiadanie, jako część dziedzictwa. Abyśmy przez utratę ducha, który bierze nas w swoje dziedzictwo, nie utracili życia, zachę-

²⁷ Por. H.G. Gaffron, *Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglauben*, w: *Die Zeit Jesu. Festschrift von H. Schlier*, hrsg. G. Bornkamm – K. Rahner, Freiburg 1970, 218-227, spec. 226.

²⁸ Ireneusz, *Adversus haereses* V 9, 1, Sch 153, 106-108.

cił nas Apostoł do udziału w Duchu, i dlatego napisał cytowane słowa: «Ciało i krew nie mogą dziedziczyć królestwa Bożego», a więc jakby powiedział: nie łudźcie się: jeśli nie mieszka w was Słowo Boże, nie ma w was i Ducha Ojca, a wy prowadzicie życie na próżno i bez znaczenia, to tak, jakbyście byli tylko ciałem i krwią, wtedy nie będziecie mogli odziedziczyć królestwa Bożego²⁹.

Polemiczna argumentacja Ireneusza nie wydaje się być klarowna. Odwołuje się w niej do swojej antropologii, którą w innym miejscu wyłożył (zresztą także nieprecyzyjnie). Człowiek w perspektywie biblijnej składa się z ciała i duszy. Gdy Ireneusz mówi o „człowieku doskonałym”, mówi o trzech elementach: ciele, duszy i duchu³⁰. Ten trójpodział, wydaje się, że albo odziedziczył od gnostyków (dokładnie od walentynian), albo, co wydaje się bardziej prawdopodobne, zastosował go dla polemiki z walentynianami. „Duch” w człowieku czyni go doskonałym, czyli zbawionym, dusza, która skłania się w stronę ducha, uzyskuje zbawienie, życie wieczne, i jednocześnie „jest w człowieku”, który otrzymał zbawienie, czyniąc go doskonałym. U Ireneusza zauważamy konsekwentnie przeprowadzoną myśl: zbawienie człowieka jest kontynuacją stworzenia człowieka.

Druga niejasność odnosi się do cytatu z 1Kor 15, 50a. Ireneusz, podobnie jak gnostycy, interpretuje „etyczną” wypowiedź o „ciele” w znaczeniu ontologicznym: zamieszkanie Słowa (*Logosu*) Bożego i Ducha (*Pneuma*) Ojca w człowieku (a więc aspekt ontologiczny), umożliwi zbawienie – tu zbliża się on do ujęcia gnostyckiego: o zbawieniu decyduje Logos i Duch³¹. Możemy się domyśleć, jak Ireneusz wyjaśnia to na innym miejscu, że to działanie Słowa i Ducha w człowieku przejawia się w tym, iż nie działa on według „ciała i krwi” – tu oczywiście zbliża się w swoim rozumieniu tego wyrażenia do ujęcia św. Pawła³². Zamieszkanie Logosu i Ducha w człowieku, w prezytywnej eschatologii Walentynian (widzieliśmy to na przykładzie interpretacji sakramentalnej i eucharystycznej 1Kor 15, 50), Ireneusz ujął w perspektywie faktycznie eschatologicznej: najpierw zamieszkuje i działa Logos i Duch w człowieku, a następnie człowiek „będzie dziedziczył królestwo Boże”³³.

Ireneusz w polemice z gnostykami wyrzuca im brak właściwego zrozumienia wypowiedzi św. Pawła:

„Daremni są i prawdziwie nieszczęśni ci, którzy nie chcą pojąć rzeczy jasnej, lecz uciekają przed światłem prawdy, jakby na wzór tragicznego Edypa oślepiąją siebie samych. Jak początkujący zapaśnicy mierząc się w walce chwytają się rękoma tylko jednej części ciała [przeciwnika] i gdy sami padają, uwa-

²⁹ Tamże V 9, 4, SCh 153, 118-122.

³⁰ Por. A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, 102-105.

³¹ Por. *Ewangelia Filipa* 23b.

³² Por. R. Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret*, Tübingen 1994. 499.

³³ Por. tamże, s. 497.

zają, że trzymając się go mocno zwyciężają, ponieważ nadal trzymają się tej części ciała, które uchwycili na początku, a w rzeczywistości, dlatego upadli pokonani i wystawili się na pośmiewisko, tak jest i z heretykami w związku w wyrażeniu: «Ciało i krew nie mogą odziedziczyć królestwa Bożego». Dwóch słów się uchwycili [to jest «ciało» i «krew»] u Pawła, a nie zrozumieli sensownie ani Apostoła, ani nie pojęli znaczenia tych słów. Trzymają się tylko tych słów i będą umierać za nie, wywracając całą Bożą ekonomię zbawienia w sobie samych³⁴.

Na innym miejscu Ireneusz uściślił, na czym polegał błąd gnostyckiego rozumienia tekstu św. Pawła: według niego Paweł odrzucał nie tyle „substancję ciała”, co uczynki ciała: tak rozumie Biskup Lyonu wyrażnie „ciało i krew”³⁵. Ale zna także inne znaczenie, które jest podobne do tego rozumienia wyrażenia „ciało i krew”, jakie my dzisiaj znamy, a więc jako zwrot typowy dla biblijnego myślenia (semityzm), oznaczający po prostu człowieka, byt ludzki:

„Jeśli więc ciało i krew są tym, co przekazują nam życie, to oczywiście jest rzeczą niewłaściwą mówić, że ciało i krew nie będą mogły dziedziczyć królestwa, lecz mowa tu jest o cielesnych czynach, o czym zostało już powiedziane, że prowadzą człowieka do grzechu i tym samym pozbawiają go życia”³⁶.

Główny nurt polemiki Ireneusza z gnostyckim odczytaniem św. Pawła dotyczy ich nauki o zmartwychwstaniu:

„W tym wszystkim więc, jak już powiedzieliśmy wcześniej, [gnostycy] albo twierdzą, że Apostoł powiedział coś sprzecznego z samym sobą, gdy wypowiedział się że «ciało i krew królestwa Bożego nie mogą odziedziczyć», albo są zmuszeni te wypowiedzi [Apostoła] uznać za złe i przewrotne, aby móc je zmienić i przekręcić. Cóż jednak pozostaje im, aby powiedzieć coś rozsądnego, jeśli usiłują inaczej wyjaśniać to, co zostało napisane: «Trzeba aby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność» (1Kor 15, 53), podobnie jak wypowiedź «aby życie Jezusa w naszym ciele ukazało się w naszym śmiertelnym ciele» (2Kor 4, 11) a także inne wszystkie miejsca, w których Apostoł jawnie i jasno ogłasza zmartwychwstanie i niezniszczalność ciała? Są zmuszani w ten spo-

³⁴ Irenaeus, *Adversus haereses* V 13, 2, SCh 153, 166-168.

³⁵ Por. tamże V 13, 3, SCh 159, 170: „Si enim proprie de carne hoc dictum dicent, et non de carnalibus operationibus, quemadmodum demonstravimus”.

³⁶ Tamże V 14, 4, SCh 153, 192: „Si igitur caro et sanguis sunt quae faciunt nobis vitam, non proprie de carne dictum est et sanguine non posse ea possidere regnum Dei, sed de praedictis carnalibus actibus qui, ad peccatum transvertentes hominem, privant eum vita”; por. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg 1966, s. 81, n. 94: w świetle tej wypowiedzi Ireneusz był jednak blisko obecnego rozumienia tego znaczenia.

sób do złego interpretowania tak wielu tekstów, gdy tylko jeden nie chcieli dobrze zrozumieć³⁷.

Zdaniem Ireneusza, gnostyckie pojęcie „ciała” (σάρξ) nie odpowiada rozumieniu św. Pawła, który mówi o „niezniszczalności ciała” i o „zmartwychwstaniu ciała”³⁸. Chrześcijański gnostyk, autor *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu*, znał dobrze rodzaj „ciała duchowego” (σὰρξ πνευματικὴ), jak to już widzieliśmy w analizie odpowiedniego tekstu tego pisma.

Z licznych wypowiedzi Ireneusza na temat zmartwychwstania ciała, warto jeszcze przypomnieć wyraźnie polemiczne zdanie przeciw gnostykom:

„Niech nam powiedzą ci, którzy twierdzą, że ciało nie jest zdolne do przyjęcia owego życia danego przez Boga; czy mówią to o tych, którzy teraz żyją i uczestniczą w życiu, że nie mają oni żadnego udziału w życiu? A więc i siebie uznają obecnie za zmarłych. Jeśli jednak są martwi, to dlaczego poruszają się i mówią oraz wykonują czynności, które są dziełami żywych, a nie martwych? Jeśli jednak teraz żyją, a ich całe ciało uczestniczy w życiu, to jak osmielają się twierdzić, że ciało nie jest zdolne do uczestniczenia w życiu, a jednocześnie przyznają, że mają teraz udział w życiu?”³⁹.

Ireneusz znał także negatywne znaczenie ciała. Najpierw w znaczeniu, o którym już mówiliśmy, jako *opera carnis*, lub *vita secundum carnem*, czyli w znaczeniu etycznym. Podstawą ontologiczną negatywnego znaczenia „ciała” jest relacja wobec „ducha”, czyli *pneuma*. Człowiek bez „ducha” nie może się zbawić, a więc także odpowiednio „zmartwychwstać”, czyli jest tak „słaby”, że nie jest zdolny przyjąć zmartwychwstania. W przeciwieństwie do koncepcji gnostyckiej Ireneusz jednak przyjął, że człowiek jako „ciało” został stworzony dla przyjęcia Ducha: ciało to, jak jest zdolne za pośrednictwem duszy do przyjęcia Ducha, tak również zdolne jest do przyjęcia życia wiecznego w zmartwychwstaniu⁴⁰.

Wiemy, że w teologii Ireneusza „ciało” było faktycznym nośnikiem tożsamości człowieka, dokładnie zaś według opisu z Księgi Rodzaju: ciało i dusza, jako elementy właściwe dla stworzenia, które go różnią od Boga. Z tej racji według Ireneusza człowiek zbawiony musi także zachować te elementy. Podstawą tożsamości człowieka, według gnostyków, był jakiś element duchowy, a dokładnie element boskiego pochodzenia, który w gruncie rzeczy nie różni człowieka od Boga.

³⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* V 13, 5, SCh 153, 180-182.

³⁸ Por. Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret*, s. 508nn.

³⁹ Irenaeus, *Adversus haereses* V 3, 3, SCh 153, 50.

⁴⁰ Por. tamże V 3, 2, SCh 153, 44-48.

Elementy myśli teologicznej świętego Pawła w literaturze gnostyckiej możemy studiować na wiele sposobów, na przykład zagadnienie prawa przy pomocy analizy gnostyckiego traktatu *Świadectwo prawdy*⁴¹, lub organizacji kościelnej wspólnoty korzystając z *Wyjaśnienia gnozy*⁴²; bardzo wiele wątków według modelu Wirkungsgeschichte znajdziemy też w *Ewangelii Filipa*, a także we wszystkich gnostycko-chrześcijańskich traktatach z Nag Hammadi. Oddziaływanie Pawła na gnostyków możemy zatem obserwować przy pomocy dzieła Ireneusza, który miał do dyspozycji więcej pism gnostyków chrześcijańskich.

APOSTEL PAULUS – LEHRER DER HAERETIKERN

(Zusammenfassung)

Im Aufsatz wird die Wirkung der 1Kor 15, 50 in der einigen Nag-Hammadi-Schriften und in der Iraenaus's Polemik gegen Gnostikern untersucht. Einfluss der paulinischen Terminologie und die Lehre über die Auferstehung wir am Beispiel Röm 6, 17; 6, 4-6, Eph 2, 5; Kol 2, 12 aufgedeckt. Die Gnostiker und Iraeneus haben auch einigermassen die gemeinsame Terminologie benutzt.

⁴¹ Por. *Świadectwo prawdy*, NHC IX 3, p. 29, 6 - 74, 31.

⁴² Por. *Wyjaśnienie gnozy*, NHC XI 1, p. 1-21, 35.

Konrad ZAWADZKI
(Theologische Fakultät Trier)

DIE ANFÄNGE DES „ANATHEMA“ IN DER URKIRCHE*

II. ANHALTSPUNKTE FÜR DAS ANATHEM IM NEUEN TESTAMENT

Will man nun dem Problem der kirchlichen Anathematisierungen systematisch sowie chronologisch nachgehen, erscheint es unerlässlich, sich zunächst die Frage zu stellen, ob eine solche Praxis eine Basis in den neutestamentlichen Schriften hat. Da diese Schriften im Raum der Urkirche entstanden sind, stellen sie eine durchaus bedeutende Quelle für die Erkenntnis des theologischen Geistes der ersten christlichen Jahrzehnte dar. Sollte sich herausstellen, dass sich das Anthem, auch nur spurenweise, im Neuen Testament findet, wäre dies sehr wichtig für die weitere Analyse des Problems. Die alte Kirche wächst nämlich unmittelbar aus der neutestamentlichen Zeit heraus und ist deshalb durch deren Geist bestimmt.

Walter Dorskocil präsentiert in seinem Buch eine Zusammenstellung von Perikopen, die die neutestamentliche Praxis des Kirchenbanns nachweisen sollen¹. Er beginnt diese Präsentation mit den entsprechenden Stellen aus den Evangelien, geht zur Briefliteratur über und endet seine Darstellung mit der Offenbarung des Johannes. In all den genannten Teilen des Neuen Testaments sucht Dorskocil Ansätze für den Kirchenbann und glaubt, sie finden zu können. Er lässt allerdings dem Begriff des Kirchenbanns eine sehr breite Bedeutung zukommen und bezieht ihn sowohl auf die Sünder als auch auf die Häretiker und diejenigen, die gegen die kirchliche Disziplin verstoßen. Deshalb zitiert er alle neutestamentlichen Stellen, die über *Ausstoßung eines Kirchengliedes aus der Gemeinschaft der Gläubigen*² berichten. In diesem Zusammenhang erhebt sich allerdings die grundsätzliche Frage, ob man das Problem so undifferenziert betrachten kann. Ist das neutestamentliche Anthem tatsächlich mit dem Begriff des Kirchenbanns gleichbedeutend? Gibt es hier keine Besonderheiten, die das

* Der erste Teil des Aufsatzes ist in VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1323-2334 erschienen.

¹ Vgl. W. Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, München 1958, 26-114.

² So definiert Dorskocil (unter Berufung auf Eichmann-Mörsdorf) den Begriff des Kirchenbanns, siehe Dorskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 3.

neutestamentliche Anathem von den anderen Ausschließungssanktionen der Kirche unterscheiden würden?

1. Das Anathem bei Paulus. Bei der Analyse der neutestamentlichen Anathemproblematik soll der Blick vor allem auf die Schriften des Paulus gelenkt werden, die angesichts des frühen Entstehungsdatums in erster Linie behandelt werden sollen. Außer der Chronologie gibt es aber noch einen Grund, weshalb diese Schriften im Zusammenhang mit meiner Untersuchung eine besondere Beachtung verdienen. Bei Paulus finden sich nämlich die Stellen im Neuen Testament, an denen das Wort ἀνάθεμα in dieser Form am häufigsten vorkommt. Man kann demzufolge mit einiger Sicherheit sagen, dass dieser neutestamentliche Begriff vorwiegend zum paulinischen Schriftgut gehört³. Deshalb muss zuerst überprüft werden, wie Paulus diesen Terminus verstanden haben will und welche praktische Bedeutung er seinem ἀνάθεμα beimisst. Es ist in diesem Zusammenhang auf die folgenden Perikopen einzugehen: Röm 9, 3; 1Kor 12, 3; 1Kor 16, 22; Gal 1, 8f.

a) Röm 9, 3: ἠὲ ἄναθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα (denn ich möchte selbst „anathema“ sein, weit weg von Christus, zugunsten meiner Brüder, meiner Verwandten nach dem Fleisch).

Der Kontext dieser Stelle macht deutlich, dass sich Paulus mit den Juden, die er hier als seine Brüder nennt, eng verbunden fühlt. Diese Verbundenheit betont vor allem die Tatsache, dass der Apostel „anathema“ zu sein wünschte, wenn er dadurch den Israeliten bei der Annahme des Evangeliums helfen könnte. Die semantische Analyse des oben dargestellten Zitats verdeutlicht, wie ernsthaft und zugleich drastisch dieser Wunsch des Paulus den Lesern des Briefes erschienen sein muss. Denn das ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ (weit weg von Christus) verweist unmittelbar auf den Sinn des paulinischen Terminus „anathema“ und stellt klar, dass Paulus um seiner Brüder willen zu etwas werden möchte, was mit Christus überhaupt nichts zu tun hat, was für Christus völlig fremd ist, was sich außerhalb von Christus befindet⁴. Zieht man in diesem Zusammenhang die Tatsache in Betracht, dass Christus für Paulus der Erlöser ist⁵, so muss man feststellen, dass der Apostel, der hier „anathema“ sein will, nichts anderes als Fluch bzw. Verdammnis wünscht. Denn was kann, nach der Auffassung des Paulus, außerhalb von Christus, dem Heiland, Gutes sein? Aus diesem Grund könnte man den Satz ins Deutsche folgendermaßen übertragen: „ich möchte verdammt/verflucht sein, ich möchte mit Christus nichts zu tun haben, wenn dies nur meinen Brüdern, meinen Verwandten nach dem

³ Vgl. *ibidem*, S. 54.

⁴ Vgl. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1977, 286.

⁵ Vgl. Röm 5, 10.

Fleisch hafler. Eine solche Übersetzung macht deutlich, dass der paulinische Gebrauch von aνaθeμα „auf der Linie der LXX liegt“⁶. Es bezeichnet einen Gegenstand des Fluches und entspricht deshalb inhaltlich dem hebräischen a. Das Anathem bedeutet demzufolge „das äußerste Leiden preisgegebener Verlorenheit“⁷, die schrecklichste Strafe, die man sich vorstellen kann.

Die Perikope aus dem Römerbrief (9, 3) präzisiert demzufolge eindeutig die Bedeutung des paulinischen Anathems und bezeugt, dass es einerseits ohne Zweifel an die jüdischen Vorstellungen knüpft, andererseits aber auf der Linie des christlichen Verständnisses liegt. Denn nur an der Zugehörigkeit zu Christus kann man, nach paulinischer Auffassung, das Heil und die Erlösung messen. Alles, was sich außerhalb von Christus befindet, gehört zum Bereich des Anathems und ist ipso facto verflucht, verdorben und verdammt.

b) 1Kor 12, 3: διo γινωρίζω uμίν oτι οδεις εν πνεύματι θεοu λαλων λέγει, Ανάθεμα Ιησοuς, καί οδεις δύναται ειπειν, Κuριος Ιησοuς, εἰ μῆ εν πνεύματι αγίω (deshalb erkläre ich euch, dass keiner, der im Geiste Gottes spricht, sagt: „Anathema“ Jesus, und keiner kann sprechen: Der Herr Jesus, außer im Heiligen Geiste).

Der Vers gibt auf eine unmissverständliche Weise die Kriterien zur Unterscheidung echter charismatischer Begabungen an⁸. Wer Jesus „anathema“ nennt, stammt nicht von Gott; wer Jesus als den Herrn bezeichnet, spricht im Heiligen Geiste. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, von wem konkret diejenigen kommen, die Jesus als „anathema“ bezeichnen. Die neusten Kommentare zum Neuen Testament, die sich mit der Stelle befassen, gehen auf dieses Problem gar nicht ein. Paulus scheint auf den ersten Blick, ebenso wenig an dieser Frage interessiert zu sein. Betrachtet man aber den zitierten Vers etwas genauer, so stellt man fest, dass der Apostel hier eindeutig mit einer Antithese arbeitet. Diese Antithese bilden mit Sicherheit die Begriffe: κuριος (Herr) und aνaθeμα (Fluch) dar. Möchte man jetzt die Tatsache in Betracht ziehen, dass die Aussage *Herr Jesus* kein verbales Bekenntnis bedeutet, sondern eine die Existenz des Menschen bestimmende Formel zum Ausdruck bringt⁹, so muss es sich bei der Wendung *Anathema Jesus* um das Gleiche handeln. Der Unterschied zwischen den beiden Formulierungen beruht jedoch darauf, dass die erste eine positive und durchaus freundliche Einstellung zu Jesus bedeutet, während die zweite das Gegenteil signalisiert und offenbar auf eine negative und feindliche Verhaltensweise gegenüber dem Herrn hinweist.

⁶ J. Behm, aνaθeμα, TWNT I, Stuttgart 1966, 356.

⁷ E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 2003, 266.

⁸ Schrage macht hier darauf aufmerksam, dass sich die von Paulus präsentierten Kriterien zur Unterscheidung der Geister nicht auf ein bloß verbales Lippenbekenntnis beziehen, sondern auf eine öffentliche und verpflichtende Anerkennung (Leugnung) des Herrn im gesamten Leben, vgl. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Zürich – Düsseldorf 1999, 122-123.

⁹ Vgl. ibidem.

Diese gegnerische Position gegenüber Christus kann freilich auf den Geist Gottes nicht zurückgehen. Sie muss vielmehr einen anderen Ursprung haben, der grundsätzlich mit Gott nichts zu tun hat und sogar gegen ihn ausgerichtet ist. So kann man den Schluss ziehen, dass derjenige, der Jesus verflucht, unter dem Einfluss eines antigöttlichen Geistes steht. Daraus ergibt sich, dass der Versuch, das Anathem auf Jesus zu beziehen, eigentlich dämonischen Charakter hat und auf eine diabolische Besessenheit zurückzuführen ist¹⁰. Eine solche Interpretation macht deutlich, dass „anathema“ nicht irgendeinen außergöttlichen Bereich charakterisiert, einen Bereich, der mit Christus nichts zu tun hat, sondern den Bereich, der sensu stricto teuflischen Ursprungs ist. Diese Präzisierung des Begriffs scheint, noch mehr Licht auf die Bedeutung des paulinischen Anathems zu werfen. „Anathema“ bezieht sich demzufolge auf einen zu verfluchenden Gegenstand deshalb, weil dieser Gegenstand dem Satan angehört und von ihm seinen Anfang nimmt. Aus diesem Grund kann derjenige, der Jesus mit dem Teufel in Verbindung bringt, indem er den Herrn mit dem Anathem belegt, keineswegs von Gott kommen. Ἀνάθεμα Ἰησοῦς stellt also einen äußersten Widerspruch dar¹¹ und verrät die teuflischen Absichten dessen, der eine solche Aussage zum Ausdruck bringt. „Der Wirkungsbereich des (Heiligen) Geistes fällt mit dem Herrschaftsbereich des Herrn zusammen“¹². Deshalb ist es unmöglich, dass der Geist Gottes den Menschen dazu treibt, antichristliche Sprüche zu verbreiten.

Die Verknüpfung des Anathems mit dem dämonischen Bereich erscheint mir als ein wichtiger Hinweis auf die Lösung der Frage, weshalb das Anathematisierte nach dem jüdischen Verständnis der Vernichtung durch Gott preisgegeben wird¹³. Denn alles, was Gott und seinem Willen entgegensteht, ist zum Scheitern und Niedergang verurteilt. Gott wird nämlich all seine Gegner endgültig besiegen¹⁴ und damit seine große Macht zeigen. Eine ähnliche Vorstellung, die an die jüdische Überzeugung vom definitiven Untergang alles Bösen knüpft, präsentiert auch Paulus. Er glaubt fest daran, dass Christus jeden Gegner und Feind überwindet¹⁵. Aus diesem Grunde wird ebenso die ganze Sphäre des Anathematisierten der Vernichtung durch Gott anheimfallen, weil sie mit den antigöttlichen, teuflischen Kräften in enger Verbindung steht. Das jüdisch-paulinische Anathem betrifft demzufolge einen Bereich, der von vornherein zur Destruktion verurteilt ist.

¹⁰ Vgl. H. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, Tübingen 1949⁴, 60 (zitiert nach: Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 55).

¹¹ Vgl. Behm, ἀνάθεμα, TWNT I 356.

¹² Die Formulierung stammt von J. Vos, *Das Rätsel von 1Kor 12, 1-3*, NT 35 (1993) 259 (zitiert nach: A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief*, Stuttgart 2000, 265).

¹³ Vgl. Behm, ἀνάθεμα, TWNT I 356.

¹⁴ Vgl. Jes 59, 15b-20.

¹⁵ Vgl. 1Kor 15, 24.

c) **1Kor 16, 22:** εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἦτω ἀνάθεμα. Ἐμαράνα θά (wenn jemand den Herrn nicht liebt, sei er anathema. Marana tha).

Im Gegensatz zu den ersten beiden von mir behandelten Versen, die den Charakter und Sinn des paulinischen Anathems näher bestimmen ließen, verweist die gerade zitierte Stelle aus 1Kor 16, 22 vielmehr auf den Personenkreis, den das Anathem trifft. Anathematisiert werden demzufolge diejenigen, die den Herrn Jesus Christus nicht lieben. In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die prinzipielle Frage nach der Identität derer, die keine Liebe zum Herrn haben. Das griechische indefinite Pronomen τις (jemand, einer) verrät leider nicht allzu viel und hat eher eine allgemeine Bedeutung¹⁶. Will man aber dennoch dem Problem nachgehen, wen das paulinische Anathem in dieser Perikope betrifft, muss man die paulinische Wendung οὐ φιλεῖ τὸν κύριον (...den Herrn nicht liebt) genauer analysieren, weil sie den Charakter der hier Anathematisierten zum Ausdruck bringt. Es gibt in der Forschung zwei Thesen, die diese Formulierung auszulegen versuchen. Die erste von ihnen stellt diejenigen, die den „κύριος“ nicht lieben, auf die gleiche Stufe mit denen, die seine Gebote nicht halten¹⁷. Dieser Auslegung zufolge wären alle Sünder von Paulus anathematisiert, da sie durch zahlreiche Verstöße gegen die göttlichen Gebote eindeutig zeigen, dass sie den Herrn nicht lieben. Die zweite These versteht das οὐ φιλεῖ (nicht liebt) etwas anders und verweist darauf, dass die paulinische Formulierung „nicht lieben“ mit „hassen“ gleichbedeutend sein sollte¹⁸. Aus einer solchen Interpretation ergibt sich, dass das in der Perikope verwendete Anathem diejenigen trifft, die nicht nur sündigen. Das Verb „hassen“ setzt nämlich eine aktive Verhaltensweise voraus, die sich prinzipiell und programmatisch gegen das Objekt des Hasses richtet. Dieser Sinndeutung zufolge würde sich das Anathem auf die Menschen beziehen, die Jesus bewusst und mit aller Kraft beseitigen wollen. Es handelt sich hier also in erster Linie nicht um diejenigen, die die Gebote des Herrn nicht halten wollen bzw. können, sondern vielmehr um diejenigen, die sich aktiv und systematisch gegen den Herrn, seine Lehre und seinen Geist einsetzen. Diese zweite Interpretation erscheint mir zutreffender und richtiger als die erste. Es wurde nämlich aufgrund der Perikopen aus Röm 9, 3 und 1Kor 12, 3 eindeutig nachgewiesen, dass das paulinische Anathem einen Bereich betrifft, der teuflischen Ursprungs ist, dem Satan angehört und deshalb mit Christus nichts zu tun hat. Will man diese Sinndeutung auf unsere Stelle übertragen, so muss man feststellen, dass derjenige, der den Herrn nicht liebt, als verflucht, d.h. als vollständig von Gott getrennt, betrachtet werden muss. Er soll „anathema“ sein; er gehört zum Teufel und wird von Gott vernichtet. Kann der Sünder damit ge-

¹⁶ Siehe die Diskussion darüber in: Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, S. 388.

¹⁷ Diese Auffassung vertreten E.B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1934, 468-469; Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 56.

¹⁸ Vgl. Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, S. 388.

meint sein? Eine solche Interpretation würde der Theologie des Paulus völlig widersprechen. Er betont nämlich immer wieder, dass Christus die Rettung, nicht die Vernichtung des Sünders will¹⁹. Es wäre demzufolge unsinnig, wenn der Apostel sein Anathem, das eindeutig mit der alttestamentlichen Idee der Vernichtung durch Gott verbunden ist, gegen die Sünder richtete. Aus diesem Grunde muss man die These annehmen, dass derjenige, der den Herrn nicht liebt, ihn in Wahrheit also hasst. Das Anathem betrifft demzufolge denjenigen, der eine grundsätzliche Gegeneinstellung zu Christus präsentiert, den Herrn mit aller Kraft beseitigen will und deshalb vielmehr mit dem Teufel als mit Jesus verbunden ist. Eine solche Präzisierung des Personenkreises, auf den sich das paulinische „anathema“ beziehen soll, entspricht in jeder Hinsicht dem Sinn und dem Charakter des Begriffs.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Einsatz des Anathems in 1Kor 16, 22 eine bewusste und systematisch orientierte Aktivität voraussetzt, die auf eine programmatische Bekämpfung Christi ausgerichtet ist. Eine solche Aktivität lässt sich keineswegs mit der Sündhaftigkeit gleichsetzen, die oft der Ausdruck der menschlichen Schwäche, nicht eines wirklichen Kampfes mit Gott, zu sein scheint. Nur derjenige, der Jesus hasst, ist in der Lage, mit seinem ganzen Dasein dem Herrn ein „Nein“ zu sagen und alle seine intellektuellen sowie physischen Kräfte für dieses „Nein“ einzusetzen, um Christus zu vernichten. Der Hass zielt nämlich immer auf die Destruktion seines Objektes. Deshalb wird derjenige, der eine solche Einstellung gegenüber Jesus präsentiert, von Paulus mit einem Anathem belegt, da sein Handeln zutiefst diabolischen Charakter aufweist. Das am Ende des Verses stehende *marana tha* (unser Herr, komm!)²⁰ verstärkt noch dieses Anathem. Der Herr ist derjenige, der durch sein Kommen den ausgesprochenen Fluch vollzieht²¹.

d) Gal 1, 8-9: ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω (aber auch wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein Evangelium verkünden würde entgegen dem, das wir euch als Evangelium verkündet haben, anathema sei er. Wie wir schon zuvor einmal gesagt haben, so sage ich jetzt wieder: wenn euch jemand ein Evangelium verkündet entgegen dem, das ihr empfangen habt, anathema sei er).

Der vorangehende Text, an den sich die zitierte Stelle anschließt, lässt eindeutig erkennen, dass die christliche Gemeinde der Galater einer äußersten

¹⁹ Vgl. Röm 6, 5-7; Gal 1, 3-4.

²⁰ Zur Bedeutung dieses Begriffs und seiner Interpretationsmöglichkeiten siehe: K. Kuhn, TWNT IV, Stuttgart 1966, 470-475; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 121981, 360-361; Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, S. 388. Im Anschluss an Lindemann entschieße ich mich für die Übersetzung: „Unser Herr, komm!“

²¹ Vgl. Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, S. 388.

Gefahr ausgesetzt wird. Paulus spricht nämlich von Menschen, die ein anderes Evangelium verbreiten und damit Verwirrung und Unruhe unter den Galatern stiften. Den Inhalt dieses „neuen“ Evangeliums kann man aufgrund der apologetischen Aussagen des Apostels gut rekonstruieren. Die Gegner des Paulus versuchen nämlich, die Galater von der Notwendigkeit des Gesetzes sowie der Beschneidung zu überzeugen, und behaupten, dass man nur über die jüdischen Vorschriften zum wahren Christentum gelangen könne²². Eine solche Lehre ist aber keineswegs mit dem zu vereinbaren, was Paulus als Evangelium verkündigt hat. Alle Unruhestifter, die „das Evangelium Christi verdrehen wollen“ (Gal 1, 7), trifft der Fluch des Apostels. Den Ernst der Situation unterstreicht noch die Tatsache, dass Paulus weder sich selbst noch einen Engel vom Himmel von seinem „anathema“ ausschließt. Die Reinerhaltung des Evangeliums steht demzufolge an erster Stelle, sodass „bei der Verurteilung der Irrlehrer kein Ansehen der Person gilt“²³. Das Faktum, dass sogar ein Engel vom Himmel mit einem Anathem belegt werden kann, scheint auf den ersten Blick, sehr überraschend zu sein, stellt aber die unbedingte Kompromisslosigkeit gegenüber denen heraus, die das Evangelium verändern. Das Anathem trifft demzufolge alle, die eine Lehre verkünden, welche die Heilsbedeutung Christi minimalisiert oder gar völlig unbeachtet lässt. Menschen, die sich für die Verbreitung eines solchen „Evangeliums“ einsetzen, gehören nach Paulus nicht Jesus, sondern dem Satan an. Die Gleichsetzung der falschen Verkünder mit dem teuflischen Bereich ist am deutlichsten in 2Kor 11, 3-4 sowie 13-14 sichtbar. Der Apostel spricht hier ausdrücklich davon, dass alle, die einen anderen Christus oder ein anderes Evangelium verkünden, mit der alttestamentlichen Schlange, die Eva verführt hat, zu vergleichen sind. Er nennt sie sogar Lügenapostel, unehrliche Arbeiter, die sich als Apostel Christi ausgeben, mit Christus aber nichts zu tun haben. In diesem Vergleich der Irrlehrer mit der Schlange ist bereits ihre Anathematisierung enthalten²⁴. Auf den eindeutig diabolischen Ursprung der falschen „Apostolizität“ weisen nämlich unmissverständlich die Worte: „...auch der Satan tarnt sich als Engel des Lichts“ (2Kor 11, 14) hin. Die falschen Verkünder verhalten sich demzufolge genauso wie der Teufel, der Hauptwidersacher und Feind Gottes, selbst²⁵. Denn sie handeln gegen Gott nicht nur deshalb, weil sie eine Irrlehre vertreten, sondern vor allem deshalb, weil sie Anhänger für ihre falschen Ansichten gewinnen wollen. Jede Verkündigung einer Lehre setzt nämlich logischerweise voraus, dass sie sich an bestimmten Personenkreis richtet und darauf zielt, die Zuhörer von der Wahrheit der Lehre zu überzeugen. Darum weißt der Apostel Paulus,

²² Vgl. Gal 3, 15-22; 5, 1-12.

²³ U. Borse, *Der Brief an die Galater*, Regensburg 1984, 49.

²⁴ Vgl. Gen 3, 14: „weil du das getan hast, bist du verflucht unter allem Vieh und allen Tieren des Feldes“.

²⁵ Vgl. H. Klauck, *2. Korintherbrief*, Würzburg 1994, 83.

darum wissen aber auch die „Lügenapostel“. Deshalb versuchen sie, alles dafür einzusetzen, die Menschen vom wahren Glauben an Christus abzubringen. Das Hauptziel einer solchen Aktivität ist die Verführung derjenigen, die unter ihrem Einfluss stehen. Hier liegt der Berührungspunkt zur satanischen Praxis. Denn wie der Teufel Adam und Eva verführt hatte, so tun auch die Irrlehrer, die Paulus mit seinem Anathem belegt. Das Anathem dient demzufolge der eindringlichen Entlarvung der falschen Verkünder sowie der klaren Abgrenzung zwischen dem, was göttlichen, und dem, was teuflischen Ursprungs ist. Es verweist eindeutig darauf, dass die Menschen, die eine Lehre bringen, die im Widerspruch mit dem Evangelium Christi steht, die alle Kräfte für die Verbreitung einer solchen Lehre einsetzen und verführerisch die Gläubigen von Christus abbringen, als Satansapostel bezeichnet werden müssen. Deshalb sind sie verflucht und aus jeglicher Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen.

Der Einsatz des Anathems in Gal 1, 8f bestätigt noch einmal die Bedeutung und den Charakter des Terminus, der aufgrund der Analyse der vorherigen ἀνάθεμα-Stellen definiert wurde. Der Begriff bezieht sich zweifellos auf eine Sphäre, die wegen ihrer Zugehörigkeit zum Satan von Christus völlig getrennt und der Vernichtung durch Gott preisgegeben ist. Die Irrlehrer, die im Galaterbrief anathematisiert werden, gehören nach Paulus eindeutig zu dieser satanischen Sphäre und haben deshalb keinen Anteil an der Gemeinschaft mit Gott. Sogar ein Engel kann dem Anathem unterliegen, wenn er in Wahrheit ein „verkleideter“ Diener des Satans ist. Daraus ergibt sich, dass das paulinische ἀνάθεμα all diejenigen trifft, die die systematische Verführung der Menschen und ihre Ablenkung von Christus zum Ziel haben.

e) Zusammenfassung. Die vier Stellen, an denen Paulus ἀνάθεμα verwendet, ermöglichen, eine eindeutige Definition des Terminus zu formulieren sowie den Personenkreis, gegen den sich das Anathem richtet, zu bestimmen. Das Anathem bedeutet nach paulinischem Verständnis die völlige Scheidung von Christus²⁶, die Zugehörigkeit zum Bereich des Satans. Eine solche Begriffsbestimmung ergibt sich aus der Analyse der Perikopen aus Röm 9, 3 und 1Kor 12, 3. Die zwei anderen ἀνάθεμα-Stellen (1Kor 16, 22 und Gal 1, 8f) helfen hingegen bei der Präzisierung der Personengruppe, die das Anathem trifft. Aufgrund der genaueren Betrachtung dieser Stellen lässt sich sagen, dass der Einsatz des Anathems bei Paulus zwei wichtige Sachverhalte vorauszusetzen scheint. Anathematisiert werden nämlich diejenigen, die hartnäckig auf Ansichten, Lehren, Verhaltensweisen bestehen, die den christlichen Grundsätzen prinzipiell widersprechen. Die paulinischen Formulierungen: „wenn jemand den Herrn nicht liebt“ oder „wenn jemand ein anderes Evangelium verkündet“ weisen eindeutig nicht auf eine sporadische Begebenheit, auf ein einmaliges Vorkommnis, sondern vielmehr auf eine grundsätzliche und bewusste Einstellung hin, die sich gegen Christus den Herrn und sein Evangelium rich-

²⁶ Vgl. K. Hofmann, *Anathema*, RCh I, Stuttgart 1950, 429.

tet. Die Hartnäckigkeit ist demzufolge die erste Voraussetzung, die ein wichtiges Kriterium für den Einsatz des paulinischen Anathems zu sein scheint. Sie genügt Paulus aber nicht, um jemanden zu anathematisieren. Denn die Ausdrücke „den Herrn nicht lieben“ (d.h. ihn in Wahrheit hassen) und „ein anderes Evangelium verkünden“ setzen ein gewisses aktives Engagement derjenigen voraus, die hier gemeint sind. Die Menschen, die Christus hassen, sowie die falschen Verkünder setzten *ex definitione* alles dafür ein, um die Gläubigen von dem wahren Jesus abzulenken. Dadurch kämpfen sie gewissermaßen mit Gott und sind als Satansapostel bzw. Antichriste zu bezeichnen. Diese aktive Wirkung zugunsten der Verbreitung des Bösen stellt das zweite Kriterium für den Einsatz des paulinischen Anathems dar. Hartnäckigkeit und aktives Engagement bei der Vernichtung des wahren Glaubens sind demzufolge die wichtigsten Bedingungen, die die von Paulus Anathematisierten zu erfüllen scheinen. In diesem Zusammenhang kann man sich die durchaus berechtigte Frage stellen, wie sich Paulus die eschatologische Zukunft der mit seinem Anathem belegten vorstellt. Sind die vom Apostel Anathematisierten auf ewig verdammt? Dieses Problem scheint Paulus, weniger zu interessieren. Er spricht nicht viel davon, was mit solchen Menschen in der Zukunft passieren wird. Nur an einer Stelle sagt er in Hinblick auf die Irrlehrer, die er früher mit dem Satan verglichen hat, dass „ihr Ende ihren Taten entsprechen wird“ (2Kor 11, 15b). Das Urteil über sie überlässt der Apostel offensichtlich Gott selbst. Eine solche Schlussfolgerung bestätigt Paulus auch im Galaterbrief, wo er über das Ende der anathematisierten Unruhestifter schreibt: „Wer euch verwirrt, der wird das Urteil Gottes zu tragen haben, wer es auch sei“ (Gal 5, 10b).

Das paulinische Anathem ist zweifellos eine Maßnahme der Abwehr, die „auf Bewahrung des rechten Glaubens“²⁷ zielt. Die in der Literatur gelegentlich vertretene These, es setze die Umkehr und Rettung des Anathematisierten voraus²⁸, lässt sich aufgrund der Analyse der paulinischen ἀνάθεμα-Stellen überzeugend nicht beweisen. Der Apostel verliert kein Wort über die eventuelle Bekehrung der mit dem Anathem Belegten. Das scheint, ihn ebenso wenig zu interessieren wie die eschatologische Zukunft der Anathematisierten. Diese Tatsache hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass Paulus beim Einsatz seines Anathems davon ausgeht, dass der Anathematisierte kein Interesse an seiner Besserung hat. Der Apostel schließt allerdings die Möglichkeit der Umkehr des Anathematisierten prinzipiell nicht aus, hält aber eine solche Wendung offensichtlich für eher unwahrscheinlich. Paulus hätte nämlich keine Irrlehrer mit seinem Anathem belegen müssen, wenn sie sich vom Irrtum ihrer Thesen hätten abwenden wollen. Man kann also mit einiger Sicherheit sagen, dass das paulinische Anathem mit der Bußpraxis eigentlich kaum

²⁷ Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 57.

²⁸ Vgl. *ibidem*, S. 67.

zu tun hat²⁹. Es vermag dem Anathematisierten keine Buße aufzuerlegen, weil sich der Anathematisierte an seiner Besserung überhaupt nicht interessiert. Das Anathem ist demzufolge in erster Linie der Ausdruck der Sorge des Apostels um die Rechtgläubigkeit der Gemeinden, die er gegründet hat, und nicht der Ausdruck seiner Hoffnung auf die Umkehr und Besserung des Anathematisierten. Das Anathem stellt also eine gewisse Hilfe für diejenigen dar, die unsicher sind, welchem Lehrer, welchem Evangelium und welcher Lebensweise sie folgen sollen. Wer mit einem Anathem belegt ist, der hat sich bereits mit ganzer Kraft und Seele entschieden, dass er hartnäckig gegen Christus, gegen seine Lehre und gegen die christliche Lebensweise kämpfen will. Die Eindeutigkeit einer solchen Entscheidung kann für die anderen auf den ersten Blick manchmal nicht ganz klar sein. Das Anathem schafft deshalb Klarheit und weist deutlich darauf hin, dass der Anathematisierte mit Christus nichts zu tun hat.

In der Literatur wird gelegentlich versucht, das paulinische Anathem mit der sog. Übergabe an den Satan zu identifizieren³⁰. Solche Versuche scheinen mir allerdings, nicht ganz überzeugend zu sein. Denn Paulus, der einen Blutschänder von Korinth dem Satan übergibt³¹, spricht eindeutig davon, dass diese strenge Sanktion der Rettung des Sünders dienen soll³². Der Apostel bedient sich hier des Ausdrucks „anathema“ nicht, was geradezu Absicht zu sein scheint³³. Das Anathem wäre nämlich im Fall eines Blutschänders völlig fehl am Platze. Denn wie es oben festgestellt wurde, setzt der Einsatz des Anathems zwei Kriterien voraus: Hartnäckigkeit und aktives Engagement bei der Verbreitung des Bösen. Der erwähnte Blutschänder von Korinth ist zweifellos eines schwer sündhaften Vergehens schuldig. Deshalb wird er dem Satan übergeben, damit sein Fleisch, das „in Feindschaft gegen Gott lebt“³⁴, vernichtet werden kann. Es wird aber davon nichts gesagt, dass der genannte Sünder andere Menschen für seine gottlose Lebensweise aktiv geworben

²⁹ Die Auffassung, Anathem sei mit der Bußpraxis verbunden, vertritt Gommenginger, der Anathem als eine Stufe der Exkommunikation versteht, und Doskocil, der Anathem mit der sog. Übergabe an den Satan aus 1 Kor, 5, 5 identifiziert, vgl. A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft*, ZKTh 73 (1951) 28ff; Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 63ff.

³⁰ Vgl. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 63ff; G. Schneider, *Der Brief an die Galater*, Düsseldorf 1964, 31-32, H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1989, 41.

³¹ Die Sanktion der Übergabe an den Satan kommt noch einmal in 1 Tim 1, 20 vor. Da aber die Stelle in der neuesten Forschung als ein sekundärer Interpretationsversuch betrachtet wird, lasse ich sie hier außer Acht. Zur Bedeutung der Sanktion siehe: Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, S. 125ff.

³² Vgl. 1 Kor 5, 5: „diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird“.

³³ Die gleiche Auffassung vertritt K. Hofmann (*Anathema*, S. 429).

³⁴ So interpretiert A. Lindemann den griechischen Begriff σάρξ, siehe Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, S. 127.

hätte. Die Tatsache, dass Paulus von der Rettung seines Geistes spricht³⁵, bezeugt unmissverständlich die feste Überzeugung des Apostels, dass sich der Sünder bekehrt. Die Übergabe an den Satan und das Anathem sind demzufolge keineswegs gleichzusetzen. Das erste stellt eine Zuchtmaßnahme dar, die vor allem auf die Errettung des Betroffenen zielt und die Gemeinde vor der Ansteckungsgefahr schützt. Das andere hingegen ist eine sakrale Formel³⁶, die der Gemeinde bei der Abgrenzung des Bösen und des Guten hilft, an der Rettung des Anathematisierten aber wegen seiner Hartnäckigkeit kaum ein Interesse haben kann.

2. Die Johannesbriefe. Der Begriff „anathema“ taucht in den Johannesbriefen nicht auf. Trotzdem findet man einige Stellen, die in den von Paulus festgelegten Bereich dieses Terminus fallen. Es handelt sich hier vor allem um die Perikopen, die vom Kommen und von der Aktivität des Antichristen sprechen. Im Wort „Antichrist“ scheint mir, das Anathem im Sinne des paulinischen Verständnisses bereits enthalten zu sein. Denn der Begriff „Antichrist“ bezeichnet, seiner wörtlichen Bedeutung nach, eine Person, die antichristliche Lehre und Verhaltensweise hartnäckig verkündet. Dieser Terminus scheint demzufolge, mit dem Inhalt des paulinischen Anathems zu korrespondieren. Um diese Ansicht aufgrund der exegetischen Analyse zu bestätigen, muss man allerdings die folgenden Antichrist-Stellen unter die Lupe nehmen: 1Joh 2, 18-19 und 22-23; 1Joh 4, 3; 2Joh 7.

a) 1Joh 2, 18-19 und 22-23: Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν· ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν (Kinder, es ist die letzte Stunde. Ihr habt auch schon gehört, dass der Antichrist kommt und dass jetzt viele Antichriste aufgetaucht sind. So erkennen wir, dass es die letzte Stunde ist. ¹⁹Sie kamen aus unserer Mitte, aber sie waren nicht von uns: denn wenn sie von uns gewesen wären, wären sie mit uns geblieben; dies geschah, damit es offenbar werde, dass sie alle nicht von uns sind).

Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱόν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱόν καὶ τὸν πατέρα ἔχει (wer ist der Lügner, wenn nicht derjenige, der leugnet, dass Jesus der Christus ist? Dieser ist der Antichrist, derjenige, der den Vater und

³⁵ Eine interessante wissenschaftliche Diskussion über die endzeitliche Rettung des Blutschänders von Korinth präsentiert A. Lindemann (*Der erste Korintherbrief*, S. 127ff).

³⁶ Vgl. Hofmann, *Anathema*, S. 429.

den Sohn leugnet. Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht: wer den Sohn bekennt, der hat auch den Vater).

Die zwei gerade zitierten Stellen gehören zu einem längeren Abschnitt³⁷, in dem der Verfasser des Briefes die Mitglieder einer christlichen Gemeinde vor falschen Verkündern warnt. Er versucht, seine Adressaten davon zu überzeugen, dass sie aufgrund der Salbung Christi den richtigen Glauben empfangen haben³⁸. Diese Salbung versichert die Gemeinde, dass sie die Wahrheit kennt. Deshalb werden alle, die eine andere Salbung verkünden als die, welche von Jesus Christus kommt, Antichriste genannt. Sie bringen Lüge und haben keine Wahrheit. Christus und Antichrist, Wahrheit und Lüge stellen zwei wichtige Antithesen dar, die sich wie ein roter Faden durch die ganze Perikope hindurch ziehen. Das Faktum, dass der Antichrist dem Christus Jesus gegenübergestellt wird, ist theologisch hoch bedeutsam. Es verweist nämlich darauf, dass der Antichrist als ein Gegenspieler Jesu, als ein Feind dessen zu verstehen ist. Diese Tatsache verdeutlicht noch die Vorsilbe „Anti-“, die „das gegen Christus Gerichtete oder den Versuch, sich an die Stelle Christi zu setzen“³⁹, ausdrückt. Der Antichrist leugnet demzufolge mit seiner ganzen Existenz die wirkliche Heilsbedeutung Jesu Christi. Die Formulierung: „der ist der Antichrist, der leugnet, dass Jesus der Christus ist“ präzisiert deutlich den Charakter des Antichristen. Der Antichrist erkennt nämlich Jesus als den Erlöser und Heiland nicht an und verkündet entweder sich selbst oder jemanden anderen als den Χριστός. Der Verfasser des Briefes stellt aber eindeutig klar, dass es einen Christus außer Jesus überhaupt nicht gibt: „...und das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde“ (1Joh 1, 7b). Jeder, der etwas anderes bringt, verkündet demzufolge eine falsche Lehre. Er gehört weder Christus noch Gott dem Vater an. Denn „der Unglaube gegen Jesus richtet sich letztlich gegen den Vater“⁴⁰. Der Antichrist ist deshalb als Lügner zu bezeichnen⁴¹, weil er nicht die Wahrheit in Jesus Christus verkündet. Die Tatsache, dass sich der Verfasser des Briefes so scharf gegen den Antichristen äußert, bezeugt, dass sich die Gemeinde in einer tödlichen Bedrohung befindet. Jemand versucht, sie vom Glauben an Jesus abzulenken. Die Gefahr wird noch dadurch vergrößert, dass diese Verführer formal der Gemeinde angehört haben. Aus diesem Grunde ist die Bezeichnung „Antichrist“, die hier im Bezug auf die falschen Verkünder gebraucht wird, völlig verständlich. Es handelt sich nämlich um klare und eindeutige Abgrenzung zwischen dem, was Wahrheit, und dem, was Lüge ist. Der Verfasser des Briefes musste sich einer solchen Begrifflichkeit bedienen,

³⁷ Eine inhaltliche Einheit, zu der die von mir vorgestellten Zitate gehören, bildet die Perikope 1Joh 2, 18-27.

³⁸ Vgl. 1Joh 2, 20.

³⁹ J. Beutler, *Die Johannesbriefe*, Regensburg 2000, 72.

⁴⁰ *Ibidem*, S. 74.

⁴¹ Vgl. 1Joh 2, 22.

die seine Adressaten sofort als Warnung erkennen konnten. Wenn er sich im Kampf gegen die Irrlehrer für den Terminus „Antichrist“ entscheidet, bedeutet dies, dass diese Bezeichnung äußerst negative Assoziationen hervorrufen musste. In diesem Begriff steckt offenbar mehr als nur eine bloße Ablehnung der falschen Verkünder. Denn das Wort „Antichrist“ ordnet alle, die eine Irrlehre bringen, in eine Sphäre ein, die prinzipiell gegen Jesus Christus und damit gegen Gott ausgerichtet ist. Man kann demzufolge mit Sicherheit sagen, dass diese Sphäre, die nicht nur mit Gott nichts zu tun hat, sondern auch mit ihm systematisch kämpft, nach christlichem Verständnis zum Satan gehören muss⁴². Der Antichrist ist deshalb als Bote des Satans zu interpretieren und stellt aus diesem Grunde eine große Gefahr für die Gläubigen dar.

Die semantische Analyse des Terminus „Antichrist“ sowie die Aussagen des Verfassers des Briefes, die den Sinn dieses Terminus näher charakterisieren lassen, machen deutlich, dass die Gruppe der Personen, die als Antichriste bezeichnet werden, mit denen übereinstimmt, die von Paulus mit dem Anathem belegt werden. Denn die Antichriste verbreiten, genauso wie die Anathematisierten, hartnäckig und programmatisch eine Lehre bzw. eine Verhaltensweise, die gegen Christus und sein Evangelium gerichtet ist. Die beiden Gruppen sind also aktiv engagiert bei der Bekämpfung des wahren christlichen Glaubens. Sie werden außerdem gleichermaßen mit dem Satan und seiner Praxis in Verbindung gebracht. Die Begriffe „anathema“ und „Antichrist“ dienen eindeutig der Festlegung einer Grenzlinie zwischen Wahrheit und Lüge. Aus diesen Gründen kann man mit einiger Sicherheit sagen, dass die von Paulus Anathematisierten und die im ersten Johannesbrief als Antichriste Bezeichneten eine und dieselbe Menschengruppe darstellen.

b) 1Joh 4, 3: καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη (und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott: das ist der Geist des Antichristen, über den ihr gehört habt, dass er kommt und schon jetzt in der Welt ist).

Die Stelle bringt den Begriff „Antichrist“ wiederum mit den Irrlehrern in Verbindung. Diejenigen, die Jesus nicht bekennen⁴³, kommen nicht von Gott, sondern vom Antichristen. Interessant an dieser Stelle ist allerdings die Tatsache, dass sich der Verfasser des Ausdrucks πνεῦμα (Geist) in Hinblick auf

⁴² Diese Auffassung bestätigt die Aussage des Verfassers des Briefes, der schreibt: „...dass das Wort Gottes in euch bleibt und dass ihr den Bösen besiegt habt“ (1Joh 2, 14b). Das Bleiben im Wort Gottes widerspricht also dem Bösen, der hier wohl mit dem Satan zu identifizieren ist. Will man diese Feststellung negativ formulieren, so ergibt sich, dass derjenige, in dem das Wort Gottes nicht bleibt, unter dem satanischen Einfluss steht.

⁴³ In der Literatur wird hier häufig auf die Lesart „der Jesus auflöst“ (λύει) statt „nicht bekennt“ (μὴ ὁμολογεῖ) hingewiesen. Mehr dazu in: J. Beutler, *Die Johannesbriefe*, S. 103.

die falschen sowie wahren⁴⁴ Verkünder bedient. Mit dieser Formulierung verweist er eindeutig auf den geistigen Ursprung einer Lehre, auf die Inspiration, aus welcher sie „geboren ist“. Jede Verkündigung geht demzufolge auf einen Geist zurück. Die Gemeinde soll deshalb ein klares Kriterium in die Hand bekommen, nach welchem sie den Geist Gottes vom Geist des Antichristen unterscheiden könnte. Ein solches Kriterium ist das Bekenntnis zu Jesus und seiner Heilsbedeutung. Die vom Verfasser des Briefes bewusst konstruierte Entgegensetzung vom Geist Gottes und Geist des Antichristen macht deutlich, dass der Antichrist eine gegnerische Macht, eine feindliche Größe gegenüber Gott darstellt. Auf der Ebene der Geister kann man hier wohl an den Satan denken, der im Neuen Testament immer als der größte Gegner Gottes erscheint⁴⁵. Das Faktum, dass der Verfasser des ersten Johannesbriefes die falschen Verkünder mit dem Geist des Antichristen in Verbindung bringt, enthält bereits nicht nur ihre Diskreditierung, sondern auch eine eindeutige Verfluchung. Denn die Formulierungen „er ist aus Gott nicht“ und „das ist der Geist des Antichristen“ setzten logischerweise voraus, dass sich derjenige, der sich unter dem Einfluss eines solchen Geistes befindet, von Gott getrennt hat und dadurch im Dienst des Bösen steht. Die ganze Sphäre des Satans wird allerdings im Johannesbrief von vornherein zur Vernichtung durch den Sohn Gottes verurteilt⁴⁶. Die Bestimmung zur Destruktion durch Gott weist hingegen auf die vorangegangene Verfluchung dessen hin, den Gott vernichten wird⁴⁷. Daraus ergibt sich, dass auch diejenigen, die aus dem Geist des Antichristen schöpfen als verflucht zu betrachten sind. Denn sie sind nicht aus Gott, sondern gehören zum Bereich des Satans, den Christus besiegt hat. Aus diesem Grundes wäre es wohl keine Übertreibung, zu behaupten, dass der Begriff „Antichrist“ eine Formel darstellt, die die Verfluchung, d.h. vollständige Trennung von Christus, des Betroffenen voraussetzt.

Die Analyse der Perikope stellt klar, dass der Verfasser des ersten Johannesbriefes den Begriff „Antichrist“ eindeutig auf die falschen Verkünder bezieht. Er macht zugleich deutlich, dass dieser Terminus eine aktive anti-göttliche Kraft bezeichnet, die wohl mit dem Teufel in Verbindung steht. Eine solche Begriffsbestimmung entspricht völlig dem Bereich, in den das paulinische Anathem fällt, und lässt feststellen, dass sich der Antichrist vom Anathematisierten inhaltlich nicht unterscheidet.

c) 2Joh 7: ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος (viele Verführer sind in die Welt hinausgegangen, die nicht

⁴⁴ Vgl. 1Joh 4, 2.

⁴⁵ Vgl. Mt 4, 1-11; Mk 1, 13; Lk 4, 1-13; Offb 20, 10.

⁴⁶ Vgl. 1Joh 3, 8: „Der Sohn Gottes aber ist erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören“.

⁴⁷ Vgl. Behm, ἀνάθεμα, TWNT I 356.

bekennen, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist: das ist der Verführer und der Antichrist).

Der Zentralbegriff des dargestellten Zitats ist zweifellos das Wort *πλάνο*s (Verführer). Er kommt in diesem kurzen Abschnitt zwei Mal vor und bezeichnet, seiner semantischen Bedeutung zufolge, einen Menschen, die andere in die Irre führt. In diesem Zusammenhang ist allerdings zu beachten, dass die Termini „verführen“ oder „Verführer“ immer zum Wortfeld der Gegenspieler Gottes gehören⁴⁸. Der Verfasser verweist also mit dem Begriff *πλάνο*s direkt zu Anfang der Perikope darauf, dass er im Weiteren eine Aussage über die Feinde Gottes machen wird. Zunächst stellt er fest, dass die Verführer schon in die Welt ausgezogen sind. Diese Anmerkung ähnelt in jeder Hinsicht dem, was in 1Joh 4, 1 gesagt wird: „viele falschen Propheten sind in die Welt hinausgezogen“. Der Verführer kann demzufolge mit einem Pseudopropheten identifiziert werden. Der Aspekt einer falschen Verkündigung wird dadurch deutlich hervorgehoben. Dass es sich an der zitierten Stelle tatsächlich um eine Irrlehre handelt, bestätigt der Verfasser selbst, indem er klarstellt, dass die genannten Verführer das Kommen Jesu Christi im Fleisch leugnen. Ähnlich wie in 1Joh wird auch hier die Verbreitung einer falschen Christologie problematisiert. Deshalb sollen die Adressaten des Briefes darüber im Klaren sein, dass alle Falschlehrer als Verführer, d.h. Gegner Gottes, zu betrachten sind. Die Bezeichnung „Antichrist“, die zum Schluss des Abschnitts auftaucht, unterstreicht noch die Zugehörigkeit der Verführer zum antigöttlichen und antichristlichen Bereich. Die Termini „*πλάνο*s“ und „*ἀντίχριστος*“ können demzufolge inhaltlich gleichgesetzt und als Synonyme verstanden werden. Eine solche Gleichsetzung bestätigt noch einmal, dass der Begriff „Antichrist“ eine Person betrifft, die zum einen sich hartnäckig für die Verbreitung des Bösen und für die Gewinnung der Anhänger einsetzt, zum anderen aus der Gemeinschaft mit Gott ausgegrenzt ist. Sehr interessant scheint in diesem Zusammenhang die Tatsache zu sein, dass der Verfasser des Briefes konkrete Anweisungen gibt, wie man sich gegenüber den Antichristen, d.h. Verführern, zu verhalten habe. Er sagt nämlich ausdrücklich davon, dass man solche Pseudopropheten weder ins Haus aufnehmen noch grüßen solle. Sonst mache man sich mitschuldig an ihren bösen Taten⁴⁹. Die Verweigerung des Grußes, die der Verfasser als einen eindringlichen Rat formuliert, erscheint mir in Hinblick auf das Verständnis der Bedeutung des Begriffs „Antichrist“ sehr wichtig. Der Gruß war nämlich im Orient mehr als eine bloße Höflichkeitsbezeugung, er war zugleich Segenswunsch⁵⁰. Dieser Interpretation zufolge kann man vermuten, dass die Tatsache, dass man den Antichristen den Gruß, d.h. den Segenswunsch, verweigert, ihren Grund in der Überzeugung hat, dass der Antichrist als verflucht

⁴⁸ Vgl. Beutler, *Die Johannesbriefe*, S. 158.

⁴⁹ Vgl. 2Joh, 10-11.

⁵⁰ Vgl. L. Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum*, Oslo 1931, 29.

gelten soll. Segen und Fluch stellen nämlich einen äußersten Widerspruch dar, genauso wie Christus und der Antichrist in einem streng antithetischen Verhältnis zueinander stehen. Der Verfluchte darf nicht gesegnet werden, so wie der Antichrist zum Christus nicht gemacht werden darf. Segnet aber jemand den Verfluchten, so schließt er sich ihm damit an, akzeptiert seine Verhaltensweise und wird selbst verflucht. Diese Deutung stellt klar, warum der Christ dem Antichristen den Gruß (Segen) verweigern soll. Denn den Segen auf den Antichristen zu beziehen, würde in sich ein Widerspruch sein, weil der Antichrist unter dem Fluch seiner antigöttlichen Aktivität steht und deshalb keinen Segen verdient.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Antichrist und der von Paulus Anathematisierte gleichermaßen mit dem Fluch belegt sind. Man darf ihn nicht segnen, weil er gegen Christus kämpft. Aus diesem Grunde muss er auch als Feind Gottes identifiziert werden. Er stellt für die Gemeinde eine große Gefahr dar und ist deshalb radikal abzulehnen.

d) Zusammenfassung. Der von mir untersuchte Terminus „Antichrist“ scheint, viele Gemeinsamkeiten mit dem Wortfeld des paulinischen Anathems aufzuweisen. Zum Ersten werden die beiden Begriffe im Bezug auf einen Bereich verwendet, der prinzipiell gegen Gott und Christus eingestellt ist. Die Verknüpfung dieses Bereiches mit dem Satan ist in den Johannesbriefen sowie bei Paulus auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht. Zum Zweiten dienen die beiden Termini der klaren Abgrenzung zwischen Wahrheit und Lüge sowie helfen der christlichen Gemeinde, den richtigen Weg des Glaubens zu gehen. Zum Dritten werden die beiden Bezeichnungen nur auf diejenigen bezogen, die hartnäckig in einem Irrtum bleiben und sich aktiv für die Verbreitung des Irrtums einsetzen, um möglichst viele Anhänger ihrer falschen Lehren zu gewinnen. Zum Vierten werden die Anathematisierten sowie die Antichriste als verflucht betrachtet. Es wird sowohl bei Paulus als auch in den Johannesbriefen nichts Genaueres über die eschatologische Zukunft der beiden Gruppen berichtet. Die Möglichkeit ihrer Umkehr ist zwar an keiner Stelle eindeutig ausgeschlossen; die Hoffnung auf ihre Bekehrung wird aber weder bei Paulus noch in den Johannesbriefen problematisiert. Dies lässt den Schluss ziehen, dass der Einsatz der Begriffe „anathema“ und „Antichrist“ tiefgehende, satanische Hartnäckigkeit der Betroffenen voraussetzt.

Aus den dargestellten Gründen lässt sich als Endergebnis sagen, dass das paulinische Anathem sowie der in den Johannesbriefen verwendete Terminus „Antichrist“ auf eine gemeinsame Basis zurückgehen und an dieselben theologischen Vorstellungen knüpfen.

3. Der Hebräer- und der zweite Petrusbrief. Der paulinische Ausdruck ἀνόθεμα sowie der in den Johannesbriefen auftauchende Terminus „Antichrist“ sind nicht die einzigen Begriffe, an die der Vorstellungsbereich

des Fluches im Neuen Testament gebunden wird. Es kommt nämlich in den neutestamentlichen Schriften noch das Wort *κατάρα* vor, das eine ähnliche semantische Bedeutung wie *ἀνάθεμα* hat. Es bezeichnet ebenso die Sphäre des Verfluchten, der Vernichtung durch Gott Preisgegebenen⁵¹. Paulus selbst bedient sich dieses Begriffs, wenn er vom Fluch des Gesetzes spricht⁵². Auch im Jakobusbrief wird *κατάρα* einmal zur Verdeutlichung der Macht der Zunge gebraucht⁵³. Im Bezug auf konkrete Personen wird der Terminus allerdings nur im Hebräerbrief sowie im zweiten Petrusbrief verwendet. Die entsprechenden Stellen dieser Briefe, wo die Bezeichnung *κατάρα* in Erscheinung tritt, können sich deshalb als Beitrag zum Thema des Anathems erweisen. In diesem Zusammenhang kommen die folgenden Perikopen in Betracht: Hebr 6, 4-8 und 2Petr 2, 14.

a) Hebr 6, 4-8: Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας, γευσασμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσασμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος, καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας. γῆ γὰρ ἢ πιούσα τὸν ἐπ’ αὐτῆς ἐρχόμενον πολλᾶκις ὑέτον, καὶ τίκτουσα βοτάνην εὐθετον ἐκείνοις δι’ οὗς καὶ γεωργεῖται, μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ· ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν (Unmöglich ist es aber diejenigen, die einmal erleuchtet wurden, und nicht nur von der himmlischen Gabe gegessen haben, sondern auch des Heiligen Geistes teilhaftig geworden sind, und rechtes Wort Gottes gekostet haben und die Kräfte der zukünftigen Zeit, und die dennoch abgefallen sind, wiederum zur Umkehr zu erneuern, sie kreuzigen den Sohn Gottes für sich selbst und stellen ihn zur Schau. Denn ein Boden, der den Regen aufnimmt, der häufig auf ihn niedergeht, ein Boden, der nützliches Gewächs hervorbringt für die, die ihn bestellen, empfängt den Segen von Gott her. Wenn er aber Dornenpflanzen und Disteln hervorbringt, wenn er unbrauchbar und dem Fluche nahe ist, dessen Enden führt zum Verbrennen).

Bei der Analyse dieser Perikope steht in erster Linie das theologische Problem zur Entscheidung, was der Verfasser hier als unmöglich betrachtet. Die Stelle spricht nämlich eindeutig davon, dass es unmöglich ist, die einmal Erleuchteten wiederum zur Umkehr zu erneuern. Gerd Schunack hat sehr überzeugend dargelegt, dass es sich hier nicht um eine disziplinarische, kirchenrechtliche Frage handelt, wie man mit den sog. „lapsi“ umzugehen hat⁵⁴. Denn die Formulierungen „erleuchtet worden sein“ und „abgefallen sein“, die

⁵¹ Vgl. Daskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 58.

⁵² Vgl. Gal 3, 10 und 13.

⁵³ Vgl. Jak 3, 10.

⁵⁴ Vgl. G. Schunack, *Der Hebräerbrief*, Zürich 2002, 80.

hier eine deutliche Antithese bilden, bezeichnen nach Schunack eine grundsätzliche Existenzbestimmung; sie beziehen sich demzufolge nicht auf einen lebensgeschichtlich einmaligen Akt⁵⁵. Erleuchtet sind diejenigen, die die Gabe des Heiligen Geistes und die Wirkungen der kommenden Heilszeit bereits gekostet und erfahren haben. Diese existenzielle Erfahrung des Heils in Jesus Christus steht im äußersten Widerspruch mit dem Abfall von dem, was man zuvor als heilsbringende Gabe „geschmeckt“ hat. Derjenige, der abgefallen ist, hat keineswegs nur eine schwere Sünde begangen, sondern sich von Gott und seiner Gnade willentlich und definitiv abgewandt. Es geht also nicht nur um ein sündhaftes Vergehen des Abgefallenen, sondern um eine grundsätzliche Entscheidung gegen Gott, die durch das Faktum der vorherigen Erkenntnis der göttlichen Gnade noch stärker unterstrichen wird. Eine solche Entscheidung gegen den Urheber des Heils drückt sich konkret in Form der Kreuzigung des Sohnes Gottes aus. Der Terminus „Kreuz“ bzw. „kreuzigen“ bedeutet im Hebräerbrief den definitiven Widerspruch gegen Jesus⁵⁶ und verweist auf eine prinzipielle Einstellung der Kreuzigenden, welche die totale Vernichtung Christi zum Ziel hat. Wichtig ist dabei auch der öffentliche Charakter dieser Vernichtung, welchen der Verfasser des Briefes der Kreuzigung des Sohnes Gottes durch den Abgefallenen beimisst. Der Begriff *παραδειγματίζω* (zur Schau stellen, zum Gespött machen, öffentlicher Schande preisgeben), der an der behandelten Stelle in seiner partizipialen Form *παραδειγματίζοντας* gebraucht wird, bezeichnet zweifellos eine Handlung, die nach außen gerichtet ist, die bei anderen ein bestimmtes Interesse erwecken soll. Der Abfall von Gott konkretisiert sich demzufolge nicht nur in der innerlichen Absage an Jesus, sondern auch in einer äußeren Aktivität, die darauf zielt, andere Menschen gegen Gott in Bewegung zu setzen. Aus diesem Grunde ist es unmöglich, dass die so verstandenen Abgefallenen zur Umkehr erneuert werden könnten. Denn man kann nicht „Gott gegen Gott in Anspruch nehmen, bei endgültig vollzogenem Widerspruch gegen das Ereignis der Gnade Gottes erneut das Ereignis der Gnade Gottes in Anspruch nehmen“⁵⁷. Die Tatsache, dass die Umkehr nicht mehr möglich ist, setzt also die Entscheidung des Abgefallenen voraus, die überhaupt keinen Raum für seine eventuelle Bekehrung lässt. Den Abfall im Sinne des Verfassers des Hebräerbriefes kann man demzufolge als einen Zustand definieren, der sowohl von unglaublicher Hartnäckigkeit als auch großer Bereitschaft des Betroffenen zur aktiven Vernichtung Gottes ausgeht.

Das in V. 7f vom Verfasser des Briefes dargestellte Gleichnis führt deutlich vor Augen, dass der Abfall den Fluch (*κατάρα*) und das Gericht Gottes auf sich zieht. Der Abgefallene gilt demzufolge als verflucht und wird der Vernichtung durch Gott preisgegeben. Den Begriff *κατάρα* bezieht der Verfasser also ein-

⁵⁵ Vgl. *ibidem*, S. 81.

⁵⁶ Vgl. *ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

deutig auf eine Personengruppe, die sich zum einen hartnäckig und endgültig gegen Gott entschieden hat und zum anderen dafür einsetzt, den Unglauben gegen Jesus zu verbreiten. Damit scheint es mir ausreichend nachgewiesen zu sein, dass dieser Terminus inhaltlich dem paulinischen Anathem entspricht. Die Personengruppe und der Vorstellungsbereich, an welche κατάρα gebunden ist, korrespondiert völlig mit dem Wortfeld, welches das Anathem bei Paulus betrifft. Deshalb kann man sagen, dass die Termini ἀνάθεμα sowie κατάρα durchaus als Synonyme verstanden werden können.

b) 2Petr 2, 14: ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπάστους ἀμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα (sie haben Augen voll Gier nach der Ehebrecherin und sind unersättlich in der Sünde, sie locken haltlose Seelen an. Sie haben in der Habgier geübte Herzen, Kinder des Fluches).

Auf diese Art und Weise charakterisiert der Verfasser des zweiten Petrusbriefes Menschen, die er als ψευδοπροφήται nennt. Es handelt sich ohne Zweifel um Falschverkünder, die „verderbliche Irrlehren verbreiten und den Herrscher, der sie freigekauft hat, verleugnen“ (2Petr 2, 1). Der inspirierte Autor ist in der Wahl der Bezeichnungen, mit Hilfe deren er die Irrlehrer beschreibt, nicht heikel. Er nennt sie frech, anmaßend, Quellen ohne Wasser, Sklaven des Verderbens, Hunde und Säue⁵⁸. Die Schärfe einer solchen Ausdrucksweise bezeugt, dass die Pseudopropheten eine ernst zu nehmende Bedrohung für die christliche Gemeinde darstellen. Sie werden vom Verfasser als Nachfolger Bileams bezeichnet, der in der jüdischen Überlieferung als Vater der Verführung gilt⁵⁹. Die Tatsache, dass sie dem Christentum angehört und „den Herrn und Retter Jesus Christus erkannt hatten“ (2Petr 2, 20), verschlimmert noch ihre Situation. Denn „es wäre besser für sie, den Weg der Gerechtigkeit gar nicht erkannt zu haben, als ihn erkannt zu haben und sich danach von dem heiligen Gebot abzuwenden“ (2Petr 2, 21). Auf eine ähnliche Formulierung ist man bereits bei der Behandlung des Hebräerbriefes gestoßen, wo vom Abfall der Erleuchteten die Rede war. Die Ausdrücke „den Weg der Gerechtigkeit erkannt haben“ und „erleuchtet worden sein“ sind wohl gleichzusetzen und verweisen auf eine grundsätzliche Existenzbestimmung, die das Christsein charakterisiert. Dieser Interpretation zufolge hat derjenige, der den Weg der Gerechtigkeit erkannt hat, sowie derjenige, der erleuchtet worden ist, die Heilswirklichkeit Gottes und seine Gnade erfahren und nach menschlichen Möglichkeiten auch begriffen. Die Formulierung „sich von dem heiligen Gebot abwenden“ bedeutet hingegen eine Existenzbestimmung, die das Gegenteil des Christseins zum Ausdruck bringt. Derjenige, der sich von dem

⁵⁸ Vgl. 2Petr 2, 10b; 17; 19a; 22.

⁵⁹ Vgl. O. Knoch, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, Regensburg 1990, 268.

heiligen Gebot abgewandt hat, hat bewusst und definitiv eine antichristliche Stellung genommen. Das volle Bewusstsein bei einer solchen Entscheidung gegen Gott hebt ausdrücklich deren Hartnäckigkeit hervor. „Der vom Gebot Abgewandte“ will nicht nur Christus nicht mehr angehören, sondern vor allem ihn und seine Lehre bekämpfen. Darauf deutet die Formulierung „sie werden verderbliche Irrlehren verbreiten und den Herrscher, der sie freigekauft hat, verleugnen“ hin. Über die so charakterisierten Irrlehrer spricht der Verfasser des Briefes ein klares Urteil aus: „das Gericht über sie bereitet sich seit langem vor, und das Verderben, das ihnen droht, schläft nicht“ (2Petr 2, 3b). Er vergleicht das Ende der Falschverkünder mit der Verurteilung des Satans und der Engel, die sich entschieden, gegen Gott zu kämpfen⁶⁰. Damit deutet er an, dass sich die Irrlehrer genauso wie die abgefallenen Engel verhalten und deshalb das Gericht Gottes verdienen. Der Verfasser bedient sich in diesem Zusammenhang der Wendung *κατάραι τέκνα* (Kinder des Fluches), um noch stärker die Zugehörigkeit der Pseudopropheten zum abgefallenen Bereich des Satans zu betonen. Die Irrlehrer sollen als verflucht gelten, weil sie eine Doktrin und Verhaltensweise bringen, die auf die Ablenkung der haltlosen Menschen vom Glauben an Jesus Christus zielt. Sie sind deshalb als Gegner Gottes zu bezeichnen, greifen Gott an und versuchen, „viele Anhänger zu finden“ (2Petr 2, 2). Ihre feindliche Einstellung gegenüber Jesus und seiner Sache sowie ihre Hartnäckigkeit sind der Grund dafür, dass sie mit dem Fluch belegt werden. „Kinder des Fluches“ stellt also eine Formel dar, die darauf hinweist, dass die mit diesem Ausdruck Bezeichneten aus jeglicher Gemeinschaft mit Gott ausgegrenzt sind.

Das zweifache Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Lehre bzw. Verhaltensweise“ trifft im Fall der Pseudopropheten aus dem zweiten Petrusbrief völlig zu. Die Falschverkünder werden deutlich mit dem teuflischen Bereich in Verbindung gebracht. Der Einsatz des Begriffs *κατάραι* in Hinblick auf die hier gemeinten Irrlehrer entspricht demzufolge dem, wie der Terminus *ἀνάθεμα* bei Paulus gebraucht wird. Aus diesem Grunde lässt sich sagen, dass die beiden Bezeichnungen gleichbedeutend sind.

d) Zusammenfassung. Die Analyse der entsprechenden Stellen aus dem Hebräer- und dem zweiten Petrusbrief hat nachgewiesen, dass sich die Termini *ἀνάθεμα* sowie *κατάραι* auf den gleichen Vorstellungsbereich beziehen. Die beiden Begriffe weisen auf eine prinzipiell gegen Gott und Christus gerichtete Einstellung des Betroffenen hin, dienen der klaren Abgrenzung zwischen Wahrheit und Lüge, und werden präzise gemäß dem zweifachen Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und „des aktiven Engagements bei der Verbreitung des

⁶⁰ Vgl. 2Petr 2, 4: „Gott hat auch die Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern in die finsternen Höhlen der Unterwelt verstoßen“.

Bösen“ eingesetzt. Aus diesen Gründen kann man als Endergebnis feststellen, dass das paulinische Anathem sowie der Terminus *κατάρρα* inhaltlich die gleiche Bedeutung und Anwendung haben.

4. Die Evangelien. Die Begriffe *ἀνάθεμα* bzw. *κατάρρα* kommen in den Evangelien in ihrer substantivischen Form nicht vor⁶¹. Es werden allerdings an wenigen Stellen die Verben *ἀναθεματίζω* sowie *καταράομαι* gebraucht, die traditionell mit „verfluchen“, „verwünschen“ übersetzt werden. Es soll jetzt listenartig aufgezeigt werden, wo und in welchem Kontext diese Termini in Erscheinung treten.

Über Petrus, der am Hof des Hohenpriesters zum dritten Mal als Jünger Jesu erkannt wird, berichtet Mk 14, 71: „Er aber begann zu fluchen (ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν) und zu schwören: Ich kenne diesen Menschen nicht“. Vom Feigenbaum, zu dem Jesus gesagt hatte, dass niemand von ihm eine Frucht essen solle, heißt es in Mk 11, 21: „...siehe, der Feigenbaum, den du verflucht hast (ἦν κατηράσω), ist verdorrt“. Lk 6, 28 spricht vom neuen christlichen Ethos: „Segnet, die euch verfluchen (εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς)“. Nach Mt 25, 41 wird der Menschensohn beim Weltgericht zu denjenigen sagen, die auf der linken Seite stehen werden: „Gehet weg von mir, ihr Verfluchten (πορεύεσθε ἀπ’ ἐμοῦ κατηραμένοι)“.

Aus all den angeführten Stellen⁶² ergibt sich, dass die in den Evangelien verwendeten Begriffe *ἀναθεματίζω* und *καταράομαι* nur teilweise auf der Linie des paulinischen Anathems liegen. Sie gehören nämlich, wie es Doskocil überzeugend dargestellt hat, völlig zum jüdischen Bild von Fluch und Bann⁶³, welches bei Paulus nur eine Nebenrolle spielt. Sowohl die evangelischen Termini als auch das paulinische *ἀνάθεμα* knüpfen mit Sicherheit an die jüdische Idee der Vernichtung. Der größte Unterschied zwischen dem evangelischen und paulinischen Gebrauch der *ἀνάθεμα*-Begriffe besteht allerdings darin, dass Paulus sein Anathem eindeutig auf die Gegner Jesu und seines Evangeliums bezieht, während die Evangelisten den Terminus bzw. seine verbalen Formen in einem immer wechselnden Kontext verwenden. Denn die Stellen, die über die Selbstverfluchung des Petrus sowie über die Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus, oder, die über den Aufruf zum Segen derjenigen, die verfluchen, und schließlich die über das Gericht der Verfluchten in der Endzeit berichten, sind von ihrem Kontext her so sehr unterschiedlich, dass eine Vereinheitlichung des Personenkreises, auf den sich die Verfluchung bezieht, unmöglich erscheint.

⁶¹ *Ἀνάθεμα* begegnet nur einmal in Lk 21, 5 und bezeichnet ein Weihegeschenk in seiner ursprünglichen Bedeutung. Von einem Fluch kann hier keine Rede sein, vgl. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 27.

⁶² Brun fügt zu den von mir zitierten Abschnitten noch die Stelle über das Schütteln des Staubes von den Füßen (Mt 10, 14; Mk 6, 11; Lk 10, 11) hinzu und meint, es handle sich hier um eine Maßnahme, die dem Fluche nahe kommt, siehe: Brun, *Segen und Fluch*, S. 91.

⁶³ Vgl. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, S. 27ff.

Aus diesem Grunde muss man feststellen, dass die evangelischen Perikopen, wo die Termini ἀναθεματίζω und καταράομαι auftauchen, dem Gesamtbild des Anathems keine nennenswerten Züge hinzufügen.

Es gibt allerdings in den synoptischen Evangelien eine Stelle, die dem Kontext und dem Sinn des paulinischen ἀνάθεμα sehr nahe zu kommen scheint. Es handelt sich hier um die Perikope aus Mt 18, 6-7 und ihre Parallelen Mk 9, 42 sowie Lk 17, 1-2. Da sich die drei genannten Stellen voneinander sehr wenig unterscheiden, stütze ich mich bei ihrer semantischen sowie theologischen Analyse prinzipiell auf Mt 18, 6-9:

Ὅς δ' ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῆ μύλος ὀνικός περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῆ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. Οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γὰρ ἔλθειν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται (Wer aber nun Anstoß gibt einem einzigen dieser Kleinen, die an mich glauben, dem ist es angemessen, dass der Mühlstein um seinen Hals gehängt wird und er versenkt wird in die Tiefe des Sees. Wehe der Welt wegen der Anstöße; denn es besteht die Notwendigkeit, dass die Anstöße kommen; aber wehe dem Menschen, durch den der Anstoß kommt)⁶⁴.

Das Leitwort der kurzen Perikope ist mit Sicherheit der Begriff σκάνδαλον (Anstoß, Ärgernis). Der Evangelist verwendet diesen Terminus für Verführung und Abfall der Glaubensbrüder in der Gemeinde⁶⁵. Diejenigen, die im Text als μικροί (die Kleinen) genannt werden, „sind zwar gläubig, aber doch im Glauben gefährdet und für Verwirrung anfällig“⁶⁶. Wer diese hilflosen Menschen zum Abfall von Christus bringt, wer sie verführt, indem er bei ihnen Anstoß erregt, der soll vernichtet werden. Die Formulierung „der Mühlstein wird um seinen Hals gehängt und er wird versenkt in die Tiefe des Sees“ weist ausdrücklich auf die Härte der Strafe hin, die ein Verführer verdient. Der Mühlstein, der ein sehr schweres Gewicht symbolisiert⁶⁷, unterstreicht eindeutig die Größe und den Ernst des Vergehens, welches ein Mensch begeht, der andere zum Fall im Glauben bringt. Er soll in die Tiefe des Meeres verbannt werden, um dort für immer und endgültig vernichtet zu werden. Der Ausdruck „die Tiefe des Meeres“ steht hier für den Aufenthaltsort der Dämonen⁶⁸ und betont mit aller Eindringlichkeit die Zugehörigkeit des Verführers zum gottesfeindlichen Bereich. In dieser furchtbaren Schicksalsbestimmung derjenigen, die andere zum Abfall vom Glauben bringen, artikuliert sich bereits ihre

⁶⁴ Die Übersetzung stützt sich vorwiegend auf die Übertragung von A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, 367.

⁶⁵ Vgl. ibidem, S. 368.

⁶⁶ S. Légasse, *Mikros*, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II (1981) 1051.

⁶⁷ Zur Symbolik des Mühlsteines in dieser Perikope siehe Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 368.

⁶⁸ Vgl. ibidem, S. 368.

Verfluchung. Pesch sieht in dem Bild von der Meerestiefe einen Hinweis auf die Exkommunikation derer, die Ärgernisse sind⁶⁹. Von einer Exkommunikation spricht aber der Text nicht. Er weist vielmehr auf die endgültige Vernichtung der Verführer hin und kommt damit dem Kontext der Begriffe „Anthem“ sowie „Antichrist“ sehr nahe. So wie der Anathematisierte und der Antichrist wird der Verführer für immer beseitigt werden; er gehört, genauso wie die beiden ersten, der dämonischen Sphäre an, weil er sich für die Verbreitung des Bösen einsetzt. Deshalb kann und muss er als verflucht gelten. Diese Tatsache betont noch der Wehe-Ruf, der gegen den Verführer gerichtet ist. Dieser Ruf unterstreicht ebenso mit aller Deutlichkeit, dass es kaum größeres Vergehen geben kann, als die Menschen vom Glauben abzulenken und sie in die Irre zu führen.

Zusammenfassend lässt sich mit einiger Sicherheit sagen, dass „der Verführer“ aus dem Matthäusevangelium und „der Anathematisierte“ sowie „der Antichrist“ inhaltlich gleichzusetzen sind und sich auf denselben Menschenkreis beziehen. Hartnäckigkeit, Verbreitung einer antichristlichen Einstellung, endgültige Vernichtung stellen Begriffe dar, die mit jeder der genannten Personen in enger Verbindung stehen. Die Termini „Anthem“, „Antichrist“ und „Verführer“ verweisen demzufolge auf eine ernst zu nehmende Realität, die grundsätzlich gegen Christus und damit gegen die Christen ausgerichtet ist.

In der Literatur wird es häufig im Zusammenhang mit der Problematik der Exkommunikation auf die Perikope aus Mt 18, 15-17 hingewiesen, wo von der dreimaligen Zurechtweisung des Sünders sowie von seiner Ausschließung aus der Gemeinde die Rede ist. Doskocil reiht diese Stelle zusammen mit den ἀνόθεμα-Perikopen des Paulus und anderen Texten, die über die Ausstoßung aus der Kirche berichten, in eine und dieselbe Gruppe ein. Mt 18, 15-17 hat aber kaum etwas mit der Frage des Anathems zu tun. Das zentrale Thema dieser Stelle ist eindeutig Sünde in der Gemeinde. Der Text spricht davon, dass der Sünder, der sich trotz der Zurechtweisung vonseiten seiner Glaubensbrüder sowie schließlich der Kirche von seiner Sünde nicht abwenden will, als „der Heidnische und der Zöllner“ (Mt 18, 17b) zu betrachten ist. Er soll außerhalb der Gemeinschaft stehen. Möchte man nun diese Perikope mit der gerade dargestellten Stelle Mt 18, 6-7 vergleichen, so muss man feststellen, dass das Thema der Verführung und das Thema der Sünde vom Evangelisten völlig anders behandelt werden. Während Matthäus den Verführer der Gemeinde in die Tiefe des Meeres versenken lässt, nennt er den unbußfertigen Sünder als Heiden und Zöllner; während er von einer dreimaligen Zurechtweisung des Sünders spricht, legt er dem Verführer einen Mühlstein um den Hals. Die Schärfe der Ausdrucksweise, die der Verfasser auf den Verführer bezieht, ist deutlich größer als die, die den Sünder betrifft. Der Verführer soll endgültig vernichtet werden,

⁶⁹ Vgl. R. Pesch, *Synopse nach Matthäus*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 27.

der Sünder soll von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt werden. Eine solche Gegenüberstellung macht deutlich, dass der Verführer, der aufgrund der Analyse von Mt 18, 6-7 durchaus mit dem Anathematisierten und dem Antichrist identifiziert werden kann, eine viel größere Gefahr als der Sünder darstellte. Dem ersten galt nämlich der Fluch, dem zweiten der Ausschluss aus der Gemeinschaft. Die Tatsache, dass der Evangelist das Thema Verführung und das Thema Sünde getrennt behandelt, bestätigt noch die These vom prinzipiellen Unterschied zwischen der neutestamentlichen „Exkommunikation“ und dem neutestamentlichen „Anathem“. Aus diesem Grunde erscheint mir der Versuch, Mt 18, 15-17 mit den ἀνάθεμα-Stellen sowie anderen Texten, die inhaltlich dem Anathem nahe kommen, in Verbindung zu bringen, als verfehlt. Die Behauptung, das Anathem und sein Vorstellungsbereich seien mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft im Neuen Testament gleichbedeutend, entspricht nämlich der neutestamentlichen Praxis nicht und scheint, an der Differenz der ganzen Problematik vorbeizusehen.

Ἄναθεμα, κατάρα, ἀντίχριστος, und πλάγος sind Termini, die an denselben Vorstellungsbereich gebunden zu sein scheinen. All diese Begriffe werden im Neuen Testament im Bezug auf Personen verwendet, welche sich bewusst und definitiv entschieden haben, gegen Gott und seine Lehre zu kämpfen. Die Analyse der entsprechenden Stellen, an denen die genannten Ausdrücke zur Sprache kommen, ließ feststellen, dass der Einsatz dieser Begriffe auf ein zweifaches Kriterium zurückgeht. Nur in dem Fall, wo jemand hartnäckig und aktiv eine antichristliche Lehre oder Verhaltensweise verbreitet, andere zum Abfall von Christus bringt und Anhänger sucht, werden die von mir untersuchten Termini gebraucht. Es ist allerdings zu beachten, dass es sich hier um keine kirchenrechtliche, disziplinarische Sanktion handelt, die etwa mit der heutigen Exkommunikation gleichzusetzen wäre. Das Anathem und seine Synonyme wollen nämlich vielmehr der Bewahrung der Gemeinde vor den Pseudopropheten dienen, sie wollen Klarheit schaffen und eine Grenzlinie festlegen zwischen dem, was Wahrheit und Lüge ist. Die Anathematisierten gelten als verflucht, d.h. der Vernichtung durch Gott preisgegeben. Sie haben grundsätzlich kein Interesse an ihrer Bekehrung. An keiner der neutestamentlichen Stellen, die mit der Anathemproblematik verbunden sind, ist von der Hoffnung auf die Umkehr des Betroffenen die Rede. Aus diesem Grunde ist es verfehlt, vom Anathem als von einer Bußpraxis zu sprechen. Eine Einreihung der ἀνάθεμα-Stellen in eine Gruppe mit den Texten, die über den Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft berichten, erscheint ebenso falsch. Denn eine undifferenzierte Betrachtungsweise sieht an der Tatsache vorbei, dass das Anathem und die Exkommunikation im Neuen Testament keineswegs gleichermaßen eingesetzt wurden. Das eine bezeich-

nete die völlige Scheidung von Christus, „den seelischen Tod“⁷⁰, das andere war eine Art Buße und zielte vor allem auf die Bekehrung des Betroffenen. Die Vielzahl der Termini, die das neutestamentliche Anathem zum Ausdruck bringen können, bezeugt allerdings, dass es noch keine feste Begrifflichkeit entstanden ist, sodass die Formulierungen, je nach Verfasser, variieren. Diese Tatsache ist wichtig für die weitere Analyse des Problems. Man darf nämlich bei der Behandlung der nachneutestamentlichen Quellen keine bereits fertige Anathematisierungspraxis mit allen institutionellen Umrissen erwarten. In diesem Zusammenhang erhebt sich die prinzipielle Frage, wie man nun bei der Untersuchung der frühkirchlichen Anathemproblematik vorgehen soll. Was muss unter die Lupe genommen werden, wenn eine feste Begrifflichkeit nicht zu erwarten ist? Die neutestamentliche Analyse scheint, eine gute Antwort auf diese Frage zu geben. Es wurde nämlich festgestellt, dass sich das Anathem im Neuen Testament an zwei Kriterien orientiert: dem Kriterium „der Hartnäckigkeit“ und dem Kriterium „des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Einstellung“. Diese zwei Kriterien geben der weiteren Analyse der Frage des Anathems eine gewisse Richtung. Möchte man nämlich die genannten Kriterien auf eine Personengruppe übertragen, so wird man in erster Linie auf die Häretiker hingewiesen, deren Aktivität ja ex definitione auf die programmatische sowie hartnäckige Verbreitung einer mit dem einen Evangelium Christi im Widerspruch stehenden Botschaft eingestellt ausgerichtet ist. Deshalb soll man bei der Untersuchung der frühkirchlichen Anathemproblematik zunächst der Frage nachgehen, wie die Kirche mit den Irrlehrern umgegangen ist. Gab es in diesem Aspekt eine einheitliche Vorgehensweise? Oder variierte die Praxis je nach der Region? Kann man überhaupt von Anathematisierungen in der Zeit der Apostolischen Väter sprechen? Auf diese Fragen will das nächste Kapitel eingehen.

Fortsetzung folgt

ANATEMA W NOWYM TESTAMENCIE

(Streszczenie)

Grecki termin ἀνάθεμα, oznaczający rzecz lub osobę przeklętą, pojawia się w Nowym Testamencie jedynie u św. Pawła. Apostoł używa tego słowa, jako określenia odnoszącego się do rzeczywistości obejmującej działania wymierzone przeciwko zbawczej misji Chrystusa i dotyczące tym samym obszaru związanego z aktywnością Szatana. Pawłowa anatema rozciąga się w związku z tym na tych ludzi, którzy, podobnie jak Zły Duch, dążą do odebrania Chrystusowi wyznawców i sprowadzenia ich na drogę walki ze Zbawicielem. Nie odnosi się ona zatem

⁷⁰ Hofmann, *Anathema*, S. 429.

do „zwykłych” grzeszników, którzy powodowani ludzką słabością upadają, aby później korzystając z miłosierdzia Bożego powracać do stanu łaski. Anatema św. Pawła dotyka zatem tych, którzy w sposób świadomy i zatwardziały angażują się w rozprzestrzenianie antychrześcijańskich zachowań bądź nauk i tym samym włączają się w czynną i programową walkę z Chrystusem. Owo podwójne kryterium zatwardziałości i aktywnego zaangażowania w pozyskiwaniu zwolenników dla wrogich doktrynie chrześcijańskiej poglądów jest charakterystycznym wyznacznikiem zastosowania anatemy przez Apostoła i zwraca uwagę na to, że objęty anatema jest fałszywym prorokiem i znajduje się w obszarze podległym Szatanowi, który potrafi niekiedy przybierać postać Anioła Światła po to, aby zwodzić wierzących (por. 2Kor 11, 14). Anatema staje się w tym kontekście dla chrześcijan niezwykle ważną pomocą, pozwalającą łatwo i niezawodnie odróżnić naukę Chrystusa od wywodzącej się z szatańskiej inspiracji doktryny fałszu. Anatema stanowi jasną linię, wyznaczającą granicę między prawdą a kłamstwem. Jest zatem czymś zasadniczo różnym od ekskomuniki, która w Nowym Testamencie odnosi się przede wszystkim do grzeszników i ma na celu, przez czasowe wyłączenie ich z życia wspólnoty, dać im możliwość pokuty za popełnione winy i powrotu do nieskazitelności dzieci Bożych. Anatema zakłada natomiast daleko posuniętą zatwardziałość objętego nią człowieka, który, podobnie jak Szatan, nie jest zainteresowany swoim nawróceniem. Podobne znaczenie, co Pawłowa anatema, mają również pojawiające się u innych nowotestamentalnych autorów terminy takie jak: *κατάρα* (przekleństwo), *ἀντίχριστος* (antychryst) i *πλάνος* (oszust), które zakładają, że objęta nimi osoba jest apostołem Szatana i tym samym znajduje się w przeklętej sferze fałszu. Terminologiczna różnorodność określeń wchodzących znaczeniowo w obszar używanego przez św. Pawła słowa anatema dowodzi, że w okresie powstawania pism Nowego Testamentu nie wytworzyła się jeszcze jednoznaczna nomenklatura związana z praktyką anatematyzowania. Z drugiej jednak strony jest ona bardzo wczesnym świadectwem konieczności posługiwania się terminami funkcjonującymi, jako pewnego rodzaju znaki ostrzegawcze, chroniące „tych najmniejszych” przed zepsutymi doktrynami fałszywych apostołów.

Ks. Krzysztof SORDYL
(Kraków, UPJPII)

TEOLOGICZNE ZNACZENIE „MONARCHII” A POJĘCIE BOGA W *DE TRINITATE* NOWACJANA

W artykule tym podejmę próbę ukazania, w jaki sposób pod całością argumentacji Nowacjana w *De Trinitate*¹ kryje się teologiczna koncepcja „monarchii” (jednego z istotnych wątków teologii III wieku) oraz przedstawię jej związek z pojęciem Boga, które rzymski teolog precyzuje w swoim traktacie. Traktat bowiem Nowacjana należy do cennych źródeł dotyczących sporów monarchiańskich². Ważne pytanie, które wyłania się z analizy *De Trinitate* brzmi następująco: Dlaczego Nowacjan nie wspomina o monarchii, kiedy podejmuje temat patrypasjanizmu? Nowacjan znał to pojęcie, ponieważ czytał *Adversus Praxean* Tertuliana³. Jeden z badaczy przypuszcza nawet, że gdy Nowacjan pisał *De Trinitate*, miał dzieło Tertuliana w ręce⁴. Ponadto wielu autorów, takich jak – Teofil z Antiochii, Ireneusz z Lyonu, autor *Refutatio* czy Orygenes wspominało o tym pojęciu w mniejszym lub większym stopniu. W tym kontekście warto podjąć dalsze studia nad Nowacjanem⁵ oraz innymi pisarzami uczestniczącymi w tzw. sporze monarchiańskim.

¹ Por. Novatianus, *De Trinitate*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnholti 1972; tłum. G. Jaśkiewicz: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005.

² Por. F. Courth, *Trinität in der Schrift und Patristik*, Freiburg – Basel – Wien 1988, 56; M. Decker, *Die Monarchianer. Frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom und Kleinasien*, Hamburg 1987, 64.

³ Jeśli porównamy egzegezę Nowacjana tekstu J 10, 30 w rozdziale 27 z *Adversus Praxean* 22, 10-11 Tertuliana, to teza ta ma solidne podstawy. Traktatu Nowacjana nie należy jednak redukować do kopii dzieła Tertuliana. Odnośnie relacji między nimi por. Th. Hermann, *Das Verhältnis von Novatianus De Trinitate zu Tertullians Adversus Praxean*, Marburg 1918; M. Kriebel, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertulian und Novatian*, Marbourg-Ohlau 1932; C.B. Daly, *Novatian and Tertulian. A Chapter in the History of Puritanism*, ITQ 19 (1952) 33-43; H. Weyer, *Novatianus. De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott (Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar)*, Düsseldorf 1962.

⁴ Por. M. Simonetti, *Due note su Ippolito: Ippolito interprete di Genesi 49. Ippolito e Tertuliano*, w: *Ricerche su Ippolito*, SEA 13, Roma 1977, 134; tenże, *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, RSLR 22 (1986), 461-463.

⁵ Pozytywna argumentacja Nowacjana dotycząca boskości Syna i Ojca bez uszczerbku dla monoteizmu znajduje się w rozdziale 31. Lektura tego fragmentu pokazuje, że należy on do naj-

I. HIPOTEZY UZASADNIAJĄCE BRAK TERMINU „MONARCHIA”

Wśród głównych przyczyn tego stanu rzeczy – to znaczy świadomego przemilczenia słowa „monarchia” przez Nowacjana – wymienia się następujące: puryzm językowy, ostrożność wobec dwuznacznego terminu, przedstawienie przez Nowacjana tylko niektórych motywów patrypasjańskich (zwłaszcza egzegetycznych) oraz spór z patrypasjanizmem Sabeliusza, rozpowszechnionym we wspólnocie rzymskiej, w którym to nie było prawdopodobnie odniesienia do monarchii⁶. Z punktu widzenia analizowanego zagadnienia warto przyjrzeć się tym hipotezom.

Puryzm językowy, jak zauważa Ch. Mohrmann, mógł prowadzić do unikania przez Nowacjana terminu pochodzenia greckiego, podobnie jak brak u niego takich terminów jak *λόγος*, *οικονομία*, *προβολή*, które występują w Tertulianowym *Adversus Praxean*⁷. W *De Trinitate* znajdują się jednakże łacińskie odpowiedniki tych słów: *verbum – sermo*, *dispositio*, *prolatio*, tak więc terminy te są obecne, choć – zlatynizowane. Następnie warto zauważyć, że puryzm ten nie jest przesadny.

Badacz Nowacjana V. Loi zestawił listę 16 wyrażen greckich, które w sumie posiadają 127 odniesień w traktacie *De Trinitate*⁸. Terminy te lub inne o tym samym korzeniu znajdują się w Piśmie Świętym. Wydaje się, że drogę, na której stały się częścią językowego dziedzictwa, mogła stanowić Vetus Latina; *μοναρχία* nie pojawia się w Piśmie Świętym. Najbliższy znaleziony termin to *μόναρχε*, który pojawia się jeden raz w III Mch 2, 2 (w Septuagincie). V. Loi podkreśla, że Nowacjan przejął zwyczajowe znaczenie tych terminów od teologów wcześniejszych od niego, co nie zawsze odpowiada temu znaczeniu, jakie miały one w Piśmie Świętym, jak na przykład *haereticus* i *protoplastus*. Nic zatem nie stało na przeszkodzie, aby podjąć latynizację monarchii, idąc za przykładem Tertuliana, zwłaszcza jeśli trzeba było odpowiadać na zlatynizowany termin używany przez jego rywali we wspólnocie rzymskiej⁹. W tej sytuacji nasuwa się wniosek, że umiarkowany puryzm językowy Nowacjana nie jest w stanie uzasadnić braku terminu „monarchia”.

bardziej dyskusyjnych. Jego hermeneutyka jest najtrudniejsza w całym dziele: jest to opinia takich badaczy myśli Nowacjana, jak: V. Loi (*La Trinità*, introduzione, testo critico, traduzione e commento di V. Loi, Corona Patrum 2, Torino 1975, 303-305) czy G. Pelland (*Un passage difficile de Novatien sur I Cor 15,27-28*, „Gregorianum” 66:1985, 25-52); zob. także K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków 2007, 337-362.

⁶ Por. G. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*, Madrid 1996, 388.

⁷ Por. Ch. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, VigCh 3 (1949) 67-106, 163-183.

⁸ Por. V. Loi, *La latinità cristiana nel «DeTrinitate» di Novaziano*, „Rivista di Cultura Classica e Medievale” 13 (1971) 140-141.

⁹ Por. tamże, s. 140-141.

Druga hipoteza – M. Simonettiego – przyjmuje, iż roztropność podpowiadała Nowacjanowi unikanie takich dwuznacznych terminów, jak $\mu\nu\alpha\rho\chi\iota\alpha$ i $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$, ponieważ niepotrzebnie zaangażowałyby one dyskusję¹⁰; również ta hipoteza wydaje się być niewystarczająca z trzech powodów. Po pierwsze – w traktacie Nowacjana znajduje się termin *dispositio* (użyty przeciw patrypasjanom), z czego wynika, że $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$, chociaż w swoim łacińskim przekładzie i zajmując skromniejsze miejsce, jest jednak obecna w *De Trinitate*. Po drugie – nie można porównywać braku takiego terminu jak $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$, użytego przez Nowacjana w celu wyrażenia swej myśli teologicznej, do braku terminu monarchia, do którego z założenia odwołują się przeciwnicy. Warto zauważyć, że to nie patrypasjanie odwoływali się do $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$, ale Tertulian i autor traktatu *Przeciw Noetowi*. Możliwe, iż dla Nowacjana termin ten nie posiadał takiego znaczenia, jak dla jego poprzedników. Inaczej przedstawia się nieobecność terminu „monarchia”, zwłaszcza jeśli jest to broń przeciwników. Podobnie, jak należało obalić ich egzegezę, tak też powinno się zmierzyć z antytrynitarną obroną monoteizmu, za którą stał termin o takim prestiżu. Nie można było przejść obok tej sytuacji obojętnie – choćby bardzo dwuznaczna była ta terminologia. Pozostawienie na boku tych elementów, które dawały podstawę do mylnej interpretacji „monarchii”, oznaczałoby podarowanie atutu tym, którzy chcieli wykorzystać tę dwuznaczność. Tego właśnie starał się uniknąć Tertulian w użyciu $\mu\nu\alpha\rho\chi\iota\alpha$ w stosunku do Prakseasa, a także Ireneusz odnośnie $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$ w stosunku do gnostyków. Czyżby Nowacjan – wykształcony i doświadczony w sztuce retoryki – mógłby pozwolić sobie na taki błąd? Po trzecie - apologetci posługiwali się pojęciem $\mu\nu\alpha\rho\chi\iota\alpha$: Tertulian sformułował jego definicję w aspekcie trynitarnym; autor *Refutatio* wyraźnie nie dopuszcza patrypasjańskiego rozumienia tego terminu; Orygenes zdaje się sytuować na linii Tertuliana. Wydaje się więc, iż zamęt terminologiczny jest sprawą właściwą bardziej naszym czasom, niż problemem teologów ówczesnych, dla których znaczenie terminu „monarchia” i jego trynitarny charakter nie były problematyczne.

Trzecia hipoteza – Nowacjan nie wspomina o „monarchii”, do której odwoływali się patrypasjanie (prawdopodobnie sabelianie), ponieważ ograniczył się do selekcji motywów patrypasjańskich, zostawiając szczegółły z argumentacji swoich przeciwników, a skupiając się na odniesieniu do monoteizmu oraz dwóch wersatów Janowych o szczególnym znaczeniu. Ta hipoteza – gdyby była prawdziwa, prowadzi do następującego wniosku: „monarchia” stanowi element raczej drugorzędny, wewnątrz patrypasjanizmu; jeśli zaś nie, nie wiadomo jak Nowacjan mógłby zostawić na boku aspekt tak centralny dla tej herezji. Dlatego też, jeśli zaakceptowalibyśmy tę hipotezę, ściśle powiązanie między „monarchią” i monarchianizmem zostałyby niezmiernie osłabione.

Badania podejmowane w ostatnich latach przez teologa hiszpańskiego

¹⁰ Por. Simonetti, *Il problema dell'unità*, s. 460.

G. Uríbarri'ego wprowadzają jeszcze jedno rozwiązanie omawianej kwestii: Nowacjan nie wspomina o „monarchii” po prostu dlatego, że jego dyskusja z herezją patrypasjańską polega na konfrontacji z sabelianizmem takim, jaki w tamtym czasie, tj. w 1. poł. III wieku krążył po Rzymie. Konkretnie zaś przeciwstawia się bezpośrednio samemu Sabeliuszowi, ten zaś, przynajmniej na etapie rzymskim, nie opierał się na „monarchii” celem obrony i uzasadnienia swojej herezji.

Należy dokonać teraz oceny przywołanych hipotez wyjaśniających brak słowa „monarchia” w *De Trinitate* Nowacjana.

Odnosnie pierwszej i drugiej hipotezy trzeba stwierdzić, że ani umiarkowany puryzm językowy, ani roztropność skłaniająca do unikania niejednoznacznych terminów nie przynoszą rozwiązania tego problemu. Jedynie dwie pozostałe możliwości mogą stanowić uzasadnienie braku terminu monarchia. Jeśli przyjmiemy trzecią – według której Nowacjan ogranicza się do pewnej selekcji motywów patrypasjańskich, powinniśmy uznać, że „monarchia” zajmowała drugorzędne miejsce w łonie patrypasjanizmu. Powstaje jednak pewna wątpliwość – jak pogodzić to z zakorzenieniem tego terminu i jego rolą w prezentacji monoteizmu? Jedyne wyjście z tej sytuacji będzie utrzymywanie, że Sabeliusz nie posługiwał się tym pojęciem. Przyjmuję to rozwiązanie jako najbardziej spójne na obecnym etapie badań, w oczekiwaniu na wyjaśnienie bardziej zadowalające.

Milczenie Nowacjana w *De Trinitate* na temat terminu „monarchia” nie umacnia tezy, że słowo to jest oznaką patrypasjanizmu. Patrypasjańskie odwoływanie się do „monarchii” i jej interpretacja w sensie antytrynitarnym pozostają wyłącznym dziedzictwem Prakseasza. W *De Trinitate* Nowacjan zrywa stałe skojarzenie między „monarchią” a monarchianizmem, a nieobecność terminu „monarchia” prowadzi nas w kierunku przeciwnym. *De Trinitate* Nowacjana opisuje patrypasjanizm następująco: polega on na zacieklej obronie monoteizmu, która dokonuje się przez utożsamienie Ojca z Synem. Wszystko to oparte jest na egzegezie J 10, 30 i J 14, 9.

W *De Trinitate* Nowacjan jasno wykazuje niezależność „monarchii” i monarchianizmu. Pojawia się zatem kolejne zadanie: wykazać, że dzieło Nowacjana dowodzi trynitarnego charakteru tego terminu. Najpierw jednak przyjrzyć się bardziej szczegółowo argumentacji historyczno-teologicznej przedstawionej przez G. Uríbarri'ego. Próbuje on wykazać, iż Nowacjan prowadzi bezpośredni spór z Sabeliuszem oraz że Sabeliusz nie wiązał swojego patrypasjanizmu z „monarchią”, przynajmniej w czasie swej działalności w Rzymie¹¹. Pierwsze spostrzeżenie prowadzi do wymiaru historycznego. Z danych historycznych, jakie posiadamy, wiemy, iż patrypasjanizm istniejący w Rzymie na kilka lat przed powstaniem *De Trinitate* (data przyjęta przez H. Weyera – ok. 240 r.) nosił w sobie cechy noetiańskie. Noetianie rozwinęli

¹¹ Por. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, s. 391.

działalność w Rzymie, gdzie założyli swoją szkołę, która stała się miejscem szerzenia ich teologii. Z kolei w *Refutatio* Sabeliusz pojawia się jako współczesny Kalikstowi i Hipolitowi¹². Jego postać musiała być popularna, skoro zdaniem autora *Refutatio* nie wymagała przedstawienia¹³, a o jego teologii odnajdujemy w niej tylko krótką informację¹⁴: *Refutatio*¹⁵ umieszcza Sabeliusza wewnątrz tego, co G. Uríbarri¹⁶ nazywa patrypasjanizmem prostym (pierwotnym), gdyż opisuje filiopateryzm Kaliksta jako będący w połowie drogi między Teodotem a Sabeliuszem. Można zatem przypuszczać, iż Sabeliusz przejął kierownictwo nad ruchem patrypasjańskim w Rzymie ok. 220 r., sprawiając, że noetianizm oderwał się w kierunku sabelianizmu.

Jaki wniosek płynie z powyższych rozważań? Patrypasjanizm, jaki Nowacjan poznał w Rzymie – to sabelianizm. Potwierdzałoby to porównanie przez niego herezji adopcjańskiej z sabeliańską, które odnajdujemy w 12. rozdziale *De Trinitate*:

„Jeśli prorok mówi, że z przyjściem Boga te znaki mają się wydarzyć, niech ludzie uznają Chrystusa albo Synem Bożym, z którego przyjściem i przez którego te znaki zbawienia mają się wydarzyć, albo podniesieni prawdą Boskości Chrystusa, wpadający w drugą herezję, niech wyznają, że On jest Ojcem, skoro nie chcą wyznać, że Chrystus jest Synem Bożym i Bogiem”¹⁷.

Raz jeszcze powrócę do istoty patrypasjanizmu według Nowacjana: jest on dla niego całkowitym utożsamieniem Syna z Ojcem. Rozwijając swą myśl mówi o tej herezji jako herezji sabeliańskiej¹⁸, a po kilku kolejnych zdaniach stwierdza, że radykalne utożsamienie Ojca i Syna jest nieroztropnością Sabeliusza¹⁹.

Trudno nie zgodzić się z autorami podejmującymi refleksję nad teologią nowacjańską, że Nowacjan utożsamia patrypasjanizm z sabelianizmem, podobnie jak to, iż zwalcza on sabeliańską formę patrypasjanizmu²⁰: wszyst-

¹² Por. Ps-Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* IX 11, 1; IX 12, 15-16, ed. P. Wendland, GCS 26, Leipzig 1916; M. Marcovich, PTS 25, Berlin – New York 1986.

¹³ Por. Simonetti, *Il problema dell'unità*, s. 451.

¹⁴ O Sabeliuszu autor *Refutatio* informuje, że miał uczniów patrypasjan, że został ekskomunikowany przez Kaliksta i że oskarżał Kaliksta o porzucenie jego pierwotnej doktryny. Nie ma tam jednak dokładnego opisu jego teologii, por. *Refutatio* IX 11, 1; IX 12, 15; IX 12, 16.

¹⁵ Por. tamże IX 12, 19; IX 12, 16-19; X 27, 4.

¹⁶ Por. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, s. 391.

¹⁷ Novatianus, *De Trinitate* 12, 64, 5, CCL 4, 31: „Si in adventu Dei dicit prophetae haec futura signa quae facta sunt, aut Dei Filium agnoscant Christum, in cuius adventu et a quo haec sanitarum signa facta sunt, aut divinitatis Christi veritate superati, in alteram haeresim ruentes, Christum dum Filium Dei et Deum confiteri nolunt, Patrem illum esse confitebuntur”, *ŻMT* 35, 49-50.

¹⁸ Por. tamże 12, 65.

¹⁹ Por. tamże 12, 66.

²⁰ Por. M. Simonetti, *Sabellio e il sabelianismo*, „Studi Storico-Religiosi” 4 (1980) 7-28; M. Slusser, *The Scope of Patripassianism*, *StPatr* 17 (1982) 169-175.

ko wskazuje na to, że Nowacjan rzeczywiście prowadzi bezpośredni spór z Sabeliuszem.

II. SPÓR EGZEGETYCZNY Z PATRYPASJANIZMEM

W sposobie ukazania zagadnienia patrypasjanizmu przez Nowacjana warto zwrócić uwagę na argumentację biblijną. Nowacjan posługuje się fragmentami Ewangelii św. Jana. Stanowiły one podstawowy argument dla patrypasjan. Noetianie przywoływali teksty J 10, 30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” oraz J 14, 10-11: „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł. Wierzcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie. Jeżeli zaś nie – wierzcie przynajmniej ze względu na same dzieła!”²¹.

Tymczasem Nowacjan w miejsce fragmentu J 14, 10-11 odwołuje się do J 14, 9: „Tyle czasu jestem z wami, a nie poznajecie Mnie? Filipie, kto Mnie zobaczył, ujrzał i Ojca”²². Otóż tekstem tym posługiwali się wcześniej Noetos i Prakseasz²³. Pytanie zatem brzmi: Skąd taka modyfikacja egzegezy noetiańskiej? Być może stało się to na skutek interwencji Sabeliusza²⁴. W praktyce oznacza to, że Nowacjan podejmując się egzegezy J 14, 9 musiał obalić interpretację ściśle sabeliańską tego fragmentu, a nie „ogólnie” patrypasjańską. Co zatem uczynił Nowacjan? Swe dzieło *Przeciw Prakseaszowi* użył w celu obalenia egzegezy sabeliańskiej tych dwóch fragmentów²⁵. W odniesieniu do J 10, 30 ograniczył się do przedstawienia tych samych argumentów, jakie przedstawił Tertulian, dochodząc do podobnych wniosków. Nowacjan zatem stwierdza: sformułowanie „Ja i Ojciec” wskazuje na dwoistość²⁶; w tekście bowiem napisano „jedno” a nie „jeden” – przez co podkreśla się jedność panującą między obydwojma; „jedno jesteśmy” – są jedno, ale nie w sensie lic-

²¹ Cytat za Biblią Tysiąclecia.

²² *De Trinitate* 28, 155, 2, CCL 4, 66: „Tanto tempore vobiscum sum et non agnoscitis me? Philippe, qui vidit me, vidit et Patrem”, ŻMT 35, 88.

²³ Por. Hippolytus, *Contra Noetum* 7, 4, PG 10, 813, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 4, Kraków 1997, 94; Tertullianus, *Adversus Praxean* 20, 1; 24, 1-9, CCL 2, 1186 i 1195, tłum. E. Buszewicz, ŻMT 4, Kraków 1997, 67.

²⁴ M. Simonetti zwraca uwagę (*Il problema dell'unità*, s. 453; *Sabellio*, s. 14), że werset J 14, 9 został użyty przez Sabeliusza; rzeczywiście w późniejszych relacjach werset ten jest wiązany z tzw. *corpus sabellianorum*.

²⁵ Powyższy werset Janowy użyty jest przez Nowacjana w dwóch innych miejscach przeciw adopcjanom. W *De Trinitate* 13, 69 jako dowodzenie boskości Chrystusa oraz w *De Trinitate* 15, 87 jako argument przeciw redukowaniu osoby Chrystusa do samego człowieczeństwa. W *De Trinitate* 15, 88, Nowacjan zmierza do odrzucenia patrypasjańskiej interpretacji tego wersetu. Być może jest to znak, że wówczas było to jasne świadectwo boskości Chrystusa, przekreślone przez patrypasjan w celu utożsamienia Syna z Ojcem.

²⁶ Por. Novatianus, *De Trinitate* 27, 148; Tertullianus, *Adversus Praxean* 22, 10.

bowej jedności²⁷, a ponadto czasownik wskazuje na liczbę mnogą²⁸. Wszystkie te elementy znajdowały się już u Tertuliana²⁹.

W odniesieniu do J 14, 9, pomimo pewnych zbieżności z Tertulianem, Nowacjan podejmuje własną drogę argumentacji. Obydwaj odrzucają tezę, jakoby poznanie Ojca nie było możliwe³⁰. Różnią się jednak, jeśli chodzi o sposób ukazania Ojca w Synu: Tertulian twierdzi, że Ojciec jest obecny w Synu, ponieważ to Syn jest tym, który rozporządza słowami i dziełami Ojca³¹. Nowacjan tymczasem rozwija refleksję nad J 14, 7: „Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca, ale teraz już Go znacie i zobaczyliście”³² – i przedstawia wytłumaczenie, że Pismo Święte ogłasza to, co ma nadejść, jako coś, co się już wydarzyło:

²⁷ Por. Novatianus, *De Trinitate* 27, 149-150; Tertullianus, *Adversus Praxean* 22, 10-11. Według M. Simonettiego (*Il problema dell'unità*, s. 463-464) pojawia się tutaj pewien szczegół, który oddalałby Nowacjana od Tertuliana. Tertulian stara się sprowadzić wszystko do jedności substancjalnej pomiędzy Ojcem i Synem (*unitas, coniunctio*). Nowacjan tymczasem rezygnuje z pojęcia substancji jako kluczowego dla wyrażenia jedności Ojca i Syna, z powodu mieszania przez Tertuliana boskiej substancji i boskiego spiritus rozumianego na sposób materialny, podobnie jak stoicy (por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 7, 8; *Adversus Hermogenem* 35, 2; *De carne Christi* 11, 4). W związku z tym, że Nowacjan odrzuca cielesność czy materialność Ducha Bożego i Boga (*De Trinitate* 5, 29; 7, 37-39; 2, 16: Bóg jest duchowy, lecz nie jest duchem), upada tertuliańska koncepcja, która to podtrzymywała. Nowacjan widzi zatem jedność ojcowsko-synowską według schematu harmonii i zgody woli (*concordia, caritas*).

²⁸ Por. Novatianus, *De Trinitate* 27, 150; Tertullianus, *Adversus Praxean* 22, 10.

²⁹ W pozostałej części tej kwestii obaj autorzy różnią się między sobą. Tertulian pozostaje przy tekście Janowym i proponuje tłumaczenie, że Syn jest w Ojcu poprzez dzieła. W tym sensie należałoby rozumieć, że Syn i Ojciec stanowią jedno (por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 22, 12-13). Nowacjan daje nieco dłuższe wyjaśnienie: stara się wykazać (*De Trinitate* 27, 151), odwołując się do 1Kor 3, 6-8, że możliwe jest połączenie jedności i dwoistości w jedności, aby później położyć nacisk na wyraźną różnicę między Ojcem i Synem według J 10, 33.36. Według M. Simonettiego (*Il problema dell'unità*, s. 464) użycie 1Kor 3, 6-8 dla wykazania możliwości równoczesnego pogodzenia jedności i wielości, stanowi niezbyt udany przykład, jak ukazać boską jedność (na podstawie dotychczasowych badań).

³⁰ Por. Novatianus, *De Trinitate* 28, 155, 4, CCL 4, 66, ŻMT 35, 88: „Ponieważ bowiem Pan powiedział: «Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca, ale teraz już Go znacie i zobaczyliście» (J 14, 7), nie powiedział tego chcąc być zrozumiany, że jest Ojcem”; Tertullianus, *Adversus Praxean* 24, 2, CCL 2, 1193, ŻMT 4, 75: „Lecz przejdźmy już do Filipa, który ożywiony nadzieją oglądania Ojca, a nie rozumiejący w jaki sposób «widział» Ojca – jak usłyszał – tak mówi: Pokaż nam Ojca, a wystarczy nam. Na to Pan: Filipie, od tak długiego czasu jestem z wami i nie poznaliście mnie? Mówi więc, że jako kogo powinni go rozpoznać? Jako Ojca czy jako Syna? To jest bowiem jedyna rzecz, o której warto dyskutować. Jeśli jako Ojca, to niech Prakseasz objaśni, jak to możliwe, że Chrystus obcował z nimi tyle czasu, a nigdy nie można było, nie powiem uznać go za Ojca, lecz nawet o tym pomyśleć”.

³¹ Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 24, 5-9.

³² Novatianus, *De Trinitate* 28, 155, CCL 4, 66: „Si me cognovistis, et Patrem meum cognovistis, et amodo nostis illum et vidistis illum”, ŻMT 35, 88.

„Często bowiem Pismo Święte ogłasza rzeczy jeszcze nie dokonane za dokonane, ponieważ takimi będą i rzeczy, które przy pomocy wszystkich środków mają się zdarzyć, a nie ogłasza jakoby przyszłych, lecz relacjonuje jakby dokonane”³³.

Podkreśla także, że Syn jest obrazem Ojca:

„Albowiem On jest obrazem Boga Ojca i do tych rzeczy dodaje się także i to, że jak Ojciec działa, tak działa i Syn, a Syn jest naśladowcą wszystkich ojcowskich dzieł, aby w taki sam sposób każdy pojmował jakby już ujrzał Ojca, podczas gdy ogląda Tego, kto zawsze naśladuje niewidzialnego Ojca we wszystkich dziełach”³⁴.

Nowacjan na nowo zaznacza różnicę między Ojcem i Synem:

„Tych zatem rzeczy, po owych wyraźnie świadczących, że On nie jest Ojcem, lecz Synem, Pan nigdy by nie dodał, o ile miałby na uwadze, że albo jest Ojcem, albo że chciał być rozumiany jako Ojciec”³⁵.

Śledząc dalej biblijne zmaganie Nowacjana z patrypasjanami należy zauważyć, iż zawsze w swoim wykładzie wspominał on o nich w liczbie mnogiej. W momencie, w którym dochodzi jednak do kontrowersyjnego tekstu z J 14, 9, porzuca liczbę mnogą i prowadzi dalszy wywód w liczbie pojedynczej. O czym to świadczy? Dlaczego tak się dzieje? Sposób w jaki to czyni, podsuwa interpretację, jakby kierował ostrze swojej argumentacji w stronę osoby, która stworzyła sabeliańską egzegezę tego tekstu (J 14, 9):

„Do tego dodam także ten pogląd, na bazie którego heretyk – chociaż raduje się jakby jakimś własnym widzeniem po stracie prawdy i światła – uznaje całkowitą ślepotę swojego błędu. Raz po raz bowiem i często oponuje temu, co zostało napisane: «Tyle czasu jestem z wami, a nie poznajecie Mnie? Filipie, kto Mnie zobaczył, ujrzał i Ojca». Otóż niech pozna czego nie rozumie”³⁶.

³³ Tamże 28, 156, CCL 4, 66: *Saepe enim scriptura divina quae nondum facta sunt pro factis annuntiat, quia sic futura sint, et quae omnibus modis fieri habent, non quasi futura sint praedicat, sed quasi facta sint narrat*”, *ŻMT* 35, 88.

³⁴ Tamże 28, 157, CCL 4, 67: „*Nam et imago est Dei Patris, ut his etiam illud accedat, quoniam sicut Pater operatur, ita operatur et Filius, et imitator est Filius omnium operum paternorum, ut perinde habeat unusquisque quasi iam viderit Patrem, dum eum videt qui invisibilem Patrem in omnibus operibus semper imitatur*”, *ŻMT* 35, 89.

³⁵ Tamże 28, 160, CCL 4, 67-68: „*Haec ergo numquam post illa evidenter illum non Patrem, sed Filium esse testantia Dominus subdidisset, si aut Patrem se esse meminisset aut Patrem se vellet intellegi*”, *ŻMT* 35, 90.

³⁶ Tamże 28, 155, CCL 4, 66: „*Adhuc adiciam illam quoque partem, in qua dum haereticus quasi oculo quodam gaudet proprio, veritatis et luminis amisso, totam caecitatem sui agnoscat erroris. Identidem enim et frequenter opponit quia dictum sit: «Tanto tempore vobiscum sum et non agnoscitis me? Philippe, qui vidit me, vidit et Patrem». Sed quod non intellegit discat, ŻMT 35, 88.*

Podążając za Nowacjanem i odnajdując różne przesunięcia akcentów – wchodzi się w świat myślenia polemicznego, w którym poruszał się autor *De Trinitate*.

W tej sytuacji można stwierdzić, że w 28. rozdziale Nowacjan prowadzi dyskusję z samym Sabeliuszem³⁷. Czy to upoważnia nas do wyciągnięcia wniosku, że Nowacjan nie stawia czoła całemu patrypasjanizmowi, tylko jego sabeliańskiej wersji bądź też samemu Sabeliuszowi? Wzmocnienie takiego stanowiska może stanowić fakt, iż kończąc rozważanie przeciw patrypasjanizmowi Nowacjan pisze:

„Niech zatem już tych słów wystarczy, które zostały podyktowane przeciw temu heretykowi, mało słów o wielu rzeczach. Pole bowiem, które jest zarówno rozległe, jak i obszerne, zostanie otworzone, o ile zechcielibyśmy rozprawić o owym heretyku dokładniej, skoro pozbawiony w owych dwóch miejscach, jakby po stracie oczu, cały jest przewyciężony przez ślepotę swojej teorii”³⁸.

Heretyk pozostawiony w ślepotcie, pozbawiony dwojga oczu (tzn. właściwej interpretacji J 10, 30 i J 14, 9) – można przypuszczać, że dotyczy to samego Sabeliusza. Uprawnione będzie zatem twierdzenie, że podczas całej dyskusji z teologią patrypasjańską Nowacjan miał na myśli Sabeliusza, którego zamierzał pokonać w prowadzonej polemice.

III. TREŚCI TERMINU „MONARCHIA” W OBRONIE MONOTEIZMU

1. Wykluczenie istnienia boga większego od Stworzyciela. Po hymnie wychwalającym stworzenie, który zawiera elementy stoickie, autor *De Trinitate* zwraca się przeciwko dualizmowi gnostyckiemu i marcjoniowskiemu, wykazując, że nie ma boga poza Bogiem Stworzycielem: poza Bogiem i stworzeniem nic nie istnieje, a ponadto nie ma żadnego miejsca, które mógłby zająć inny, większy bóg:

„Ponad tymi rzeczami On pozostaje wszystkim, wypełniając wszystko. Nie pozostawił, jak niektórzy myślą, żadnego miejsca bogu doskonalszemu, skoro sam wszystko włączył pod opiekę swej wspaniałej wielkości i mocy.

³⁷ H. Hagemann twierdzi, że zmiana na liczbę pojedynczą zdradza konfrontację z określoną postacią podczas egzegezy J 14, 9. Tą osobą według niego byłby Kalikst, por. H. Hagemann, *Die Römische Kirche und ihre Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg 1864, 398-399. Ku tezie, że Nowacjan prowadzi spór z Sabeliuszem skłaniają się też J. Daniélou (*Les origines du Christianisme Latin. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicee III*, Paris 1978, 273-274) i M. Simonetti (*Il problema dell'unità*, s. 452).

³⁸ Novatianus, *De Trinitate* 28, 162, CCL 4, 68-69: „Haec igitur satis sit etiam adversus istum haereticum dictasse, pauca de multis. Campus enim et quidem latus ac fusus aperietur, plenius haereticum istum si agitare voluerimus, quandoquidem duobus istis locis quibusdam effossis luminibus orbatus totus sit in doctrinae suae caecitate superatus”, ŻMT 35, 91.

Zawsze jest oddany swojemu dziełu, zarówno przenika wszystko jak i porusza wszystko oraz ożywia wszystko, a także dostrzega wszystko. Tak łączy w zgodność wszystkie sprzeczne przedmioty, że z różnych elementów jeden świat jest tak utwierdzony zaplanowaną jednością, iż żadną siłą nie może być rozerwany, jak tylko wtedy, gdyby On sam, który go uczynił, rozkazał rozpaść się dla udzielenia nam czegoś lepszego³⁹.

Nowacjan odwołuje się szczególnie do treści terminu monarchia, gdy wyklucza istnienie innego boga wyższego od Stwórcy. Kontynuując swoją argumentację stwierdza:

„Czytamy bowiem, że w Nim zawiera się wszystko i dlatego nic poza Nim nie może istnieć. Oczywiście, ponieważ w ogóle nie zna początku, toteż konsekwentnie nie ma końca. A jeśli przypadkiem – oby ta myśl nie była w nas obecna – kiedyś zaczął istnieć i nie jest ponad wszystkim, lecz zaczął istnieć po czymś, to byłby po tym, co zaistniało przed Nim, a On okazałby się mniejszej potęgi; wtedy zostałyby określony także jako późniejszy, nawet czasowo⁴⁰.

Analiza powyższego tekstu przynosi kolejne ważne informacje: Bóg obejmuje cały wszechświat, poza Bogiem nic nie istnieje, On ogarnia wszystko i wszystko w Nim się zawiera. Nie ma takiej rzeczywistości, której nie obejmowałaby Jego władza. Gdyby była jakaś przestrzeń, wyłączona spod Jego władzy, wtedy Bóg nie byłby już Wszechwładny i Wszechmogący.

Bóg nie mógł mieć początku, gdyż jeśliby zaczął istnieć w jakimś określonym momencie, musiałyby istnieć coś wcześniejszego od Niego. Istnienie czegoś uprzedniego sugerowałoby istnienie rzeczywistości wyjętej spod Jego

³⁹ Tamże 2, 10, CCL 4, 13: „Super quae omnia ipse continens cuncta, nihil extra se vacuum deserens, nulli deo superiori, ut quidam putant, locum reliquit, quandoquidem ipse universa sinu perfectae magnitudinis et potestatis incluserit, intentus semper operi suo et vadens per omnia et movens cuncta et vivificans universa et conspiciens tota et in concordiam elementorum omnium discordantes materias sic connectens, ut ex disparibus elementis ita sit unus mundus ista coagmentata conspiratione solidatus, ut nulla vi dissolvi possit, nisi cum illum solus ipse qui fecit ad maiora alia praestanda nobis solvi iusserit”, *ŻMT* 35, 29. Ta część paragrafu zawiera motywy stoickie, jak np. harmonia we wszechświecie. Warto też porównać komentarze H. Weyera (*Novatianus. De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott [Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar]*, Düsseldorf 1962, 44) i V. Loi (*Novaziano. La Trinità*, s. 205-207).

⁴⁰ Novatianus, *De Trinitate* 2, 11, CCL 4, 13: „Hunc enim legimus omnia continere et ideo nihil extra ipsum esse potuisse, quippe cum originem omnino non habeat, consequenter nec exitum sentiat, nisi forte, quod absit, aliquando esse coeperit nec super omnia sit, sed dum post aliquid esse coeperit, infra id sit quod ante ipsum fuerit, minor inventus potestate, dum posterior denotatur etiam ipso tempore”, *ŻMT* 35, 29-30. Dostrzegamy w tym tekście ślady idei boskiej Opatrzności, koncepcji rozpowszechnionej w środowiskach stoickich, którą Nowacjan łączy z monarchią w roz. I i II, por. komentarz V. Loi (*Novaziano*, s. 211). Na temat odniesienia Ojców Kościoła do stoickiej koncepcji opatrności zob. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, 325-331.

władzy. Uprzedniość oznacza zatem pierwszeństwo w czasie, wyższość w porządku władzy, a nade wszystko prymat ontologiczny.

Skoro Bóg nie ma początku, zatem nie może mieć i końca, znajduje się poza kategoriami czasu i przestrzeni. Dwa aspekty „monarchii” przeplatają się na tym etapie naszych rozważań: ontologiczny – jedyny początek nie wywodzący się z niczego, oraz kosmologiczny – nic nie wymyka się spod Jego władzy, a stwarzanie jest realizacją zakresu Jego władzy.

Boska *agenesia* gwarantuje według Nowacjana wykluczenie innego boga, a więc monoteizm. *Agenesia* była już jasno sformułowana w monarchii: jedyny początek, jeden nie pochodzący od niczego, jedyne źródło nie wywodzące się z niczego. Boska *agenesia* gwarantuje także wykluczenie boga nadrzędnego wobec Boga Stwórcy: Stwórca jest bez początku, jest zatem najdoskonalszy w każdym stopniu, co nasz Autor podsumowuje:

„Tymczasem On jest zawsze niezmierny, ponieważ nic od Niego nie jest większe, jest zawsze wieczny, ponieważ nic od Niego nie jest starsze. To, co nie ma początku, nie może być przez nikogo poprzedzone, skoro On nie podlega czasowi. Z tego powodu jest nieśmiertelny, Jego istnienie nie ma kresu. Ponieważ wszystko, co jest bez początku, jest bez prawa, wyklucza bieg czasu, więc On nie czuje się nikomu dłużnikiem”⁴¹.

Absolutna upředniość, zawarta w monarchicznej *agenesia*, pociąga więc za sobą prymat czasowy i metafizyczny. Z niego z kolei wynika niemożność opisanego Boga. Wielkość Boga według Nowacjana przekracza granice dostępne naszemu poznaniu do tego stopnia, że w sposób definitywny wyklucza się istnienie boga wyższego niż Stwórcy, gdyż nie ma nic porównywalnego z Nim.

2. Wielkość i jedyność Boga. Nowacjan w czwartym rozdziale *De Trinitate* zmagają się z koncepcją marcejońską, która wprowadzała rozróżnienie między jednym bogiem dobrym a innym sprawiedliwym⁴²; tym drugim byłby Stworzyciel. Prowadzi to do wniosku, że pochodzenie zła byłoby związane ze stworzeniem. W tym miejscu trzeba przypomnieć, że poglądy gnostyckie wiążą zło z materią i ostatecznie przypisują je Bogu w związku z Jego działaniem stwórczym. Nowacjan zajmuje stanowisko przeciwne, ustalając wzajemną zależność pomiędzy dobrocią Boga i stworzenia: zło zdecydowanie umiejscawia w wolnej woli człowieka, który oddalił się od Boga. Nasz Autor odwołuje się tu do treści wyrażanych przez termin „monarchia” w celu uzasadnienia niezmienności Boga:

⁴¹ Novatianus, *De Trinitate* 2, 12, CCL 4, 13-14: „Ob hanc ergo causam semper immensus, quia nihil illo maius est, semper aeternus, quia nihil illo antiquius. Id enim quod sine origine est, praecedit a nullo potest, dum non habet tempus. Ideo immortalis, non deficiens in consummationis exitu. Et quoniam sine lege est quicquid sine origine est, modum temporis excludit, dum se debitorem nemini sentit”, ŻMT 35, 30.

⁴² Por. Weyer, *Novatianus*, s. 53.

„On więc jest zawsze podobny do siebie i nigdy nie obraca się czy zmienia w jakieś formy, aby także przez przemianę nie był postrzegany jako śmiertelny. Zmiana bowiem, jako przemiana jednej rzeczy w drugą, wiąże się z unicestwieniem czegoś. Dlatego też nie ma w Nim nigdy miejsca na dodanie jakiejś części czy sławy, ażeby nie wydawało się, że czegoś brakowało Jego doskonałości, oraz że w Nim tkwi jakiś brak, i ażeby nie wydawało się, że przyjął stopień śmiertelności. Tymczasem ponieważ On istnieje, to istnieje ciągle, i Który jest, jest zawsze sobą, i jaki jest, stale takim jest. Albowiem rozwój wskazuje początek, a braki oznaczają śmierć i przemijalność. Dlatego też mówi «Ja jestem Bogiem i nie jestem zmienny» (Ml 3, 6), gdyż to, co nie jest zrodzone, nie może się zmieniać, swój stan utrzymuje zawsze”⁴³.

Bóg jest niezmienny, pozostaje identyczny ze Sobą, bez żadnego wzrostu czy ubytku. To stwierdzenie jest niezmiernie ważne dla interpretacji relacji Ojca z Synem, kiedy Nowacjan mówi, że Bóg zawsze był Ojcem⁴⁴. Nie miałyby ono sensu – zgodnie z powyższym twierdzeniem – gdyby Bóg zaczął być Ojcem w określonym momencie. Najgłębszym źródłem niezmienności Boga jest Jego *agenesia*: bez początku, nie ma miejsca na zróżnicowanie czy zmianę. Nasz Autor podkreśla niezmiennność właściwości Jego bytu oraz Jego przymiotów następująco:

„To bowiem w Nim, co może stanowić Boskość, trzeba żeby istniało zawsze, posługując się własnymi mocami, aby On zawsze był Bogiem. I dlatego On mówi: «Ja jestem, który jestem» (Wj 3, 14). To bowiem «co jest», dlatego tak jest nazwane, ponieważ zawsze strzeże tego samego przymiotu Swego. Zmiana bowiem usuwa ową nazwę «co jest»; cokolwiek bowiem kiedyś zmienia się, okazuje się śmiertelne w tym, co podlega przemianie. Przystaje bowiem istnieć czym było i zaczyna w następstwie być czym nie było. Dlatego też i słusznie w Bogu pozostaje zawsze Jego trwanie, podczas gdy bez uszczerbku zmiany zawsze jest podobny i równy sobie. Co bowiem nie jest zrodzone, nie może się zmieniać; te jedynie podlegają zmianie, które zostały zrobione albo zrodzone, podczas gdy te, które kiedyś nie istniały, uczą się być biorąc początek i przez narodzenie zmieniają się. Więcej, te rze-

⁴³ Novatianus, *De Trinitate* 4, 23, CCL 4, 14: „Hic ergo semper sui est similis nec se umquam in aliquas formas vertit aut mutat, ne per immutationem etiam mortalis esse videatur. Immutatio enim conversionis portio cuiusdam comprehenditur mortis. Ideo nec adiectio in illo umquam ullius aut partis aut honoris accedit, ne quid umquam perfecto defuisse videatur, nec detrimentum in eo aliquod agitur, ne gradus mortalitatis receptus esse videatur, sed quod est, id semper est, et qui est, semper ipse est, et qualis est, semper talis est. Nam et incrementa originem monstrant et detrimenta mortem atque interitum probant. Et ideo *Ego*, ait, *sum Deus et non sum mutatus*, statum suum tenens semper, dum id quod natum non est converti non potest”, ŻMT 35, 34.

⁴⁴ Por. tamże 31, 184.

czy, które nie mają narodzić się czy Sprawcy, wykluczyły od siebie możliwość zmiany, skoro nie mają początku, w której jest przyczyna zmiany”⁴⁵.

Nowacjan wyklucza zatem jakikolwiek przyrost czy ubytek. Dzięki *agenesia* zapewniona jest także jedyność Boga, gdyż nie istnieje nic porównywalnego z Nim⁴⁶.

Przedstawiając Boga jako Tego, który jest niezrodzony, który ogarnia wszystko, który jest absolutnym źródłem wszystkiego tak, że wszystko jest poddane Jego władzy, tym samym wyklucza możliwość dualizmu. Treść „monarchii” okazuje się przydatna do polemiki i zwalczania poglądów dualistycznych oraz koncepcji wiecznej materii, niestworzonej i niezależnej od Boga. Główną zaś oś nowacjańskiej refleksji stanowi treść monarchii. Stąd z jednej strony odrzuca on możliwość istnienia najwyższego Boga, różnego od Stwórcy (w sprzeciwie wobec dualizmu gnostyckiego i marcjońskiego), a z drugiej strony potwierdza jedyność Boga, jedynego niezmiennego i z niczym nieporównywalnego (również przeciw dualizmowi).

Nowacjan w *De Trinitate* idzie po linii tych autorów, którym zawdzięczamy pojęcie monarchii. Z większą precyzją, niż apologety, wyraża on bliskość między „monarchią” a Bożą opatrnością, „monarchią” a transcendencją, gdyż *agenesia* stanowi rdzeń szeregu stwierdzeń teologii negatywnej, które podkreślają Bożą transcendencję. Jego myślenie jest zbieżne z rozumowaniem apologetów w tym, że „monarchia” może służyć do wyrażenia monoteizmu w kontekście polemicznym (przeciw dualizmowi gnostyckiemu) oraz w tym, że ma ona wymiar kosmologiczny⁴⁷.

Na zakończenie tego wątku należy podkreślić, że dotąd cała dyskusja koncentrowała się na obronie monoteizmu. Z tego też powodu nie było wzmianki o trynitarnym charakterze terminu „monarchia”. Jednakże już wcześniej zasygnalizowałem trynitarny charakter wiary Nowacjana, co znajduje swoje potwierdzenie w niepozornym, aczkolwiek ważnym jego stwierdzeniu, gdy cytuje Rz 11, 36:

⁴⁵ Tamże 4, 24, CCL 4, 17: „Hoc enim in ipso, quicquid illud potest quod Deus, semper sit necesse est, ut semper sit Deus, servans sese virtutibus suis. Et ideo dicit: *Ego sum qui sum*. Quod enim est, ideo hoc habet nomen, quoniam eandem semper sui obtinet qualitatem. Immutatio enim tollit illud nomen quod est; quicquid enim aliquando vertitur, mortale ostenditur hoc ipso quod convertitur. Desinit enim esse quod fuerat et incipit consequenter esse quod non erat. Idcirco et merito in Deo manet semper status suus, dum sine detrimento commutationis semper sui et similis et aequalis est. Quod enim natum non est, nec mutari potest; ea enim sola in conversionem veniunt, quaecumque fiunt vel quaecumque gignuntur, dum quae aliquando non fuerant discunt esse nascendo atque ideo nascendo converti. At enim illa quae nec nativitatem habent nec artificem, excluderunt a se demutationem, dum in qua conversionis causa est non habent originem”, *ŻMT* 35, 34.

⁴⁶ Por. tamże 4, 25. Zauważmy, że Tertulian zwalczał dualizm Marcjona posługując się definicją Boga jako *summum magnum*, być może wprowadzoną przez samego Marcjona, por. komentarz: J.H. Waszink, *Tertulian. The Treatise against Hermogenes*, London 1956, 109-110.

⁴⁷ Por. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, s. 412.

„«Ponieważ – mówi – z Niego, i przez Niego i w Nim jest wszystko». Albowiem wszystko jest z Jego polecenia, aby było z Niego i Jego słowem urządzone, aby było przez Niego; i wszystkie te dzieła podpadają pod Jego sąd, aby o ile w Nim oczekują wolności, po usunięciu skażenia, wszystko się wydawało być powołanym do Niego⁴⁸.

Tekst ten interpretowany jest zazwyczaj w sensie trynitarnym. Nowacjan wykorzystuje go, aby wspomnieć o stwórczym pośrednictwie Słowa: mimo koncentracji na wyrażeniu treści „monarchii” w kontekście obrony monoteizmu nie rezygnuje z zachowania w swoim myśleniu szczególnej sytuacji Syna, co jednoznacznie potwierdza powyższy fragment.

IV. TREŚCI TERMINU „MONARCHIA” W ROZDZIALE 30. POLEMKA Z DYTEIZMEM

W dotychczasowej analizie można było zobaczyć, jak rzeczywistość, którą wyraża termin „monarchia”, wykorzystana jest do obrony stanowiska monoteistycznego. Teraz natomiast należy ukazać, jak Nowacjan wykorzystuje ją przy oskarżeniu o dyteizm. Ten szczególny moment rozważań prowadzi w stronę dość radykalnej tezy, podejmowanej przez niektórych komentatorów, jakoby Nowacjan nie miał możliwości znalezienia wielu danych na ten temat u swoich poprzedników. Wielu z nich było bowiem oskarżanych o tryteizm lub dyteizm, który niebezpiecznie akcentował rozróżnianie osób oraz modalizm, wykluczający radykalnie takie rozróżnienie⁴⁹. Po uważnej analizie końcowych rozdziałów traktatu *De Trinitate*, można wyraźnie dostrzec rolę treści odpowiadających „monarchii” wobec polemiki z heretykami, którzy twierdzili, że nie można pogodzić bóstwa Chrystusa z monoteizmem biblijnym. Nowacjan stawiał im czoło i w dwóch ostatnich rozdziałach⁵⁰ swego traktatu wykazuje, że przyjęcie Ojca, który jest Bogiem, i Syna, który jest Bogiem, nie jest przyjęciem dwóch Bogów⁵¹.

Jaką zatem linię argumentacji w konfrontacji z powyższymi zarzutami przyjął Nowacjan? Teolog rzymski stwierdza, że możliwe jest równoczesne utrzymanie tezy o boskości Chrystusa (w tym zawiera się odrębność w stosunku do Ojca) z klasycznym stanowiskiem monoteistycznym:

⁴⁸ Novatianus, *De Trinitate* 3, 20, CCL 4, 16-17: „*Quoniam, inquit, ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Nam et imperio eius omnia, ut ex ipso sint, et verbo eius digesta, ut per ipsum sint, et in iudicium eius recidunt universa, ut dum in ipso expectant libertatem corruptione deposita, in ipsum videantur esse revocata*”, ŻMT 35, 33.

⁴⁹ Por. E. Amann, *Novatien et Novatianisme*, DThC XI 827.

⁵⁰ H. Weyer uważa (*Novatianus*, s. 25), że te fragmenty (rozd. 30 i 31) stanowią szczyt całego traktatu: „Das Hauptgewicht der Abhandlung liegt auf den beiden letzten Kapiteln”.

⁵¹ Por. *De Trinitate* 30-31.

„Musimy słusznie – aby każda heretycka obelga mogła być z naszej wiary usunięta – tak spierać się o Niego, bo Chrystus jest także Bogiem, aby ona nie zagrażała prawdzie Pisma, ani tym bardziej naszej wierze, ponieważ jeden Bóg jest obiecywany przez Pisma, a przez nas jest to utrzymywane i przyjmowane za prawdę”⁵².

Nowacjan w swoim przekazie sporu z oskarżeniami o dyteizm jest precyzyjny. Na początku rozdziału 30. opisuje on oskarżanie o dyteizm ze strony adopcjanistów i patrypasjan: zarówno jedni jak i drudzy uważali się za wiernych monoteizmowi⁵³. Nasz autor odpowiadał im najpierw odwołując się do monoteizmu biblijnego:

„Otóż ani Pisma święte, ani my nie dostarczamy im powodów zguby i ślepoty, jeśli albo nie chcą, albo nie mogą ujrzeć, co jest jasno napisane pośrodku boskich pism. My bowiem zarówno poznajemy jak i czytamy, wierzymy i utrzymujemy, że Bóg jest jeden, który uczynił zarówno niebo jak i ziemię, ponieważ innego nie znamy, ani kiedyś nie będziemy mogli poznać, bo takiego nie ma: «Ja jestem – mówi – Bogiem, a obok Mnie nie ma sprawiedliwego i Zbawcy» (Iz 43, 11)”⁵⁴.

Następnie dodaje świadectwa boskości Chrystusa opierając się także na dowodzeniu biblijnym:

„Lecz ponieważ tak utrzymujemy, czytamy i wierzymy, tak nie powinniśmy omijać żadnej części niebiańskich pism, oczywiście wobec tego żadną miarą nie winniśmy odrzucać tych znaków, które także w odniesieniu do Bóstwa Chrystusa zostały wyłożone w pismach, abyśmy nie byli odpowiedzialni, że sfałszowaliśmy całość świętej wiary, łamaniem autorytetu pism. I niech w to wierzymy, skoro jest rzeczą jak najwiarygodniejszą, że Jezus Chrystus, Syn Boży jest naszym Panem i Bogiem, ponieważ «na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. I Słowo ciałem się stało i zamieszkało w nas» (J 1, 1-2 i 14). I «Pan mój i Bóg

⁵² Tamże 30, 173, CCL 4, 72: „merito a nobis, ut omnis a fide nostra auferri possit haeretica calumnia, de eo quod et Deus sit Christus sic est disputandum, ut non impediatur scripturae veritatem, sed nec nostram fidem, qua unus Deus et per scripturas promittitur et a nobis tenetur et creditur”, ŻMT 35, 95. Dostrzegamy w tym paragrafie częste użycie słowa *fides* (4 razy). Może to oznaczać, iż Nowacjan osiągnął tutaj kulminacyjny punkt swej apologii wiary katolickiej przeciw heretykom.

⁵³ Por. tamże 30, 174.

⁵⁴ Tamże 30, 176, CCL 4, 73: „Sed neque scripturae sanctae neque nos causas illis perditionis et caecitatis afferimus, si qua in medio divinarum litterarum evidentiter posita aut videre nolunt aut videre non possunt. Nos enim et scimus et legimus et credimus et tenemus unum esse Deum qui fecit caelum pariter ac terram, quoniam nec alterum novimus aut nosse, cum nullus sit, aliquando poterimus. *Ego sum, inquit, Deus, et non est praeter me iustus et salvans*”, ŻMT 35, 96.

mój» (J 20, 28) oraz: «których ojcowie i z których Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki» (Rz 9, 5)⁵⁵.

Wyróżnić tu trzeba: J 1, 1 – tekst kluczowy dla teologii Logosu⁵⁶; J 1, 14 – najczęściej cytowany werset w *De Trinitate* i Rz 9, 5, który pojawia się jako świadectwo boskości Chrystusa, przytaczany przez patrypasjan⁵⁷, a czasem przeciwko nim⁵⁸. Ten sam werset pojawia się także w *De Trinitate* (13, 69) jako element dowodu boskości Chrystusa.

Dalej Nowacjan podkreśla, że Pismo Święte nie zawiera sprzeczności, ukazując jedność i odrębność osób⁵⁹. W dalszym uzasadnieniu postępuje podobnie, jak w argumentacji antypatrypasjańskiej, podając kilka przykładów. Odnosi się kolejno do biblijnej tezy o jedynym Panu (Pwt 6, 4; Ef 4, 5), obok prawdy o panowaniu Chrystusa:

„A przede wszystkim to trzeba zwrócić się przeciw tym, którzy usiłują toczyć nam spór o dwóch Bogów. Jest napisane, że nie mogą zaprzeczyć, iż jest jeden Pan. Co zatem myślą o Chrystusie? Jest Panem czy absolutnie Nim nie jest? Ale przecież w ogóle nie wątpią, że On jest Panem. Zatem, jeśli jest prawdziwa ich teoria, już są dwaj Panowie. W jaki sposób zatem – już zgodnie z pismami – jest jeden Pan?”⁶⁰.

Nowacjan zestawia także deklarację Chrystusa jako jedyne Nauczyciela (Mt 23, 8 i 10) z uznaniem się nauczycielem przez Pawła (2Tm 1, 11):

„A Chrystus jest nazwany jedynym Nauczycielem. A przecież czytamy, że nauczycielem jest także apostoł Paweł. Zatem nauczyciel nie jest już jeden; przyjmujemy, że według tego jest dwóch nauczycieli. W jaki zatem sposób według Pism Chrystus jest jedynym Nauczycielem?”⁶¹

⁵⁵ Tamże 30, 177, CCL 4, 73-74: „Sed quomodo hoc tenemus et legimus et credimus, sic scripturarum caelestium nullam partem praeterire debemus, quippe cum etiam illa quae in scripturis sunt posita Christi divinitatis insignia nullo modo debemus recusare, ne scripturarum auctoritatem corrumpendo integritatem fidei sanctae corrupisse teneamur. Et hoc ergo credamus, siquidem fidelissimum, Dei Filium Iesum Christum Dominum et Deum nostrum, quoniam *in principio erat verbum, et verbum erat Deus et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Et verbum caro factum est et habitavit in nobis. Et: Dominus meus et Deus meus. Et: Quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia benedictus Deus in saecula*”, ŻMT 35, 96.

⁵⁶ Por. Simonetti, *Il problema dell'unità*, s. 455.

⁵⁷ Por. Hippolytus, *Contra Noetum* 2

⁵⁸ Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 13, 9.

⁵⁹ Por. Novatianus, *De Trinitate* 30, 178.

⁶⁰ Tamże 30, 179, CCL 4, 74: „Et in primis illud retorquendum in istos qui duorum nobis deorum controversiam facere praesumunt. Scriptum est, quod negare non possunt, quoniam *unus est Dominus*. De Christo ergo quid sentiunt? Dominum esse aut illum omnino non esse? Sed Dominum illum omnino non dubitant. Ergo si vera est illorum ratiocinatio, iam duo sunt Domini. Quomodo igitur iam secundum scripturas unus est Dominus?”, ŻMT 35, 97.

⁶¹ Tamże 30, 180, CCL 4, 74: „*Et magister unus* Christus dictus. At enim legimus quod magister

Przyrównuje ewangeliczną myśl o Bogu, który jedynie jest dobry (Mt 19, 17nn), ze stwierdzeniem, że Chrystus na kartach Pisma Świętego także jest dobry:

„W Pismach jest jeden nazwany dobrym – Bóg, lecz ten sam Chrystus jest określony w Pismach dobry. Jeśli słusznie konkludują, nie ma zatem jednego dobrego, lecz także dwaj dobrzy. W jaki bowiem sposób zgodnie z wiarą pism donosi się, że jeden jest dobry?”⁶²

Podsumowanie Nowacjana jest następujące: żadne z tych zestawień nie ujmuje nic drugiej stronie, tak też jest w przypadku boskości: jest jeden Jedyny Bóg i Chrystus jest Bogiem. Według Nowacjana Pismo Święte ukazuje realną możliwość pogodzenia jedności z dwoistością. Słabym punktem w rozwiązywaniu tego problemu przez Nowacjana jest jednak u niego brak wskazówki, która pokazałaby, jak w samym korzeniu jedności może tkwić przyczyna dwoistości. Najbliżej tego znajduje się przy wskazywaniu na istnienie zależności uzasadniającej jedność jak w przykładzie: panowanie Boga i Chrystusa oraz dobroć Boga i Chrystusa. Nowacjan nie poszedł dalej za tym wątkiem, aby wykazać zależność i odrębność Ojca i Syna.

Traktat Nowacjana nie posiada terminu *μοναρχία*, natomiast postać Sabeliusza zajmuje w nim istotne miejsce. Dlatego też, aby lepiej zrozumieć jego samego, pokazano, jak do tego terminu odnosili się tacy autorzy, jak: Tertulian, Hipolit czy autor *Refutatio*. Podjęto także próbę określenia miejsca jakie zajmowała „monarchia” wewnątrz teologii patrypasjańskiej. Nowacjan nie wspominał o „monarchii”, gdyż jego polemika z patrypasjanizmem polegała na konfrontacji z sabelianizmem takim, jaki krążył po Rzymie w 1. poł. III wieku.

Przeciwstawiał on się bezpośrednio Sabeliuszowi, ten zaś, przynajmniej na etapie rzymskim, nie opierał się na pojęciu *μοναρχία*, dla obrony i uzasadnienia swej herezji. Patrypasjanizm, jaki znał Nowacjan w Rzymie, to sabelianizm.

Nasz Autor odwołuje się do treści zawartych w terminie *μοναρχία*, gdy broni monoteizmu (przeciw gnostykom i Marcjonowi) i odpiera zarzuty o dyteizm ze strony patrypasjan. Kontynuuje też polemikę z dualizmem gnostycznym i marcjońskim, gdy staje w obronie monoteizmu i stwórczego działania Boga. Odwołuje się przy tym do treści terminu *μοναρχία*, gdy wyklucza istnienie boga wyższego od Stworzyciela: boska *agenesia* gwarantuje, według

sit etiam apostolus Paulus. Non ergo iam unus magister; duos enim magistros secundum ista colligimus. Quomodo igitur secundum scripturas unus magister Christus?”, ŻMT 35, 97.

⁶² Tamże 30, 180, CCL 4, 74: „Unus in scripturis bonus dictus est Deus, sed idem in scripturis bonus etiam Christus positus est. Non igitur, si recte colligunt, unus bonus, sed etiam duo boni. Quomodo igitur secundum scripturarum fidem unus bonus esse refertur?”, ŻMT 35, 97.

niego, wykluczenie boga nadrzędnego wobec Boga Stwórcy. Polemizując zaś z koncepcją marcjońską (rozróżnienie Bóg dobry i sprawiedliwy), przedstawia wzajemną zależność pomiędzy dobrocią Boga i stworzenia: zło umiejscawia w wolnej woli człowieka, nie wiąże go z materią i nie przypisuje go Bogu w związku z Jego działaniem Stwórczym.

Celem obalenia dualizmu gnostyckiego Nowacjan odwołuje się do treści monarchii, a czyni to także po to, aby uzasadnić niezmiennosc Boga, dowodząc, że najgłębszym źródłem niezmiennosci Boga jest Jego *agenesia*. Również do zwalczania koncepcji wiecznej materii, niestworzonej i niezależnej od Boga, nasz teolog wykorzystuje treść terminu $\mu\omicron\nu\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha$, kontynuując w *De Trinitate* myśl autorów, którym zawdzięczamy pojęcie „monarchii”. Cytuje też raz Rz 11, 36, który to tekst interpretowany jest zazwyczaj w sensie trynitarnym, on zaś wykorzystuje go, by powiedzieć o stwórczym pośrednictwie Słowa. Przytacza także biblijne świadectwa boskości Chrystusa w polemice z adopcjanami i patrypasjanami: J 1, 1 (kluczowy tekst teologii Logosu); J 1, 14 (najczęściej cytowany werset w *De Trinitate*) i Rz 9, 5. Podkreśla też wielokrotnie, że Pismo Święte nie zawiera sprzeczności, ukazując jedność i odrębność osób.

THEOLOGICAL MEANING OF „MONARCHY” AND THE CONCEPT OF GOD IN NOVATIAN’S *DE TRINITATE*

(Summary)

The Novatian’s tractate does not use the term $\mu\omicron\nu\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha$, instead, the person of Sabellius takes a prominent place. Hence, in order to better understand Novatian himself, the present study demonstrates how the term was used by such authors as Tertullian, Hippolytus, or the author of the *Refutatio*. An attempt has also been made to establish the place that monarchy took in Patripassian theology. Novatian does not mention monarchy because his polemic against Patripassianism is in reality a confrontation with Sabellianism, as it was known in Rome in the first half of the third century. Novatian directly opposes Sabellius who, at least during his Roman period, did not use the concept of $\mu\omicron\nu\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha$ to defend and substantiate his heresy. Patripassianism, such as Novatian came to know in Rome, was indeed Sabellianism.

The Roman theologian refers to ideas contained in the term $\mu\omicron\nu\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha$ when he defends monotheism (against Gnostics and Marcion) and refutes the charges of ditheism from Patripassians. The author of *De Trinitate* continues his polemic against Gnostic and Marcionite dualism, when he acts in defense of monotheism and the creative act of God. He refers to the content of the term $\mu\omicron\nu\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha$ to rule out the existence of a god superior to the Creator. Divine *agenesia* guarantees, according to Novatian, that there is no god superior to God the Creator. The Roman author engages in a polemic with the Marcionite concept (the distinction between good and just God). He presents interrelationship between the goodness of God

and creation. Evil originates in the free will of man, and is not connected with matter or attributed to God in His creative act.

In order to refute Gnostic dualism, Novatian refers to the content of monarchy. In the same way he substantiates the immutability of God. In his view, the fundamental source of God's immutability is His *agenesia*. Refuting the concept of eternal matter, not created by and independent from God, the Roman theologian once again uses the content of the term *μοναρχία*. In *De Trinitate* Novatian continues the line of thinking of these authors who developed the concept of monarchy. Novatian quotes Rom 11:36, which text is usually interpreted in the Trinitarian sense. The Roman author uses it to write about creative mediation of the Word.

The Roman theologian also quotes biblical evidence for the divinity of Christ in his polemic with Adoptianists and Patripassians: Jn 1:1 (the key text of the theology of the Logos); Jn 1:14 (most frequently quoted text in *De Trinitate*) and Rom 9:5. Novatian points out that Scripture does not contradict itself, presenting both unity and diversity between the Divine persons.

Ks. Grzegorz M. BARAN
(Lublin, KUL)

MOTYW CHOROBY W HOMILIACH ŚW. AUGUSTYNA DO EWANGELII I PIERWSZEGO LISTU JANA APOSTOŁA *

W bogatym skarbcu dzieł św. Augustyna znajduje się również wiele pism, które mają charakter komentarzy biblijnych. Należą do nich między innymi homilie do Ewangelii i I Listu św. Jana Apostoła, które zawarte są w dwóch zbiorach: *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV* oraz *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus X*¹. Homilie te były wygłaszane przez Biskupa Hippony zarówno w niedziele i święta, jak i w dni powszednie² w latach – mówiąc najogólniej – od 413 do 418³. A. Trapè zauważa, że są one „kopalnią nauki egzegetyczno-dogmatycznej” św. Augustyna⁴. Objasniając poszczególne teksty biblijne, Augustyn, który pozostawał pod silnym wpływem szkoły aleksandryjskiej⁵, dość często posługiwał się metodą alegoryczną, za pomocą której wyjaśniał duchowe znaczenie imion, liczb, poszczególnych zjawisk i wydarzeń⁶. W niniejszym artykule, mając na uwadze metodę, którą posługiwał się Augustyn w objaśnianiu tekstów biblijnych, zostanie przedstawione zna-

* Artykuł jest wyciągiem z pracy magisterskiej pt. *Motyw uzdrowienia w dziełach Świętego Augustyna: „In Iohannis Evangelium tractatus” oraz „In Iohannis Epistolam ad Parthos tractatus”*, napisanej w 2009 r. na seminarium z Literatury Łacińskiej w Instytucie Filologii Klasycznej KUL pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Augustyna Eckmanna.

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 ed. P. Agaësse, SCh 75, Paris 1961; lub *Commento al Vangelo di san Giovanni e alla Prima Epistola di San Giovanni*, testo latino R. Willems, introd. A. Vita, trad. e note E. Gandolfo, NBA 24, Roma 1968, tłum. W. Szolński – W. Kania, PSP 15/1-2, Warszawa 1977 (posługuję się wydaniem NBA i PSP).

² F. Drączkowski (*Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 360) zauważa, że „Augustyn z zapalem oddawał się posłudze słowa. Regularnie głosił kazania dwa razy w tygodniu (w sobotę i w niedzielę). W niektórych okresach głosił słowo Boże codziennie, a nawet niekiedy dwa razy dziennie”.

³ Por. E. Stanuła, *Wstęp*, PSP 15/1, 13.

⁴ Por. A. Trapè, *Święty Augustyn, człowiek – duszpasterz – mityk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa, 146-147.

⁵ Por. H. Langkammer, *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*, EK I 347-348.

⁶ Por. G. Łopatka, *Zasady interpretacji Biblii w „De doctrina christiana” św. Augustyna a współczesna hermeneutyka biblijna*, Kraków 2000, 84.

czenie, jakie Biskup Hippony, sięgając w swoich homiliach do tekstów pism Janowych, nadał zjawisku choroby.

I. STAN CHOROBY DUCHOWEJ CZŁOWIEKA

W Augustynowym nauczaniu, zawartym we wspomnianym zbiorze homilii, dość często pojawiają się wzmianki o różnego rodzaju chorobach, czy też – mówiąc bardziej ogólnie – ułomnościach, które obciążają człowieka. Wzmiankowane dolegliwości, chociaż opisywane za pomocą terminologii, która odnosi się do fizycznych stanów chorobowych, dotyczą zazwyczaj sfery ducha. Mówiąc zatem o chorobie, Augustyn ma na myśli przede wszystkim duchowy stan człowieka, czyli duchową chorobę, która wyraża niejako brak tego, co człowiek posiadał w ramach pierwotnej, doskonałej szczęśliwości, kiedy przebywał w raju.

1. Terminy określające stan duchowej choroby. Analizując teksty Augustynowego nauczania, można zauważyć, że Autor homilii posługuje się wieloma określeniami, które opisują stan duchowej choroby człowieka. Terminy te oczywiście w sensie dosłownym dotyczą dolegliwości fizycznych, Augustyn jednak, używając ich, nadaje im alegoryczne znaczenie, aby przy ich pomocy opisać wewnętrzny stan człowieka, czyli sferę duszy.

a) Morbus: Jednym z najbardziej podstawowych terminów, którym Augustyn wyraża duchową chorobę, jest termin „morbus”. Posiada on następujące słownikowe znaczenia: „zły stan zdrowia”, „niemoc”, „choroba”, „dolegliwość”, „schorzenie”, a także „wada”, „zły nawyk”, „słabostka”, „zbożenie (płciowe)”⁷. W świetle przytoczonych znaczeń można stwierdzić, że termin „morbus” wyraża pewien stan braku zdrowia, który ogólnie nazywamy chorobą. Podejmując próbę określenia, jakie znaczenie nadaje Augustyn terminowi „morbus”, należy odwołać się do jego komentarza do IV Ewangelii, gdzie Biskup Hippony stwierdza:

„Przyczyną wszystkich chorób jest pycha, bo pycha jest głową wszystkich grzechów”⁸.

Analiza przytoczonego zdania pozwala zauważyć, że występujące w nim dwa człony układają się równolegle. Na tej podstawie można wysunąć wniosek, że termin „morbus” – „choroba” wyraża tę samą rzeczywistość, co termin „peccatum” – „grzech”. Duchową chorobą człowieka jest zatem szeroko rozumia-

⁷ Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpany, t. 2, Warszawa 2003, 282; zob. także *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3, Warszawa 1998, 535.

⁸ *In Joannis Evangelium tract.* 25, 16, NBA 24/1, 586: „Caput omnium morborum superbia est, quia caput omnium peccatorum superbia”, tłum. W. Szoldrski, PSP, 15/1, 362.

ny grzech, który domaga się uleczenia, gdyż jest on ostatecznie – jak stwierdza Autor homilii – przyczyną duchowej śmierci człowieka⁹.

Człowiek dotknięty grzechem, czyli duchową chorobą, staje się chorym – „aegrotus”. W świetle słów Jezusa, zaczerpniętych z Mt 9, 12: „Nie trzeba lekarza zdrowym, ale tym, którzy się źle mają. Nie przyszedłem bowiem wzywać sprawiedliwych, ale grzeszników”¹⁰, widać wyraźnie, że pozbawiony zdrowia człowiek – to znaczy ten, który w sferze ducha ma się źle, czyli jest chory – oznacza grzesznika¹¹. Z tej też racji Augustyn grzeszną kobietę, która namaściła Jezusowi nogi olejkiem w czasie uczyty u faryzeusza (Łk 7, 36-50), nazywa „chorą” – „aegrota”¹², chociaż autor biblijny nie używa takiego określenia w stosunku do wspomnianej kobiety.

Szczególnego rodzaju chorobą jest przekonanie człowieka grzesznego o własnym zdrowiu duchowym. Charakteryzując takich ludzi, Autor homilii, wkładając swą wypowiedź w usta Jezusa, tak poucza:

„[...] mówicie, iż jesteście sprawiedliwi, choć jesteście grzesznikami, uważacie się za zdrowych, choć chorujecie, odrzucacie lekarstwo, zdrowia nie otrzymujecie”¹³.

Przekonanie o swej bezgrzeszności i sprawiedliwości, uzyskiwanej w oparciu o własne siły bez pomocy Bożej, to bez wątpienia przejaw pychy¹⁴, która jest szczególnego rodzaju chorobą – przyczyną wszystkich innych chorób.

W swym wykładzie na temat duchowej choroby, Augustyn wymienia także konkretne jej przejawy. Stanem duchowej dolegliwości było – jego zdaniem – zaparcie się Chrystusa, którego dopuścił się Piotr Apostoł (J 18, 25-27)¹⁵. Chorobą była także chciwość, którą dotknięty był Zacheusz, przełożony celników (Łk 19, 1-10)¹⁶. Jako przejaw choroby Autor homilii wymienia także prześladowanie Kościoła, którego dopuszczał się Paweł Apostoł przed nawróceniem; tego rodzaju działanie określa mianem „tak wielkiej choroby” (*talis morbus*)¹⁷.

Podsumowując można stwierdzić, że duchowa choroba, którą Augustyn określa terminem „morbus”, to wszelkiego rodzaju grzech. Ci zaś, którzy są

⁹ Por. tamże 49, 3, NBA 24, 970.

¹⁰ Tamże 7, 19, NBA 24, 7, 19, PSP 15/1, 127: „Non est opus sanis medicus, sed male habentibus: non veni vocare iustos, sed peccatores”.

¹¹ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 7, 7, NBA 24/2, 1780.

¹² Por. *In Joannis Evangelium tract.* 7, 19, NBA 24, 178: „aegrota autem illa mulier irrupit domum [...] et desiderio salutis facta impudens, accessit [...] non ad manus, sed ad pedes”.

¹³ Tamże 7, 19, NBA 24, 178, PSP 15/1, 127.

¹⁴ Por. tamże 81, 1, NBA 24, 1240.

¹⁵ Por. tamże 66, 1, NBA 24, 1146; por. także 113, 6, NBA 24, 1510.

¹⁶ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 5, 5, NBA 24, 1732-1734.

¹⁷ Por. tamże 8, 2, NBA 24, 1790, PSP 15/2, 466.

dotknięci tego rodzaju chorobą, czyli chorują (*aegrotare*)¹⁸, są grzesznikami, metaforycznie określanymi mianem „chorych” – „aegroti”, czy też „aegri”¹⁹.

b) Caecitas: Bardzo często występującym w nauczaniu Augustyna terminem, który opisuje duchową chorobę, jest też słowo „caecitas” – „ślepotą”²⁰. Często również Autor homilii posługuje się określeniem „caecus” – „ślepy”, stosowanym na określenie człowieka dotkniętego chorobą ślepoty, a wyjaśniając jej istotę, w ten oto sposób poucza swoich słuchaczy:

„Ta bowiem ślepotą została spowodowana grzechem pierwszego człowieka, od którego wszyscy pochodzimy, nie tylko [ślepotą] śmierci, lecz także [ślepotą] grzechu”²¹.

A zatem ową ślepotą, którą każdy człowiek dziedziczy po Adamie, jest zarówno szeroko rozumiane zjawisko śmierci, jak i grzech pierworodny. Mając na uwadze, że śmiercią duszy jest grzech, można zjawisko ślepoty w świetle przytoczonego zdania utożsamiać z rzeczywistością grzechu. Sam Augustyn zresztą wprost stwierdza: „sama ślepotą [jest] grzechem”²². Rodząc się zatem w naturalny sposób, człowiek od urodzenia jest dotknięty duchową ślepotą, gdyż – jak Autor homilii stwierdza:

„[...] z powodu grzechu pierwszego człowieka zło w naturę [człowieka] się wszczępiło. Skoro zło wszczępiło się w naturę człowieka, to każdy ślepym duchowo się urodził”²³.

Utożsamiając ślepotę w sposób ogólny z grzechem, Augustyn jednak w różnych miejscach swego nauczania precyzuje alegoryczne znaczenie terminu *caecitas*. W komentarzu do Ewangelii św. Jana stwierdza wprost: „ślepotą jest niewiarą”²⁴. A zatem niewiara stanowi istotę duchowej ślepoty człowieka, który dotknięty nią staje się ślepym. Człowiek ślepy natomiast to ten, który odznacza się brakiem wiary.

Postawę zaślepienia – jak podkreśla Augustyn w swoim nauczaniu – szczególnie prezentowali Żydzi, którzy nie przyjęli wcielonego Jednorodzonego Syna Bożego – Jezusa Chrystusa i nie uwierzyli w Niego. Poucza o tym sam autor IV Ewangelii: „[...] przyszedł do swej własności, a swoi go nie przyjęli” (J 1, 11)²⁵. Żydzi bowiem w Jezusie Chrystusie, który przyszedł w ciele, nie rozpoznali prawdziwego Syna Bożego, równego Bogu-Ojcu²⁶. Dotknięci du-

¹⁸ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 3, 2, NBA 24, 46; 110, 7, NBA 24, 1480.

¹⁹ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 7, 11, NBA 24, 1806.

²⁰ Por. Plezia, t. 1, 393; Korpanty, t. 1, 260.

²¹ *In Joannis Evangelium tract.* 44, 1, NBA 24, 876, tłum. poprawione za PSP 15/1, 523.

²² Tamże 44, 17, NBA 24, 892: „caecitas ipsa peccatum”, PSP 15/1, 531.

²³ Tamże 44, 1, NBA 24, 876, PSP 15/1, 523.

²⁴ Tamże: „caecitas est infidelitas”.

²⁵ Por. tamże 2, 12, NBA 24, 36: „[...] in propria venit et sui eum non receperunt”, PSP 15/1, 48.

²⁶ Por. tamże 18, 2, NBA 24, 414.

chową ślepotą²⁷ widzieli w nim tylko człowieka i nie uznawali Go za Boga. Chociaż tak samo widzieli, jak Apostołowie, którzy w Chrystusa wierzyli, nie potrafili jednak dostrzec w Nim ukrytego majestatu Boga²⁸. Było to konsekwencją tego, że nie uwierzyli w Niego²⁹. Z tej racji oburzali się wypowiedziami Jezusa, w których pouczał, że Bóg jest Jego Ojcem, a On równy jest Ojcu w Boskiej naturze³⁰. Nie przekonywały ich nawet dokonywane przez Jezusa cuda, dlatego – jak zauważa Autor homilii – ciągle domagali się kolejnych znaków, które miałyby potwierdzić głoszoną przez Jezusa naukę³¹.

Zasadniczym zatem grzechem Żydów względem Chrystusa był ich brak wiary w Niego³². Ten brak wiary – można by rzec – stanowił niejako genezę odrzucenia, czyli nieprzyjęcia przez Żydów Jezusa. Zewnętrznym przejawem tego odrzucenia było to, że z powodu głoszonej przez Niego nauki i dokonywanych cudów chcieli Go zabić³³. Ostatecznie odrzucenie to dokonało się w momencie ukrzyżowania Jezusa, które Augustyn przypisuje bezpośrednio Żydom³⁴.

Ślepotą spowodowaną niewiarą, czy też – mówiąc ogólnie – grzechem, oczywiście nie dotyczy jedynie Żydów, gdyż każdy człowiek – jak to zostało już powiedziane – w naturalny sposób rodzi się jako „ślepy” duchowo. Obciążony grzechami pogrążony jest w ciemnościach, które nie pozwalają dostrzec prawdziwego światła – Jezusa Chrystusa – objawiającą się Mądrość Bożą³⁵. Wyjaśniając tę kwestię za pomocą przenośni, Augustyn w ten sposób uczy swych słuchaczy:

„A więc, bracia, jak ślepy człowiek wystawiony na słońce, dlań jest obecne słońce, ale on dla słońca jest nieobecny, tak też każdy głupiec, każdy niegodziwiec, każdy bezbożnik ma zaślepione serce. Mądrość jest obecna, lecz będąc obecną wobec ślepego, dla jego oczu jest nieobecna. Cóż więc ma ów uczynić? Niech się oczyści, aby mógł Boga widzieć. Jeżeli dlatego widzieć nie może, bo ma zabrudzone, zranione oczy, bo proch, śluz lub dym się do nich dostał, to lekarz tak by mu powiedział: Oczyszczyć twoje oko ze wszystkiego, co jest szkodliwe, abyś mógł widzieć światło twoich oczu. Prochem, śluzem, dymem są grzechy i nieprawości twoje; usuń to wszystko, a ujrzysz Mądrość,

²⁷ Por. tamże 4, 4, NBA 24, 74.

²⁸ Por. tamże 14, 12, NBA 24, 342.

²⁹ Por. tamże 36, 3, NBA 24, 744; 38, 6, NBA 24, 782. Augustyn nadto stwierdza, że Żydzi skoro nie uwierzyli i odrzucili Jezusa, chociaż ciałem pochodzili od Abrahama, przestali być jego synami, ponieważ nie naśladowali wiary tego, którego byli synami (tamże 42, 1, NBA 24, 840). Zaprzeczając nauce Chrystusa stali się przez naśladowanie synami diabła, jako ojca kłamstwa (tamże 42, 10, NBA 24, 848).

³⁰ Por. tamże 17, 16, NBA 24, 408-410; 18, 3, NBA 24, 416.

³¹ Por. tamże 25, 12, NBA 24, 582.

³² Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 6, 5, NBA 24, 1754.

³³ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 18, 1, NBA 24, 412.

³⁴ Por. tamże 118, 1, NBA 24, 1546; także 10, 12, NBA 24, 250; 14, 12, NBA 24, 344.

³⁵ Por. tamże 1, 19, NBA 24, 22; także 2, 8, NBA 24, 34.

która jest obecna, albowiem Bóg jest Mądrością i tak jest powiedziane: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają będą»³⁶.

Z przytoczonej wypowiedzi wynika, że ślepotą jest stanem pograżenia w grzechach, których usunięcie daje dopiero możliwość otwarcia się na Boga³⁷. Dopóki człowiek dotknięty jest ślepotą nie potrafi odkryć właściwego celu dobrego życia³⁸.

Jak uczy Augustyn, szczególnym przejawem ślepoty jest nienawiść. Tego rodzaju wnioski Autor homilii wysuwa na podstawie nauki Jana Apostoła zawartej w słowach: „Kto nienawidzi brata swego, ten chodzi w ciemności i nie wie dokąd zdąży; ciemności ślepyimi uczyniły jego oczy” (1J 2, 11)³⁹. Nienawiść brata, czyli brak miłości braterskiej, a w konsekwencji brak właściwej miłości względem Boga⁴⁰, oznacza bycie ślepy. Wówczas ślepotą dotyczy jednego z największych grzechów, którym jest „violatio caritatis”, czyli „pogwałcenie miłości” – naruszenie przykazania miłości. Jak uczy Augustyn za Janem Apostołem, ludzie, którzy dopuszczają się tego rodzaju grzechu, przejawiającego się szczególnie w rozrywaniu jedności Kościoła⁴¹, nie mogą chlubić się tym, że są zrodzonymi z Boga „synami Bożymi” (*filii Dei*)⁴². Dotknięci tego rodzaju chorobą zasługują natomiast na miano „antychrystów”, czy też „dzieci diabła”⁴³.

c) Vulnera: Terminem, za pomocą którego Augustyn wyraża duchowe dolegliwości człowieka, jest również słowo „vulnus”, posiadające znaczenie: „rana”⁴⁴. Autor homilii posługuje się zasadniczo formą liczby mnogiej „vulnera” (*rany*). Próbując ustalić znaczenie, jakie nadaje temu terminowi Augustyn, należy odwołać się do komentarza do IV Ewangelii, gdzie Biskup Hippony wyjaśnia, że diabeł, jeśli jest nawet z serca wyrzucony, nie przestaje nigdy kusić. Będąc w sercu człowieka kusi od wewnątrz, znajdując się natomiast na zewnątrz od zewnątrz przypuszcza ataki na człowieka, jak na jakąś twier-

³⁶ Tamże 1, 19, NBA 24, 22, PSP, 15/1, 40.

³⁷ Wyrazem otwartości na Boga jest wiara. Człowiek dotknięty ślepotą niewiary, czy też „wiary złej” (*mala fides*), nie potrafi przyjść do Boga, por. tamże 1, 12, NBA 24, 14.

³⁸ Por. tamże 45, 2, NBA 24, 896.

³⁹ *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 1, 13, NBA 24, 1660-1662: „Qui odit fratrem suum, in tenebris ambulat, et nescit quo eat; quoniam tenebrae excaecaverunt oculos eius”, PSP 15/2, 395.

⁴⁰ Miłość wobec Boga realizuje się – jak uczy Jan Apostoł – poprzez miłość względem bliźnich. Kto zatem nienawidzi braci, nienawidzi również samego Boga, por. tamże 9, 10, NBA 24, 1830.

⁴¹ Por. tamże 1, 12, NBA 24, 1658.

⁴² Por. tamże 5, 2, NBA 24, 1728; 5, 7, NBA 24, 1736.

⁴³ Por. tamże 5, 7, NBA 24, 1736. Antychrystem według Augustyna jest każdy, kto nie miłuje Boga (por. tamże 7, 6, NBA 24, 1778), czy też pozbawiony miłości braterskiej narusza, albo całkowicie zrywa jedność z Kościołem (zob. tamże 3, 4, NBA 24, 1690-1692; 7, 2, NBA 24, 1774). Można zatem wysunąć tezę, że w nauczaniu Augustyna zachodzi zbieżność znaczeniowa wyrażenia „synowie diabła” oraz terminu „antychryst”.

⁴⁴ Por. Plezia, t. 5, 666; Korpanty, t. 2, 995.

dzę. Człowiekowi, który uzbrojony jest w pancerz i tarczę wiary, ataki te nie przynoszą szkody. Jednakże – jak poucza w dalszej części wykładu Augustyn – niekiedy zdarza się, że ktoś ulegnie atakowi szatana i zostanie zraniony pociskiem jego pokusy. Mając na uwadze tego rodzaju sytuację życiową człowieka, Autor homilii w ten oto sposób ją wyjaśnia:

„A jeśli niekiedy [pocisk] kogoś zrani, to jest obecny Ten, który go uleczy. Jak bowiem walczącym powiedziano: «To wam piszę, abyście nie grzeszyli», tak też ci, którzy zostali zranieni, słyszą słowa: «Ale jeśliby kto zgrzeszył, to mamy u Ojca rzecznika, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. Jest On przebląganiem za grzechy nasze» (1J 2, 1-2). O cóż bowiem modlimy się, mówiąc: «Odpuść nam nasze winy» (Mt 6, 12), czyż nie o to, żeby nasze rany zostały uleczone?»⁴⁵.

Z przytoczonego tekstu jasno wynika, że być zranionym oznacza dopuścić się grzechu, natomiast wyrażenie „uleczyć rany” dla Augustyna jest równoznaczne z frazą „odpuszczać winy”, czyli grzechy⁴⁶. Termin *vulnera* zatem w alegorycznym języku Augustyna wskazuje na grzechy. Tezę tę potwierdza również inna wypowiedź Autora homilii, w której wymienione są różne określenia stanu duchowej choroby człowieka:

„Wielkie były choroby, rany nie do uleczenia, beznadziejna niemoc”⁴⁷.

Wymieniając poszczególne określenia w swego rodzaju asyndetycznym połączeniu, wydaje się, że Augustyn traktuje je jako synonimy, które opisują tę samą rzeczywistość, czyli duchową chorobę człowieka, to znaczy – grzech. Tego rodzaju rany nie mogą być uleczone przez nikogo innego, jak tylko przez samego Chrystusa⁴⁸.

d) Inne określenia: Obok przytoczonych terminów: „morbus”, „caecitas”, „vulnera”, w Augustynowym wykładzie na temat grzechu, jako duchowej choroby człowieka, pojawiają się także inne określenia, za pomocą których Autor homilii wyraża stan choroby duchowej. Tego rodzaju terminem jest bez wątpienia słowo „**aegritudo**”, posiadające następujące znaczenia: „choroba (ciała)”, „dolegliwość”⁴⁹. Augustyn posługując się tym terminem, używa go niejednokrotnie w dosłownym znaczeniu, które wskazuje na fizyczną chorobę⁵⁰. Czyni to wówczas, gdy w swoim wykładzie stosuje porównanie, którego

⁴⁵ *In Joannis Evangelium tract.* 52, 9, NBA 24, 1036, PSP 15/2, 68.

⁴⁶ Jako termin kościelny „debitum” posiada także znaczenie „grzech”, por. Korpanty, t. 1, 479, a także Plezia, t. 2, 13.

⁴⁷ *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 8, 13, NBA 24, 1808: „Magni erant morbi, insanabilia erant vulnera, desperata erat aegritudo”, tłum. poprawione za PSP15/2, 475.

⁴⁸ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 3, 3, NBA 24, 46.

⁴⁹ Por. Korpanty, t. 1, 94; Plezia, t. 1, 92.

⁵⁰ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 10, 5, NBA 24, 1842.

jednym z członów jest obraz zaczerpnięty z codziennego życia. Przykładem tego może być występujące w komentarzu do IV Ewangelii stwierdzenie:

„Jak lekarz nienawidzi choroby chorego i tak lecząc postępuje, aby chorobę wypędzić, a chory, aby zdrowie odzyskał, tak Bóg łaską swoją tak w nas działa, aby grzech był wyniszczony, a człowiek oswobodzony”⁵¹.

W świetle przytoczonej wypowiedzi widać wyraźnie, że Autor homilii porównuje grzech do choroby, którą wyraża termin „aegritudo”. Alegoryczny sens terminu „aegritudo”, za pomocą którego Augustyn wyraża rzeczywistość duchowej choroby człowieka, czyli grzech, odkrywają wprost teksty, w których Autor homilii używa omawianego terminu w kontekście uleczenia, jakiego dokonuje Chrystus – Boski lekarz⁵².

Wydaje się, że stan duchowej choroby Augustyn opisuje także za pomocą terminu „**fragilitas**”, który oznacza między innymi: „słabość”, „ułomność”⁵³. W świetle wypowiedzi pochodzącej z komentarza do IV Ewangelii:

„Modo enim ad fragilitatem nostram nocturnasque cordis nostri intimas tenebras humilis voluit venire Dominus noster”⁵⁴,

można stwierdzić, że termin „fragilitas”, który niejako synonimicznie określony został przez Autora homilii za pomocą wyrażenia: „nocne ciemności” (*nocturnae tenebrae*), zalegające serce człowieka, oznacza grzeszną kondycję człowieka, gdyż ciemność zasadniczo oznacza sferę grzechu i zła⁵⁵.

Augustyn w swoim nauczaniu posługuje się także terminem „**infirmitas**”, który oznacza: „brak sił”, „słabość fizyczną”, „złe zdrowie”, „niemoc”, „chorobę”⁵⁶. Chociaż przytoczony termin opisuje stan chorobowy, to jednak wydaje się, że Autor homilii używa go nie tyle bezpośrednio na określenie choroby grzechu, co raczej odnosi go w sensie ogólnym do słabej kondycji człowieka, który poprzez naturalne narodziny dziedziczy po Adamie naznaczoną słabościami ludzką naturę. Tego rodzaju słabość przyjął na siebie – jak uczy Augustyn – również Chrystus poprzez przyjęcie ludzkiej natury⁵⁷. Jednakże, jak podkreśla często Autor homilii, przyjęcie przez Jezusa ludzkich słabości nie oznaczało przyjęcia grzechu⁵⁸. Pierwszorzędnie zatem „infirmitas” oznacza słabą kondycję ludzkiej natury. Ze stanem choroby Augustyn wiąże termin

⁵¹ *In Joannis Evangelium tract.* 41, 9, NBA 24, 832, PSP 15/1, 499; por. także 25, 16, NBA 24, 586.

⁵² Por. tamże 3, 2, NBA 24, 46; 31, 7, NBA 24, 680.

⁵³ Por. Korpanty, t. 1, 787; Plezia, t. 2, 584.

⁵⁴ *In Joannis Evangelium tract.* 35, 6, NBA 24, 734, PSP 15/1, 444: „Teraz bowiem do słabości naszej, do wewnętrznych nocnych ciemności naszego serca zechciał przybyć pokorny nasz Pan”.

⁵⁵ Por. tamże 11, 4, NBA 24, 256-258.

⁵⁶ Por. Korpanty, t. 2, 67; Plezia, t. 3, 146.

⁵⁷ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 35, 6, NBA 24, 736.

⁵⁸ Por. tamże 3, 12, NBA 24, 58; 4, 10, NBA 24, 80-82; 41, 5, NBA 24, 828.

„infirmitas” jedynie w przypadku Piotra, który zapał się Chrystusa. W tym kontekście Autor homilii stwierdza:

„Albowiem swej słabości (*infirmi-
tatem suam*) Piotr nie znał, gdy słyszał od
Pana, iż trzykrotnie się Go zaprze, i będąc chory, siebie nie znał. Lekarz zaś
znał chorego”⁵⁹.

Słabość – „infirmitas”, którą był dotknięty Piotr, w tym przypadku oznacza zatem bycie chorym (*aeger*).

Obok wymienionych terminów, Augustyn posługuje się jeszcze jednorazowo innymi określeniami, które wskazują na konkretną dolegliwość duchową. Występują one w ramach komentarza do perykopy J 6, 41-59, która zawiera część tzw. *Mowy Eucharystycznej*, wygłoszonej przez Jezusa po rozmnożeniu chleba. Jak podaje autor IV Ewangelii, reakcją ze strony Żydów na słowa Jezusa było, przejawiające się w szemraniu, zarówno oburzenie, jak i niewiara. Autor homilii analizując postawę rozmówców Jezusa, stwierdza, że posiadali oni dotknięty chorobą przełyk serca (*fauces cordis languidae*), ponieważ nie byli zdolni przyjąć duchowego pokarmu, którym jest chleb z nieba. Augustyn także wspomina o chorobie uszu, czyli głuchocie, ponieważ rozmówcy Jezusa, chociaż mieli uszy otwarte, byli głusi (*surdi*) na kierowane do nich słowa⁶⁰. Mając bowiem chore uszy, podlegle literze starego Prawa, nie potrafili słuchać w nowości ducha⁶¹. Wymienione dolegliwości, podobnie jak „caecitas”, wiążą się ostatecznie z rzeczywistością braku wiary.

W Augustynowym wykładzie na temat stanu duchowej choroby pojawiają się także różne, mające niejako synonimiczny charakter, określenia, za pomocą których Autor homilii opisuje ludzi chorych (*aegroti*). Określenia te występują w kontekście Augustynowego stwierdzenia, w którym wyjaśnia, że Jezus jako lekarz przyszedł do: „słabych umysłów” (*ad mentes infirmas*), „zranionych serc” (*ad corda saucia*), „oczu duszy, dotkniętej ślepotą” (*ad aciem animae lippientis*)⁶². Przytoczone wyrażenia, chociaż nie odnoszą się do człowieka jako całości, to jednak interpretowane w kluczu retorycznej figury „pars pro toto”, można bez wątplenia odnieść do całego człowieka, który potrzebuje uzdrowienia. Użyte natomiast terminy: „mens”, „cor”, „anima”, świadczą wyraźnie, że Augustyn ma niewątpliwie na myśli stan chorobowy, dotyczący sfery ducha.

2. Zasadnicze przyczyny duchowych chorób. Podobnie jak każda fizyczna choroba, tak również choroba duchowa człowieka posiada swoje przyczyny. Próbując je ustalić, Augustyn sięga po teksty Pisma Świętego. W ich świetle wykazuje, że zasadniczą przyczyną wszystkich chorób duchowych jest py-

⁵⁹ Tamże 32, 5, NBA 24, 692, PSP 15/1, 421.

⁶⁰ Por. tamże 26, 1, NBA 24, 594.

⁶¹ Por. tamże 112, 5, NBA 24, 1498.

⁶² Por. tamże 2, 7, NBA 24, 32.

cha (*superbia*), którą określa mianem „przyczyna wszystkich chorób” (*caput omnium morborum*). Natomiast w wykładzie na temat miłości Autor homilii dochodzi do wniosku, że również brak miłości jest wielkim grzechem, który stanowi niejako „korzeń wszystkich grzechów” (*radix omnium peccatorum*).

a) Pycha – „caput omnium morborum”: Opierając się na dwóch wersektach z Księgi Syracha: „Początkiem każdego grzechu jest pycha” (10, 15), oraz „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga” (10, 14)⁶³, Augustyn wyprowadza wniosek, że to właśnie pycha, jako odstępstwo od Boga⁶⁴, jest przyczyną wszystkich duchowych chorób, czyli grzechów. Prawdę tę Autor homilii wyraża w bardzo zasadniczy sposób poprzez stwierdzenie:

„Caput omnium morborum superbia est, quia caput omnium peccatorum superbia”⁶⁵.

Stan skażenia pychą – jak uczy Augustyn – człowiek dziedziczy przez naturalne narodziny, gdyż rodząc się z ziemskich rodziców staje się dziedzicem ludzkiej natury, która pochodzi od Adama⁶⁶. Zatem przez fakt naturalnych narodzin człowiek, który otrzymuje od rodziców ciało, w konsekwencji pochodzi od pierwszego rodzica – Adama. Dziedziczenie ludzkiej natury można utożsamiać z przyjmowaniem ciała z Adama⁶⁷. W tym sensie Adam, będący pierwszym człowiekiem, jest ojcem wszystkich ludzi, z którego powstały wszystkie narody (*omnes gentes*)⁶⁸. Potwierdzając tę prawdę, Augustyn odwołuje się do alegorycznej interpretacji imienia Adam. Uświadamia zatem słuchaczom, że imię Adam (hebr. za BHS: אָדָם)⁶⁹ w greckiej transkrypcji Septuaginty składa się z czterech liter: Ἀδᾶμ, z których każdą można odnieść do początkowej litery greckich nazw czterech stron świata: ἀνατολή – wschód słońca (*Oriens*), δύσις – zachód słońca (*Occidens*), ἄρκτος – północ (*Septentrio*), μεσημβρία – południe (*Meridies*)⁷⁰. Jak wyjaśnia Augustyn:

⁶³ Por. tamże 25, 15, NBA 24, 586: „Initium omnis peccati superbia” oraz „Initium superbiae hominis apostatare a Deo”, PSP 15/1, 362.

⁶⁴ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, 147.

⁶⁵ *In Joannis Evangelium tract.* 25, 16, NBA 24, 586, PSP 15/1, 362: „Przyczyną wszystkich chorób jest pycha, bo pycha jest głową wszystkich grzechów”; por. także *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 8, 6, NBA 24, 1796; A. Żurek, „Początek grzechu pycha” – geneza grzechu Adama według św. Augustyna, w: *Grzech pierworodny*, ŻMT 12, Kraków 1999, 101-107.

⁶⁶ Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg*, s. 153-154.

⁶⁷ Ilustracją tego stwierdzenia może być sposób wyjaśniania ziemskich narodzin Jezusa Chrystusa, o których Autor homilii mówi (*In Joannis Evangelium tract.* 10, 12, NBA 24, 250): „ipsam autem carnem quam traxit de Adam (Maria enim de Adam, et Domini caro de Maria)”; por. także 12, 8, NBA 24, 286.

⁶⁸ Por. tamże 9, 10, NBA 24, 222; 9, 14 NBA 24, 226.

⁶⁹ Por. B. Schaller, Ἀδᾶμ, *Adam*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, hrsg. H. Balz – G. Schneider, Stuttgart 1980, 65-67.

⁷⁰ Łacińskie odpowiedniki poszczególnych nazw greckich podaje Augustyn w *In Joannis Evangelium tract.* 10, 12, NBA 24, 248-250; por. PSP 15/1, 167-168.

„jeśli te cztery nazwy, jakby cztery wersety, jedną pod drugą napiszesz, to na ich początku «Adam» się czyta”⁷¹.

Zawarte w imieniu Adam skróty nazw czterech strony świata, które odnoszą się do obszaru całej ziemi, symbolizują wszystkie narody, mające swój początek w Adamie.

Wszyscy ludzie rodzą się zatem z Adama, od którego dziedziczą naturę wraz z jej obciążeniami. Augustyn wielokrotnie poucza w homiliach, że Adam popełnił grzech, który spowodował skażenie ludzkiej natury. Nie wyjaśnia jednak, na czym dokładnie polegał ten grzech. Odwołując się do jego stwierdzenia: „Upadł pierwszy człowiek; i wszyscy, którzy się z niego narodzili, od niego zaciągnęli pożądlivość ciała (*concupiscentiam carnis*)”⁷², można wnioskować, że grzechem tym, nazywanym przez niego pierworodnym (*originale peccatum*)⁷³, była „pożądlivość ciała”. Jednakże w świetle innego fragmentu komentarza do IV Ewangelii, gdzie Augustyn poucza, że pycha jest przyczyną wszelkich chorób, czyli grzechów⁷⁴, należy stwierdzić, że grzechem tym była właśnie pycha⁷⁵. Dopuszczając się tego grzechu Adam nie działał pod wpływem jakiejś predestynacji, ale dokonał tego z własnej woli, dając przyzwolenie podstępnyemu namowom diabła⁷⁶.

Z powodu zatem grzechu Adama, czyli grzechu pychy, natura ludzka została skażona złem i obciążona chorobą, która w konsekwencji jest przyczyną duchowej śmierci. Skoro bowiem każdy człowiek „rodzi się z Adama”, ponieważ „nie ma nikogo, kto by z Adama się nie urodził”⁷⁷, wraz z naturą ludzką dziedziczy jej obciążenia, czyli rodzi się jako chory duchowo:

„[...] wszyscy jednak, którzy [narodzili się] z Adama, [narodzili się] grzesznikami z grzechem (*cum peccato peccatores*)”⁷⁸; „[...] ze śmiertelnego [Adama] śmiertelni zrodzeni (*a mortali [Adam] mortales nati*)”⁷⁹.

⁷¹ Tamże 9, 14, NBA 24, 226, PSP 15/1, 154.

⁷² Tamże 3, 12 NBA 24, 56, PSP 15/1, 59.

⁷³ Por. tamże 44, 3, NBA 24, 878.

⁷⁴ Por. tamże 25, 16 NBA 24, 586.

⁷⁵ Określając istotę grzechu pierworodnego w nauczaniu Augustyna, A. Eckmann stwierdza na podstawie *De civitate Dei* (XII 8, CCL 48, 363, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 1977, 59), że grzech ten „określa Doktor Kościoła jako odstępstwo od Boga (*recessio a Deo*). Bardzo negatywną rolę spełniała tu pycha, która „jest wadą duszy, przewrotnie miłującej własne możliwości i lekceważącej bardziej usprawiedliwioną władzę człowieka stojącego wyżej”, por. A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, 213.

⁷⁶ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 12, 10, NBA 24, 288; 42, 15, NBA 24, 854.

⁷⁷ Tamże 3, 12, NBA 24, 56-58, PSP 15/1, 59.

⁷⁸ Tamże 3, 12, NBA 24, 58, tłum. poprawione za PSP 15/1, 59.

⁷⁹ Tamże 12, 10, NBA 24, 288, tłum. poprawione za PSP 15/1, 191; por. tamże 75, 3, NBA 24, 1206.

Naukę tę zasadniczo Augustyn opiera na stwierdzeniu Pawła Apostoła, zawartym w Rz 5, 12:

„Przez jednego człowieka wszedł grzech na świat, a przez grzech i śmierć, i tak na wszystkich ludzi śmierć przyszła [w Adamie], w którym wszyscy zgrzeszyli”⁸⁰.

Z tej racji Autor homilii poucza, że przez zrodzenie cielesne:

„wszyscy pochodzą z jednego pnia, z jednego rodu, o którym Dawid ze smutkiem śpiewał: «Oto w nieprawościach jestem poczęty i w grzechach matka moja w łonie mnie karmiła» (Ps 50, 7)”⁸¹.

Wszyscy zatem ludzie rodzą się jako „synowie gniewu”, „synowie pomsty”, „synowie kary”, „synowie piekła”⁸², gdyż rodzimy się ze skażonego i potępionego rodu Adama⁸³, czyli – jak to Autor homilii poucza – „z gniewu Bożego”, albo, inaczej mówiąc, „z przekleństwa śmierci”⁸⁴. Adam, jako rodzic wszystkich ludzi, w nieprzerwanym łańcuchu zrodzeń przekazuje każdemu człowiekowi grzech⁸⁵, czyli stan duchowej choroby.

Grzeszność, jaką dziedziczy człowiek od Adama, nie wynika jednak z tego, że przejęta przez nas natura jest zła sama w sobie. Skoro Bóg ją stworzył, nie może być zła, gdyż wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre (Rdz 1, 1-31). Jej obciążenie duchową chorobą dokonało się wówczas, kiedy – jak uczy Augustyn – pierwszy człowiek popełnił grzech. Wtedy to właśnie „ułomność zakorzeniła się w naturze człowieka”⁸⁶. A zatem nie z samej natury człowiek jest zły i grzeszny⁸⁷, czyli chory w duchowy sposób, ale z powodu grzechu Adama, w którym wszyscy zgrzeszyliśmy⁸⁸.

Jak uczy Augustyn, pycha jako zasadnicza choroba duszy oraz przyczyna wszystkich grzechów, czyli duchowych chorób, powoduje, że człowiek skłonny jest do pomnażania grzechu w swoim ziemskim życiu. Rodząc się bowiem jako obciążony skażoną naturą, ulega niejednokrotnie pożądliwości ciała, pożądliwości oczu i pysze żywota (1J 2, 16). Pożądliwość oczu – jak uczy Biskup Hippony – polega na pożądaniu rzeczy, które służą jedynie ciału: ludzie ulega-

⁸⁰ Tamże 49, 12, NBA 24, 980-982: „Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt”, PSP 15/2, 38.

⁸¹ Tamże 4, 10, NBA 24, 80, tłum. poprawione za PSP 15/1, 73.

⁸² Por. tamże 44, 1, NBA 24, 876.

⁸³ Por. tamże 115, 2, NBA 24, 1522.

⁸⁴ Por. tamże 14, 13, NBA 24, 344.

⁸⁵ Por. tamże 3, 12, NBA 24, 56-58.

⁸⁶ Tamże 44, 1, NBA 24, 876, tłum. poprawione za PSP, 15/1, 523; por. Eckmann, *Symbol Apostolski*, s. 211.

⁸⁷ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 41, 5, NBA 24, 826, gdzie Augustyn tłumaczy, że „wrogami Boga nie uczyniła nas natura, ale grzechy”.

⁸⁸ Por. tamże 32, 6, NBA 24, 516.

jący tego rodzaju pożądliwości pragną jeść, pić oraz używać wszelkich rozkoszy cielesnych – seksualnych⁸⁹. Pożądliwością zaś oczu nazywa wszelką ciekawość, która nie pochodzi od Boga. Pycha żywota jest natomiast – zdaniem Augustyna – przejawem wszelkiej próżności: człowiek ulegający jej pragnie chęłpić się z powodu otrzymanych zaszczytów, a nadto uważa się za kogoś wielkiego z powodu albo zdobytego bogactwa, albo dzięki posiadanej wiedzy⁹⁰. Człowiek popadając w jedną z trzech wymienionych pokus, pogrąża siebie w sferze doczesnego świata⁹¹, który dla Hipponczyka jest synonimem przestrzeni zła, podległej wpływom szatana, księcia tego świata⁹².

Pycha jako zasadnicza przyczyna duchowej choroby człowieka, która była bezpośrednim powodem oddalenia się od Boga pierwszych rodziców: Adama i Ewy, sprawiła również, że w człowieku został zniekształcony Boży obraz i Boże podobieństwo. Konsekwencją postawy nacechowanej pychą są także podziały i rozłamy pośród ludzi. Przykładem tego – zdaniem Autora homilii – jest podjęta przez pysznych ludzi inicjatywa budowania wieży Babel; komentując to wydarzenie, w ten oto sposób poucza swoich słuchaczy:

„Ongiś bowiem i języki z powodu pychy rozdzieliły się i wtedy z jednego języka wiele się stało. Po potopie bowiem niektórzy pyszni ludzie, starając się jakby przeciw Bogu umocnić, jak gdyby coś dla Boga było wysokie lub coś zabezpieczało pychę, zbudowali wieżę, aby potop, gdyby potem nastąpił, nie zdołał ich zgubić. Słyszeli bowiem i zastanawiali się nad tym, iż potop zniszczył wszelką niegodziwość; od tego, co niegodziwe, powstrzymać się jednak nie chcieli. Przeciw potopowi zbudowali wysoką wieżę i w niej starali się zabezpieczyć. Widział Bóg ich pychę i to zaślepienie na nich dopuścił, iż mową porozumiewać się ze sobą nie mogli i z powodu pychy powstały różne języki”⁹³.

Trwanie zatem w chorobie niegodziwości i brak chęci wyzbycia się jej spowodował, że ludzie pełni pychy zaczęli pokładać ufność jedynie we własnych możliwościach, a nie w Bogu. Odwrócenie się od Boga, które było wyrazem ich pychy, w konsekwencji zaowocowało rozłamem pośród nich, czego symbolem była niemożność porozumienia się.

Objawem pychy jest także przekonanie człowieka o własnej doskonałości i sprawiedliwości, którą może własnymi siłami osiągnąć⁹⁴. Przykładem tej postawy byli dla Augustyna Żydzi (faryzeusze), który sądzili, że dzięki własnym wysiłkom w zachowywaniu Prawa osiągną sprawiedliwość⁹⁵. W tym kontekście

⁸⁹ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 2, 12, NBA 24, 1682.

⁹⁰ Por. tamże 2, 13, NBA 24, 1682-1684.

⁹¹ Por. tamże 2, 14, NBA 24, 1686.

⁹² Por. *In Joannis Evangelium tract.* 79, 2 NBA 24, 1230.

⁹³ Tamże 6, 10, NBA 24, 132, PSP 15/1, 101.

⁹⁴ Por. tamże 81, 1, NBA 24, 1240.

⁹⁵ Por. tamże 3, 2, NBA 24, 46.

Autor homilii stwierdza, że fałszywie przekonani o własnej sprawiedliwości, chociaż uważali się za zdrowych, w rzeczywistości byli chorymi i to w większym stopniu niż ci, którzy chorując duchowo przyznają się do tego⁹⁶. Tego rodzaju postawa – jak zaznacza nasz Komentator – jest o wiele bardziej niebezpieczna, ponieważ pozbawia możliwości uleczenia z duchowej choroby.

O własnych siłach człowiek nie jest w stanie osiągnąć stanu uzdrowienia z duchowej choroby. Jak bowiem zauważa Augustyn, do dobrego życia na ziemi zawsze potrzebna jest człowiekowi Boża pomoc (*divinum adiutorium*). Ci, którzy odrzucają tę zasadę, odznaczają się – jak zauważa nasz Autor – brakiem wiary w Jezusa Chrystusa. W tym kontekście Augustyn przypomina słowa Chrystusa: „Beze mnie nic uczynić nie możecie” (J 15, 5)⁹⁷. Komentując je, stwierdza, że ci, którzy zakładają własną sprawiedliwość, objawiają własną pychę i dlatego nie potrafią wierzyć w posłanego przez Ojca Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, będącego Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi⁹⁸ i zarazem jedynym Lekarzem, który może uzdrowić z duchowej choroby⁹⁹; pycha zatem stoi także u podstaw niewiary, czyli odrzucenia Chrystusa.

W wykładzie na temat pychy jako przyczyny wszelkiego grzechu Augustyn wiąże ją z chciwością w kontekście do tekstu: „Chciwość jest korzeniem wszelkiego grzechu” (1Tm 6, 10)¹⁰⁰. Mając na uwadze zarówno nauczanie Syr 10, 15 jak i 1Tm 6, 10, Augustyn stwierdza, że „chciwość jest w pysze”¹⁰¹, a wyjaśniając tę kwestię, poucza, że Adam dopuszczając się grzechu pychy, zgrzeszył także niejako chciwością, gdyż przekroczył miarę w swoich pragnieniach. Nie poprzestał na tym, co Bóg mu udzielił, zapragnął bowiem posiadać więcej: nie tylko posiadać władzę nad światem zwierząt i roślin, ale rządzić jak Bóg nawet ludźmi¹⁰². Wypływająca z pychy chciwość doprowadziła człowieka do upadku.

Postrzegając pychę jako przyczynę wszelkiej duchowej choroby, Augustyn nie ma wątpliwości, że po uleczeniu tej dolegliwości ustaną wszystkie inne, ponieważ najlepszą metodą w tego rodzaju leczeniu jest usunięcie zasadniczej przyczyny. Tym, który może uleczyć tę zasadniczą chorobę człowieka jest Jezus. Wyjaśniając tę kwestię Augustyn dość sugestywnie poucza swoich słuchaczy:

„Jeśli lekarz bada jakąś chorobę i leczy jej skutki, jakie przyczyna spowodowała, a nie leczy owej przyczyny, to zdaje się leczyć na czas pewien, bo jeśli przyczyna trwa, choroba powraca. Na przykładzie wyraźniej to powiem. Złe soki w ciele wywołują świerzby lub wrzody; powstaje wielka gorączka i nie

⁹⁶ Por. tamże 7, 19, NBA 24, 178.

⁹⁷ Por. tamże 53, 10, NBA 24, 1052: „Sine me nihil potestis facere”, PSP 15/2, 78.

⁹⁸ Por. tamże 53, 10, NBA 24, 1052.

⁹⁹ Por. tamże 3, 2-3, NBA 24, 44-48.

¹⁰⁰ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 8, 6, NBA 24, 1796: „Radix omnium malorum avaritia”, PSP 15/2, 468.

¹⁰¹ Por. tamże 8, 6, NBA 24, 1796.

¹⁰² Por. tamże.

małe cierpienie. Stosuje się pewne lekarskie zabiegi, które mają świerzby usunąć i żar owego wrzodu ugasić; stosuje się je i pomagają. Widzisz zdrowego człowieka; ale ponieważ soki nie były usunięte, znowu wrzód powraca. Skoro lekarz to zauważy, usuwa soki, oddala przyczynę i żadnych wrzodów nie będzie. Skąd nadmiar niegodziwości? Z powodu pychy. Ulecz pychę, a żadnej niegodziwości nie będzie. Aby więc przyczyna wszystkich chorób, to jest pycha, został uleczona, zstąpił i stał się pokornym Syn Boga. Dlaczego pysznisz się człowiecze? Z powodu ciebie Bóg się upokorzył¹⁰³.

b) Brak miłości – „radix omnium peccatorum”: Komentując tekst I Listu św. Jana Apostoła, Augustyn dochodzi do wniosku, że korzeniem wszystkich grzechów jest także brak miłości, inaczej mówiąc, nieprzestrzeganie nowego przykazania – przykazania miłości. Tego rodzaju wniosek wysuwa w oparciu o analizę wersetu:

„Kto narodził się z Boga, nie dopuszcza się grzechu, bo nasienie Jego w nim trwa; i nie może grzeszyć, bo z Boga się narodził” (1J 3, 9)¹⁰⁴.

Próbując bowiem ustalić, jaki rodzaj grzechu ma na myśli Jan Apostoł, kiedy mówi, że nie popełniają go zrodzeni z Boga synowie Boży, stwierdza, że bez wątpienia chodzi o działanie przeciw przykazaniu miłości, będące tak zwaną „violatio caritatis” (*pogwałceniem miłości*). Ten grzech Autor homilii postrzega jako „grzech ciężki” (*peccatum grave*), który jest zarazem „korzeniem wszystkich grzechów” (*radix omnium peccatorum*)¹⁰⁵. Stąd też człowiek, który dopuszcza się grzechu przeciwko miłości, utwierdza się w innych grzechach, czyli potęguje w sobie niejako stan duchowej choroby. Natomiast kiedy zrodzony z Boga unika wspomnianego grzechu, czyli żyje miłością, odpuszczają mu się inne grzechy, gdyż – jak uczy cytowany przez Augustyna Piotr Apostoł – „miłość okrywa mnóstwo grzechów” (1P 4, 8)¹⁰⁶.

Wyjaśniając istotę braku miłości, Augustyn zasadniczo koncentruje uwagę na występkach „przeciwko miłości i przeciwko życzliwości braterskiej” (*contra caritatem et contra dilectionem fraternam*). Stwierdza zatem, iż ten, kto nie strzeże pilnie miłości braterskiej, a – co za tym idzie – dopuszcza się grzechu nienawiści brata, nie może chlubić się, że „narodził się z Boga” i jest „synem Bożym”¹⁰⁷. Popołniając tego rodzaju grzech, człowiek popada nadto w inne grzechy i trwa w permanentnym niemalże stanie zniewolenia grzechem. Taki stan dokładnie opisują przytoczone przez Autora homilii słowa

¹⁰³ *In Joannis Evangelium tract.* 25, 16, NBA 24, 586-588, PSP 15/1, 362-363.

¹⁰⁴ *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 5, 2, NBA 24, 1728: „Omnis qui natus est ex Deo, non facit peccatum, quia semen eius in ipso manet; et non potest peccare, quia ex Deo natus est”, przekład własny.

¹⁰⁵ Por. tamże.

¹⁰⁶ Tamże 5, 3, NBA 24, 1730: „Caritas cooperit multitudinem peccatorum”, PSP 15/2, 433.

¹⁰⁷ Por. tamże.

Jana Apostoła: „Kto nienawidzi brata swego, w ciemnościach jest i w ciemnościach chodzi i nie wie dokąd zdąży, bo ciemności zaślepiły oczy jego” (1J 2, 11)¹⁰⁸. Trwanie w sferze ciemności jest oczywiście symbolem grzesznego usposobienia i postępowania¹⁰⁹. Zaślepienie natomiast oznacza brak wiary¹¹⁰ w to, że – jak wynika z kontekstu I Listu św. Jana Apostoła – „Jezus jest Chrystusem”. Augustyn komentując zdanie: „Każdy, kto wierzy, iż Jezus jest Chrystusem, z Boga się narodził” (1J 5, 1)¹¹¹, stwierdza, że tylko ten wierzy w Jezusa jako Chrystusa, kto żyje tak, jak nakazał Chrystus. Podstawowym nakazem, czyli przykazaniem Chrystusa jest natomiast nowe przykazanie – przykazanie miłości. Nie wierzyć, że Jezus jest Chrystusem, oznacza zatem odrzucenie przykazania miłości¹¹².

Lekceważący przykazanie miłości, czyli zaślepieni nienawiścią do braci, trwają więc nieustannie w ciemnościach grzechu. Zamiast miłości ich serca wypełnia nienawiść i zazdrość. Przykładem tego jest postawa Kaina, w którym brak miłości spowodował odrzucenie przez Boga składanej przez niego ofiary. Ofiara natomiast Abła została przyjęta, ponieważ – jak uczy Augustyn – jego czyny były naznaczone miłością. Zawiść względem brata, a następnie zazdrość wywołana przyjęciem ofiary Abła, a odrzuceniem przez Boga niegodziwej ofiary Kaina, doprowadziła tego drugiego do zamordowania brata. Brak miłości zaowocował zatem morderstwem – bratobójstwem¹¹³. Dlatego – jak podkreśla Autor homilii – nie bez przyczyny Jan Apostoł tego, kto nie miłuje swego brata, nazywa mordercą oraz człowiekiem trwającym w śmierci, która jest wynikiem grzechu jako duchowej choroby, niosącej ze sobą śmierć duszy¹¹⁴.

Pozbawiony właściwej miłości, czyli miłości Bożej, człowiek wkracza zatem w sferę zła i grzechu, którego symbolem jest dla Augustyna doczesny świat¹¹⁵, postrzegany jako przestrzeń działania księcia ciemności – szatana¹¹⁶.

II. ULECZALNOŚĆ DUCHOWEJ CHOROBY

W swoim wykładzie na temat duchowej choroby człowieka Augustyn podejmuje także kwestię możliwości uleczenia. Pierwszorzędnym niejako zadaniem, które w tym względzie pragnie uświadomić słuchaczom, jest niesku-

¹⁰⁸ Por. tamże 5, 7, NBA 24, 1736: „Qui odit fratrem suum, in tenebris est, et in tenebris ambulat, et nescit quo eat, quia tenebrae excaecaverunt oculos eius”, PSP, 15/2, 436.

¹⁰⁹ Por. tamże 1, 5, NBA 24, 1644.

¹¹⁰ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 44, 1, NBA 24, 876.

¹¹¹ *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 10, 1, NBA 24, 1834: „Omnis qui credit quod Iesus sit Christus, ex Deo natus est”, PSP 15/2, 489.

¹¹² Por. tamże 10, 1, NBA 24, 1834.

¹¹³ Por. tamże 5, 8, NBA 24, 1738.

¹¹⁴ Por. tamże 5, 10, NBA 24, 1740; zob. także *In Joannis Evangelium tract.* 49, 3 NBA 24, 970.

¹¹⁵ Por. *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 2, 14, NBA 24, 1684-1686.

¹¹⁶ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 79, 2, NBA 24, 1232.

teczność Prawa Mojżeszowego, które nie było w stanie uleczyć duchowych chorób człowieka. Jak zauważa Autor homilii, Prawo to „wskazywało chorych, ale ich nie leczyło, ponieważ karciało grzeszników, ale ich nie uwalniało”¹¹⁷. W Starym Testamencie bowiem człowiek rodził się jedynie cielesnie, czyli z obciążeniami wynikającymi z dziedziczenia ludzkiej natury¹¹⁸, a dane przez Mojżesza Prawo – jak uczy Augustyn – nie tyle uwalniało od winy, lecz „winnych w karbach trzymało”. W konsekwencji jeszcze bardziej wzmógł się grzech, ponieważ ludzie w swej pysze wiele przypisywali własnemu siłom¹¹⁹. W następstwie tego:

„winy przeciw Prawu na pysznych sprowadziły chorobę. Choroba zaś pysznych sprawiła, iż pokorni przyznali się do choroby”¹²⁰.

Przyznanie się do choroby natomiast jest warunkiem koniecznym, aby zostać uzdrowionym.

Chociaż – jak uczy Autor homilii – Prawo „groziło, a nie pomagało, rozkazywało, a nie uzdrowiało, wskazywało na chorobę, lecz jej nie leczyło”, to jednak „przygotowywało do przyjścia Lekarza, który przybył z łaską i prawdą”¹²¹. Tym lekarzem, który jedynie mógł dokonać uleczenia duchowej choroby człowieka, jest oczywiście Jezus Chrystus, posłany przez Ojca do wszystkich chorych¹²².

Jak podkreśla Biskup Hippony, Prawo posiadało rolę służebną względem Jezusa Chrystusa – lekarza. W celu wyjaśnienia tej kwestii Augustyn, opierając się na obserwacji praktyki lekarskich, stwierdza:

„podobnie jak lekarz, który chcąc kogoś uleczyć, najpierw posyła swego sługę, aby go chorego znalazł”¹²³,

tak samo i Prawo zostało dane przez Mojżesza, ażeby pouczyć o winie tych, którzy byli pod Prawem¹²⁴.

Poruszając kwestię uleczalności duchowej choroby, Augustyn bardzo mocno zwraca uwagę nie tylko na nieodzowną rolę lekarza – Jezusa Chrystusa, ale także na wysiłki, podejmowane ze strony człowieka, bez których niemożliwe jest jakiegokolwiek uzdrowienie. Podstawowym warunkiem ze strony człowieka jest otwartość i przyjęcie Jezusa Chrystusa jako lekarza. Tego rodzaju postawa wyraża się poprzez wiarę. Z tej racji Augustyn tak wiele miejsca w swych homiliach poświęca zagadnieniu wiary w Jezusa Chrystusa – Syna

¹¹⁷ Tamże 17, 2, NBA 24, 392, tłum. poprawione za PSP 15/1, 492.

¹¹⁸ Por. tamże 3, 19, NBA 24, 64.

¹¹⁹ Por. tamże 3, 11, NBA 24, 56. Augustyn nadto tłumaczy, że Bóg po to dał Prawo, aby zgnać tych, którzy mniemali, że o własnych siłach są stanie „wywiązać się ze sprawiedliwości”.

¹²⁰ Tamże 3, 2, NBA 24, 46, tłum. poprawione za PSP 15/1, 53.

¹²¹ Por. tamże 3, 14, NBA 24, 58-60, tłum. poprawione za PSP 15/1, 60.

¹²² Por. tamże 3, 3 NBA 24, 48.

¹²³ Tamże 3, 14, NBA 24, 60, PSP 15/1, 60.

¹²⁴ Por. tamże 3, 16, NBA 24, 60; 3, 14, NBA 24, 58-60.

Bożego. Poucza zatem, że wierzyć w Jezusa znaczy tyle co wierzyć, że „jest Bogiem”¹²⁵, że stał się prawdziwym człowiekiem przez zrodzenie z Maryi Dziewicy za sprawą Ducha Świętego¹²⁶, że „jest Chrystusem”¹²⁷, że:

„jest Synem Bożym, że jest Słowem Ojca, że jest Stwórcą świata, że jest Tym, który kształtuje i odnawia człowieka, stwarza i odnawia stworzenie, działa i odnawia swoje dzieła”¹²⁸.

Ponadto dodaje:

„wiara w Chrystusa polega na wierze w Tego, który usprawiedliwia bezbożnego; na wierze w Pośrednika [...]; na wierze w Zbawiciela, który przyszedł, aby szukać i zbawić, co było zgineło; na wierze w Tego, który powiedział: «Beze Mnie nic uczynić nie możecie» (J 15, 5)”¹²⁹.

Wyznawana w ten sposób wiara, jest – jak wielokrotnie podkreśla Autor homilii – wiarą katolicką, której sprzeciwiają się różnego rodzaju herezje¹³⁰.

Prawdziwa wiara powinna łączyć się z miłością. Z tej racji, odwołując się do słów Jakuba Apostoła: „I szatani wierzą i drżą” (Jk 2, 19)¹³¹, Augustyn stawia tezę: „wielka jest wiara, lecz nic nie pomoże, jeśli nie ma miłości”¹³². Bez miłości człowiek, chociażby wierzył, podobny jest szatanom. Dlatego Autor homilii przestrzega swych słuchaczy, aby nie chępli się swoją wiarą, jeśli nie jest połączona z miłością¹³³. Wzbudzenie i wyznawanie tego rodzaju wiary jest z kolei niemożliwe bez Bożej pomocy. Wiara zatem nie zależy jedynie od naszej woli, lecz potrzebuje Bożego wsparcia. Tym wsparciem jest udzielona nam *potestas – moc*, dzięki której człowiek może wierzyć. Tego daru wiary, która działa przez miłość, Bóg udziela każdemu, aby z jednej strony nikt nie myślał, że wcale nie może wierzyć, a z drugiej – aby „ten, kto się chlubi, nie w sobie, ale w Panu się chlubił” (1Kor 1, 31)¹³⁴. Z tej racji Augustyn stwierdza, że wiara jest również łaską, daną przez Boga¹³⁵.

¹²⁵ Por. tamże 38, 10, NBA 24, 788.

¹²⁶ Por. tamże 23, 12, NBA 24, 552.

¹²⁷ W *In Joannis Epistolam ad Parthos tract.* 10, 1, NBA 24, 1834-1836, PSP 15/2, 489 Augustyn, wyjaśniając werset 1J 5,1, stwierdza, że ten nie wierzy, iż Jezus jest Chrystusem, „kto nie żyje tak, jak nakazał Chrystus”. A zatem wiara w Jezusa jako Chrystusa wyraża się poprzez życie według nauki Chrystusa; por. także *In Joannis Evangelium tract.* 73, 3, NBA 24, 1192-1194, gdzie Autor homilii wyjaśnia znaczenie imienia Jezus oraz Chrystus.

¹²⁸ Tamże 38, 8, NBA 24, 784, tłum. poprawione za PSP 15/1, 471.

¹²⁹ Tamże 53, 10, NBA 24, 1052, PSP 15/2, 78.

¹³⁰ Por. np. tamże 37, 6, NBA 24, 768.

¹³¹ Por. tamże 6, 21, NBA 24, 146: „Et daemones credunt, et contremiscunt”, PSP 15/1, 110.

¹³² Tamże.

¹³³ Por. tamże 6, 21, NBA 24, 146.

¹³⁴ Tamże 53, 8, NBA 24, 1050, PSP 15/2, 77.

¹³⁵ Por. tamże 3, 9, NBA 24, 54.

Autor homilii zwraca uwagę także na uznanie własnej choroby¹³⁶. Jako przykład osoby, prezentującej tego rodzaju postawę, podaje grzeszną, czyli chorą (*aegrotā*) kobietę, która nawróciwszy się, namaściła stopy Jezusa olejkami i obmyła je łzami (Łk 7, 36-50)¹³⁷. Człowiekiem, nie ukrywającym własnej grzeszności, czyli duchowej choroby, jest dla niego również Natanael, o którym Jezus powiedział: „Oto rzeczywiście Izraelita, w którym nie ma podstępny” (J 1, 47)¹³⁸. Wyjaśniając zaś znaczenie terminu „dolus”, stwierdza, że posiada on następujące znaczenie: „podstęp”, „udawanie”¹³⁹. Mając to na uwadze, Augustyn na kanwie przytoczonej wypowiedzi Jezusa podaje następującą naukę:

„Jakże nie było w nim [Natanaelu] podstępny? Jeśli [człowiek] jest grzeszny, wyznaje, iż jest grzesznikiem. Jeśli bowiem jest grzesznikiem, a za sprawiedliwego się podaje, podstęp jest w jego ustach. A więc w Natanaelu [Chrystus] pochwałił wyznanie grzechów, albowiem ów nie sądził, iż jest wolny od grzechu”¹⁴⁰.

W świetle przytoczonej wypowiedzi widać wyraźnie, że w procesie leczenia duchowej choroby bardzo istotnym czynnikiem jest pokorne uznanie swojej grzesznej kondycji oraz wyznanie grzechów. Tego rodzaju wyznanie sprawia, że duchowa choroba człowieka jest możliwa do uleczenia – jest „*sanabilis*”. Fałszywe przekonanie o własnej bezgrzeszności sprawia, że człowiek traci możliwość uzdrowienia, czyli staje się „*insanabilis*”¹⁴¹. Tego rodzaju postawę prezentowała – jak podkreśla Augustyn – część Żydów: faryzeusze, czy też zwierzchnicy żydowscy, którzy nie tylko nie uznawali swojej choroby, chępiąc się fałszywie swoim zdrowiem¹⁴², lecz nadto nie uznawali lekarza – Jezusa Chrystusa, czego wyrazem było pragnienie zabicia Go¹⁴³.

Człowiek, który pragnie uzdrowienia z duchowej choroby, powinien zatem przyjąć postawę pełną pokory¹⁴⁴. Z tej racji Autor homilii w ten oto sposób poucza swoich słuchaczy:

„Albowiem wyznanie (*confessio*) człowieka jest pokorą człowieka, miłosierdzie Boga jest wielkością Boga. Skoro więc [Pan] przybył, aby człowiekowi przebaczyć grzechy, niech człowiek uzna swą niskość (*humilitas*), a Bóg okaże swe miłosierdzie”¹⁴⁵.

¹³⁶ Por. tamże 3, 2, NBA 24, 46.

¹³⁷ Por. tamże 7, 19, NBA 24, 178-180.

¹³⁸ Tamże 7, 18, NBA 24, 176: „*Ecce vere Israelita, in quo dolus non est*”, tłum. poprawione za PSP 15/1, 126.

¹³⁹ Por. tamże 7, 18, NBA 24, 176.

¹⁴⁰ Tamże 7, 18, NBA 24, 178, PSP 15/1, 127.

¹⁴¹ Por. tamże 7, 18, NBA 24, 178.

¹⁴² Por. tamże 7, 19, NBA 24, 178.

¹⁴³ Por. tamże 31, 9, NBA 24, 682.

¹⁴⁴ Por. Eckmann, *Symbol Apostolski*, s. 157-170.

¹⁴⁵ *In Joannis Evangelium tract.* 14, 5, NBA 24, 330, PSP 15/1, 214.

Użyte w przytoczonej wypowiedzi Augustyna słowo „wyznanie” – „confessio” można odnieść bez wahania do wyznania grzechów¹⁴⁶. A zatem w wyznaniu grzechów, w uznaniu stanu duchowej choroby, wyraża się pokora człowieka. Przyjęcie postawy pełnej pokory przez człowieka dysponuje go do otrzymania uzdrowienia jako daru miłosierdzia Bożego¹⁴⁷. Autor homilii, wzywając do praktykowania pokory, jako wzór do tego podaje samego Jezusa Chrystusa, którego określa mianem nauczyciela pokory¹⁴⁸.

* * *

Analiza Augustynowych homilii do Ewangelii i I Listu św. Jana Apostoła pozwala zauważyć, że Hipponczyk opisując duchowy stan człowieka pogrążonego w grzechu, posługuje się terminami, które odnoszą się do zjawiska fizycznej choroby. Z tej racji stan duchowej choroby określa między innymi mianem „morbus”, „caecitas”, „aegritudo”, czy też „vulnera”. Podając przyczyny duchowej choroby, Biskup Hippony stwierdza, że jest nią przede wszystkim pycha, którą określa mianem „caput omnium morborum”. Przyczyną duchowej choroby dla św. Augustyna jest także brak miłości, postrzegany jako „radix omnium peccatorum”.

Człowiek dotknięty duchową chorobą, czyli grzechem, nie może sam siebie uzdrowić. Może tego dokonać jedynie Jezus Chrystus – Boski lekarz. Jak stwierdził św. Augustyn, ze strony człowieka potrzeby jest jednak wysiłek, aby choroba mogła być uleczona. Przede wszystkim sam człowiek powinien uznać, że jest chory. Z tej racji bardzo ważne jest pełne pokory wyznanie (*confessio*) własnych grzechów. Trzeba także, aby człowiek z głęboką wiarą przyjął Jezusa Chrystusa, który jedynie może dokonać uzdrowienia z duchowej choroby. Spełniając tego rodzaju warunki, człowiek sprawia, że jego choroba staje się „uleczalna” (*sanabilis*).

¹⁴⁶ Słowniki podkreślają, że w języku kościelnym słowo „confessio” przyjmuje między innymi właśnie takie znaczenie, por. Plezia, t. 1, 670; Korpanty, t. 1, 396.

¹⁴⁷ Por. *In Joannis Evangelium tract.* 110, 6, NBA 24, 1478.

¹⁴⁸ Por. tamże 25, 16, NBA 24, 588. A. Eckmann (*Symbol Apostolski*, s. 62) zauważa, że „Chrystus pokorny stanowi niejako centrum Augustyńskiej chrystologii [...]. Mamy wzór wielkiej pokory wielkiego Boga, że raczył stać się w pełni człowiekiem w łonie Dziewicy”.

DAS MOTIV DER KRANKHEIT IN DEN HOMILIEN DES HEILIGEN
AUGUSTINUS ZUM EVANGELIUM UND ZUM ERSTEN BRIEF
DES APOSTELS JOHANNES

(Zusammenfassung)

In der reichen Sammlung der Werke des heiligen Augustinus befinden sich auch Schriften, die einen Charakter der biblischen Kommentare haben. Zu ihnen gehören auch unter anderem Homilien *In Joannis Evangelium tractatus* und *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus*. Der auf die biblischen Schriften zurückgreifende Bischoff von Hippo machte er nicht nur deren Exegese sondern auch trug er verschiedene Probleme unter anderem aus dem Bereich der dogmatischen und moralischen Theologie vor.

In diesem Artikel wurde das Motiv der seelischen Krankheit des Menschen dargestellt, die der sich mit allegorischer Interpretationsweise von Heiliger Schrift bedienende heilige Augustinus in den erwähnten Homilien mithilfe der Begriffe, die sich auf Erscheinung der körperlichen Krankheit beziehen, beschrieb. Aus diesem Grund bezeichnete er den Stand der Seelenkrankheit unter anderem als „morbus“, „caecitas“, „aegritudo“, oder „vulnera“. Auf der Basis von Analyse der Texte der Lehre von Augustinus wurde ausgewiesen, dass die seelische Krankheit die weit verstandene Sünde ist.

Bischoff von Hippo stellt fest, dass die Ursache der seelischen Krankheit vor allem Hochmut ist, und bezeichnet sie als „caput omnium morborum“. Die Ursache der seelischen Krankheit ist für heiligen Augustinus auch Mangel an Liebe, wahrgenommen als „radix omnium peccatorum“.

Der Mensch, der von seelischer Krankheit also Sünde betroffen ist, kann sich selbst nicht heilen. Das kann nur Jesus Christus tun – Göttlicher Arzt. Wie heiliger Augustinus feststellte, ist seitens des Menschen Mühe notwendig, damit die Krankheit geheilt werden könnte. Vor allem soll der Mensch anerkennen, dass er krank ist. Aus diesem Grund ist äußerst wichtig voller Demut Geständnis der eigenen Sünden („confesio“). Es ist nötig, dass der Mensch mit tiefer Glaube Jesus Christus annimmt, der einzig Heilung von der seelischen Krankheit vollbringen kann. Der Mensch bewirkt, dass seine Krankheit heilbar – sanabilis wird, indem er diese Bedingungen erfüllt.

Andrzej GBUREK SDB
(Rumia)

WYKROCZENIA NA TLE SEKSUALNYM W LISTACH ŚW. HIERONIMA

Hieronim, żyjący na przełomie IV i V wieku, w swej spuściźnie pisarskiej nie pozostawił żadnego osobnego traktatu, który ukazywałby pełny katalog wykroczeń na tle seksualnym. Dostrzegał on jednakże fakt, że życie ludzkie w niektórych dziedzinach przekracza pewne normy, a kiedy w ten sposób ulega zranieniu, Objawienie chrześcijańskie daje na to podstawową, oryginalną, głęboko ludzką i duchową odpowiedź¹. Ukazując przy okazji omawiania innych tematów, również pewne wykroczenia na tle seksualnym, Hieronim chce pokazać, że są one wynikiem wcześniej doznanych zranień, niekoniecznie o tym samym zabarwieniu. W swoich listach wskazuje na kilka tego rodzaju wykroczeń, jak: cudzołóstwo, bigamię, prostytutkę, homoseksualizm, pedofilię, kazirodztwo, transseksualizm, fetyszyzm, gwałt. Niektóre wykroczenia zdarzały się również w środowisku osób duchownych. One to pozwalają na stwierdzenie, że tego typu problemy w pierwotnym Kościele były bardziej złożone – niż obecnie – ze względu na niewystarczający ówczesny aparat pojęciowy, jak i niewystarczającą znajomość natury ludzkiej, dlatego nie należy wyciągać zbyt pochopnych wniosków i nieuzasadnionych uogólnień w tych kwestiach.

1. Cudzołóstwo. Na pierwszy plan wysuwa się cudzołóstwo. Ogólna charakterystyka tego rodzaju wykroczenia opisywana jest jako niewierność i zdrada małżeńska, a także jako niewłaściwe korzystanie z cudzej miłości małżeńskiej. Inne było jednak pojęcie cudzołóstwa (*adulterium*) w starożytności, zwłaszcza w prawie rzymskim: wolno urodzony mężczyzna żonaty, dopuszczał się cudzołóstwa jedynie wtedy, gdy współżył poza swym małżeństwem z wolno urodzoną kobietą zamężną, a mógł to bezkarnie czynić z każdą niewydaną kobietą, a nawet z wydaną niewolnicą, wyzwolennicą lub cudzoziemką, wydana natomiast kobieta mogła być zawsze oskarżona o cudzołóstwo, jeśli współżyła z jakimkolwiek mężczyzną oprócz swego męża; chrześcijaństwo wprowadziło w tym względzie pełną równość małżonków. Cudzołóstwo może

¹ Por. Hieronimus, *Epistulae* 24, 5.

być zwykle, gdy jedna z osób jest zamężna, i podwójne, gdy obydwie osoby są związane małżeństwem²; jest ono zatem ściśle związane z wykroczeniem przeciwko nierozzerwalności i świętości małżeństwa. Hieronim pisząc o świętości małżeństwa poucza potencjalnych małżonków, że przed Bogiem oboje są równi, gdyż są stworzeni na Jego obraz i podobieństwo; są także równi wobec siebie nawzajem, ponieważ oboje są ludźmi i każde z nich ulega w takiej samej mierze słabości ludzkiej³; idąc po linii owej wzajemnej równości mężczyzny względem kobiety i kobiety względem mężczyzny oraz każdego z osobna przed Bogiem wyraża pogląd, że kobieta zamężna winna pamiętać, iż sama nie rozporządza już swoim ciałem, lecz oddaje je swemu mężowi, aby nie tyle go sobie zjednać, co raczej przez zachowanie posłuszeństwa i zgody sprawić, by owoc ich małżeństwa mógł być darem dla Chrystusa⁴, zaznaczając przy tym, że posłuszeństwo to polega na tym, iż nie tylko mąż zarządza ciałem żony, ale też żona ciałem męża. Nasz Ojciec Kościoła pragnie ukazać małżeństwo w barwach doskonałej jedności nie tylko ciała, ale i ducha mówiąc o nim jako o sakramencie:

„To jest ów wielki sakrament, z powodu którego opuści człowiek ojca swego i matkę swoją, a przyłączy się do żony swojej i będą dwoje, ale nie w jednym ciele, jak czytamy w Piśmie, lecz w jednym duchu (Rdz 2, 24)”⁵.

Wyrazem troski o świętość małżeństwa było, według niego, surowe traktowanie grzechów zagrażających jego nierozzerwalności. Hieronim kierował się w tym względzie potężną wówczas tendencją do tworzenia przeciwwagi dla wielu teorii, głoszonych przez osoby mające relatywne podejście do zagadnień związanych z moralnością i etyką seksualną; zwracając się do odbiorców swoich listów, pisał:

„Nie powinniśmy bowiem spoglądać na przykłady tłumu, który nie przestrzega karności obyczajów i nie trzyma się żadnej reguły, a nie tyle powoduje się rozumem, ile pozwala się unieść prądowi. I nie należy nam naśladować tych, którzy pod imieniem chrześcijańskim wiodą pogańskie życie i co innego głoszą wyznaniem, a co innego postępowaniem [...]. Chrześcijanin powinien się różnić od poganina nie tylko wiarą, ale życiem, i za pomocą odmiennych uczynków wykazywać odmienność religii. [...] Niechaj więc między nami a nimi będzie jak największy rozdział. Niechaj błąd wyraźnie będzie oddzielony od prawdy. Niech ubiegają się o rzeczy ziemskie ci, którzy nie mają obietnic niebieskich; niech oddają się całkowicie temu krótkiemu życiu ci,

² Por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, 237-240, 295-297, 304-305, 313-314; M. Woźniak, *Cudzołóstwo*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, 64-65.

³ Por. Hieronimus, *Epistulae* 79, 10.

⁴ Por. tamże 66, 3.

⁵ Tamże 22, 1, CSEL 54, 145, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I-III (= Czuj I-III), Warszawa 1952-1954; tu Czuj I 111.

k którzy nie znają rzeczy wiecznych; niech nie lękają się grzeszyć [...], niech służą występkom ci, którzy nie spodziewają się przyszłych nagród za cnoty. My zaś, którzy na podstawie najczystszej wiary wyznajemy, że każdy człowiek musi stanąć przed trybunałem Chrystusowym [...], powinniśmy trzymać się z dala od grzechów. [...] Niechaj nie idą za błędzącą rzeszą ci, którzy wyznają, że są uczniami Prawdy”⁶.

W tak delikatnej sprawie, jaką jest zachowanie wzajemnego posłuszeństwa między małżonkami potrzeba, aby oparte było przede wszystkim na zasadzie okazywanej życzliwości i miłości, niż na surowości i strachu⁷, bo to przecież w większości przypadków ów strach i surowość którejs ze stron, mogą stać się przyczyną któregoś z wykroczeń przeciw małżeństwu.

Hieronim poucza, że żony mają pozyskiwać swoich mężów do zrozumienia roli małżeństwa, jako czegoś wznioślejszego, niż tylko kontraktu cielesnego. Na potwierdzenie swojego toku myślenia przytacza słowa zaczerpnięte z I listu św. Piotra:

„«Podobnie i niewiasty niech będą poddane mężom, aby nawet ci, którzy nie wierzą słowu [Ewangelii], przez postępowanie kobiet pozyskani byli bez słowa» (1P 3, 1). Jeśli więc także pogańskim małżonkom należy się cześć na mocy małżeństwa, to o ileż bardziej należy ją oddać chrześcijańskim”⁸.

Nasz Moralista zauważa, że wśród pogan krystalizuje się podobny do chrześcijańskiego pogląd na instytucję małżeńską, gdzie rola małżonków skupia się na budowaniu i pogłębianiu wzajemnych relacji na takich wartościach, jak: zaufanie, przyjaźń i szacunek⁹; pisząc zaś o tego rodzaju zasadach, ma być może na myśli wymiar wolności moralnej, w której głównym punktem odniesienia jest dar mądrości, biorący udział w procesie wewnętrznego odczuwania tejsze wolności. Powszechne było przecież wówczas stwierdzenie, że ten prawdziwie jest wolny, kto postępuje roztropnie, co Hieronim przedstawia w słowach:

„Oto panny złe, które dziewictwo zachowują tylko na ciele, a nie na duszy; oto panny głupie, które nie mając oleju odłączone są od oblubieńca”¹⁰.

Niewątpliwie, jedną z ważniejszych cnót chrześcijańskich, wyrastających z połączenia mądrości z roztropnością w przestrzeganiu zasad wolności moralnej, jest czystość obyczajów, która nie tylko pomnaża tę wolność, ale, zdaniem Strydończyka, potrafi uczynić człowieka rzeczywiście wolnym. Oprócz męż-

⁶ Tamże 148, 8-9.

⁷ Por. tamże 148, 25-26; 49, 8.

⁸ Tamże 148, 26, CSEL 56, 351, Czuj III 464-465.

⁹ Por. R. Wiśniewski, *Św. Augustyn – św. Hieronim o konkubinacie i małżeństwach ludzi rozwiedzionych*, „Mówią Wieki” 37 (1994) z. 3, 3-4.

¹⁰ Hieronymus, *Epistulae* 22, 5, CSEL 54, 150, Czuj I 115.

czynn bowiem, namawia on często kobiety, aby gdy już otrzymają od Boga łaskę w wymiarze owej wolności, nie pogrążyły się same w niewoli grzechu pożądliwości, to jest skłonności do spraw czysto ziemskich znajdujących swoje odzwierciedlenie m.in. w ubiorze i sposobie realizacji osobistych pragnień¹¹. Tenże troskliwy kierownik duchowy świadom jest, że przez grzech człowiek staje się umarłym i niewolnikiem, ale też wierzy, że nawrócenie i szczery żal oczyszcza z dawnych występków¹². Zachęca więc wszystkich chrześcijan do walki z własnymi słabościami oraz wzywa do ich przezwyciężania, zdając sobie sprawę z trudności, które czekają tego, co podejmuje się takiego trudu, gdyż sam doświadczył ciężaru walki z tym, który chciał go odłączyć od Chrystusa¹³. Zapewnia jednak, że ci, którzy podejmują taką walkę z własnymi słabościami, mogą być pewni, że potem Ten, w którego imię walczyli pozwoli im cieszyć się zasłużonym i godnym chwały zwycięstwem. Przypomina, że te trudy walki nie są nigdy bezużyteczne, ale ochraniają od wiecznej niewoli:

„Czy nie lepiej jest przez krótki czas wojować, trzymać straż na wałach, nosić broń, trudzić się w pancerzu, a potem cieszyć się jako zwycięzca, aniżeli za niecierpliwość jednej godziny być na wieki niewolnikiem?”¹⁴.

Na równi zatem, gdy sprawa dotyczy małżonków chrześcijańskich, jak i pogańskich, brak którejś z podanych wcześniej wartości może powodować powolne naruszanie jedności małżonków. Nastawienie ponadto niektórych mężczyzn tylko na możliwość zaspokajania własnych pożądań seksualnych, podobnie jak i wielu kobiet, stawało się głównym powodem szeregu wykroczeń przeciw małżeństwu.

Św. Hieronim nie zajmował się oddzielnie żadnym z tego rodzaju wykroczeń, stąd omówienie ich, jak też ukazanie osobistego jego stosunku do nich, będzie jedynie próbą ogólnego przedstawienia możliwie wszystkich ówczesnych wykroczeń, nawet tych, które są tylko podane jako hipotetyczne, ale niekoniecznie obecnych w sposób bezpośredni w środowisku jego oddziaływania. Z informacji, jakie pozostawił w swoich listach, wyróżnia się wykroczenie zwane cudzołóstwem, jako to, które wyrasta lub też może wyrastać na podłożu określonej dewiacji seksualnej. I tak w liście do Amanda czytamy:

„Cudzołżnicą jest niewiasta, która za życia męża wychodzi za innego [...]. Dopóki mąż żyje, choćby był cudzołżnikiem, choćby sodomitą, choćby wszystkimi obarczony występkami i przez żonę z powodu tych zbrodni opuszczony, uważany jest za męża tej, której innego męża brać nie wolno”¹⁵.

¹¹ Por. tamże 54, 7 i 13.

¹² Por. tamże 118, 6.

¹³ Por. tamże 22, 30.

¹⁴ Tamże 22, 39, CSEL 54, 206-207, Czuj I 159.

¹⁵ Tamże 55, 4, CSEL 54, 493, Czuj I 388-389.

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że chodzi tu o powtórne małżeństwo, a ta jednostronność Hieronima jest jedynie pozorna, inaczej występowałyby z tezą, która zaprzeczałaby jego poglądom na temat zwyczajów i praw pogańskich oraz ich stosunku do osobnych praw odnoszących się do mężczyzn, a jeszcze innych względem kobiet¹⁶. W liście skierowanym do Oceana przychodzi z dalszym i jednoznacznym wyjaśnieniem:

„Nie może być opuszczona żona cudzołożna, a mąż cudzołożny zatrzymany [...]. Inne są prawa Cezarów, inne Chrystusa. Co innego nakazuje Papinianus, a co innego święty Paweł. Tamci pozwalają na bezwstyd mężczyznom, a ponieważ potępiają jedynie gwałt i cudzołość, na każdym kroku pozwalają na rozpustę w domach publicznych i w stosunku do młodych służebnych, jak gdyby winę godności stanowiła, a nie chęć”¹⁷.

Aby uzyskać jeszcze większą czytelność, trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną wypowiedź, zawartą w tymże liście:

„Cokolwiek nakazane jest mężczyznom, to również odnosi się i do niewiast”¹⁸.

W kontekście tego czytelnym staje się też stwierdzenie odnośnie cudzołóstwa w liście skierowanym do Amanda. Analizując słowa: „Cudzołożnicą jest niewiasta, która za życia męża wychodzi za innego” można wnioskować, że każda osoba, bez względu na płeć, zawierająca drugie małżeństwo za życia poprzedniego współmałżonka, popełnia cudzołość. Aby jednak lepiej zrozumieć to, co miał na myśli nasz Ojciec Kościoła, trzeba wyjaśnić pojęcie bigamii, jak i dokonać pewnych uwag niezbędnych do wyjaśnienia podjętego problemu.

2. Bigamia. Kolejnym wykroczeniem przeciw jedności małżeńskiej jest tzw. bigamia (dwożeństwo), potępiana również przez prawo rzymskie, a rozumiana m.in. jako zawarcie małżeństwa przez osoby, z których co najmniej jedna jest już zaangażowana w inny, monogamiczny, legalny związek małżeński¹⁹; szczególną postacią bigamii jest też sytuacja, gdy oboje małżonkowie pozostają już w małżeństwie – wówczas ma miejsce bigamia podwójna²⁰. Do wyjątkowego rodzaju bigamii należy również wielożeństwo, a także bigamia

¹⁶ Por. W. Panewki, *Secundae nuptiae w życiu i prawie starożytnych chrześcijan*, PK 14 (1971) nr 1-2, 259-260.

¹⁷ Hieronimus, *Epistulae* 77, 3, CSEL 55, 39, Czuj II 160; Papinianus († 212) – jeden z najwybitniejszych prawników rzymskich, autor szeregu dzieł odznaczających się jasnością i precyzją wywodu prawnego (*Quaestiones, Responsa, Definitiones, De adulteriis*), stracony na rozkaz Karakalli.

¹⁸ Hieronimus, *Epistulae* 77, 3, CSEL 55, 39, Czuj II 160.

¹⁹ Por. K. Olechnicki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, 29; Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie*, s. 156-158.

²⁰ Por. R. Krajewski, *Bigamia w prawie polskim i prawie kanonicznym*, Włocławek 2003, 11.

kolejna, kiedy jedno z małżonków po śmierci drugiego, zawiera nowe małżeństwo, oraz bigamia jednoczesna, kiedy jedno z małżonków zawarło drugie małżeństwo za życia drugiego z nich²¹. Zgodnie z tym, o czym dowiadujemy się z listów Hieronima, w sytuacji bigamii kolejnej, jeśli pierwsze małżeństwo uważane było za ważne i godziwe, drugie było dopuszczane, ale zgodnie z tradycją wczesnochrześcijańską, odradzane, ponieważ świadczyło o nadmiernej niepowściągliwości sprzeciwiającej się prawu Bożemu, prawu doskonałej jedności, której odblaskiem winna być jedność małżonków chrześcijańskich. Tym co by potwierdzało powyższą tezę, jest wydarzenie, z którym zetknął się sam Hieronim, gdy był sekretarzem biskupa Rzymu – Damazego²²:

„Przed wielu laty, gdym pomagał biskupowi Rzymu Damazemu [...] widziałem parę ludzi złożoną z wyrzutków społeczeństwa. Mężczyzna pochował już dwadzieścia żon, kobieta miała dwudziestego drugiego męża. Połączyli się oni węzłem małżeńskim, który uważali za ostatni. Wszyscy mężczyźni, jak i kobiety oczekiwali, kto z nich po tylu przejściach pochowa towarzysza. Zwyciężył małżonek i przy napływie ludzi z całego miasta kroczył przed marami wieloślubnej małżonki, [...] wpośród okrzyków rozlegających się na jego cześć”²³.

Hieronim pisząc o bigamistach zdaje się sugerować, iż są oni wyrzutkami społeczeństwa. Szerzej zarysowana terminologia pojęcia bigamii pozwala zrozumieć, dlaczego Hieronim, w kontekście epoki, w której przyszło mu żyć, dystansuje się od twierdzeń, iż zawieranie powtórnych małżeństw jest konieczne. Dokonuje pewnego rozróżnienia, nie dopuszcza dwużenności, natomiast dopuszcza powtórne małżeństwo w przypadku, gdy jedna ze stron umrze. Rozwijając ten temat, zagadnienie powtórnego małżeństwa zakresić można wokół czterech przypadków: bezdzietnej młodej wdowy, wdowy z dziećmi, bezdzietnej rozwódki, która przeszła na chrześcijaństwo, oraz tej, która oddaliła się od swego męża, aby żyć z konkubentem. Nasz Doktor Kościoła w liście do Ageruchii zaleca młodym wdowom, które nie posiadają potomstwa, w myśl słów św. Pawła, że jeśli miałyby „gorzeć”, niech raczej powtórnie wyjdą za mąż, żeby „rodziły dzieci i były gospodyniami, nie dając przeciwnikom żadnego powodu do obmowy”²⁴. Zgodnie z tymi słowami małżeństwo po śmierci współmałżonka jest wysoce usprawiedliwione, ale według Hieronima niegodne, bowiem pojęcie małżeństwa w świetle jego słów, nie posiada tylko i wyłącznie wymiaru ziemskiego, ale jest też nośnikiem życia dla Królestwa Bożego. Słusznym w tym wypadku wydawałoby się stwierdzenie, że powtórne małżeństwo jest niewiernością względem zmarłego

²¹ Por. tamże.

²² Por. A. Bober – J. Wzorek, *Damazya*, EK III 987-988; J.N.D. Kelly, *Hieronim*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 96-108 (Na dworze Damazego).

²³ Hieronymus, *Epistulae* 123, 9, CSEL 56, 82-83, Czuj III 223-224.

²⁴ Tamże 123, 3, CSEL 56, 74, Czuj III 216.

małżonka, gdyż celem ostatecznym jest jedność ducha pierwszego małżeństwa²⁵. Hieronim poruszając tego typu zagadnienia, nie obawia się wskazać na fakt stosowania w niektórych życiowych sytuacjach pewnej gradacji, która umożliwia człowiekowi podejmowanie bardziej godziwych wyborów. Tak więc zgodnie z jego myślą zawarcie powtórnego małżeństwa jest o wiele lepsze i przyzwoitsze od nierządu²⁶. Młoda wdowa, która wykazuje słabość w opanowaniu siebie, nie powinna oddawać się rozpucie poprzez obcowanie z wieloma kochankami, ale mieć jednego męża: zamiast dopuszczania się rozpusty, powinna oddawać się rodzeniu dzieci, aby nie odczuwała lęku przed poczęciem dziecka, które byłoby owocem grzechu i skłaniało ją do zabójstwa²⁷. Ta swoistego rodzaju surowość i rygoryzm nacechowane są miłością, niemalże miłosierdziem, które Hieronim zastosował i zastosował w stosunku do chrześcijan, nie znających jeszcze dobrze „prawa Ewangelii.” Dla tych wiernych, w większości osób młodych²⁸, dopuszczał pewną dozę tolerancji, czego przykładem może być niejaka Fabiola – chrześcijanka, która jeszcze za życia swego męża, zawarła nowe małżeństwo, dopuszczalne u pogan przez prawo rzymskie, ale nie do przyjęcia przez chrześcijan:

„dla niewiast chrześcijańskich za życia męża są przecięte wszelkie możliwości drugiego zamążpójścia [...]”²⁹.

Wraca tu jak bumerang jego wypowiedź z listu do Amanda:

„Dopóki mąż żyje, choćby był cudzołodziem, choćby sodomitą, choćby wszystkimi obarczony występkami i przez żonę z powodu tych zbrodni opuszczony, uważany jest za męża tej, której innego męża brać nie wolno”³⁰.

Ze względu jednak na jej młodość i naturalną jej pożądlivość, nasz Moralista szuka dla niej usprawiedliwienia wyjaśniając, że: „mąż jej był cudzołodziem” i dodając:

„Była bardzo młoda, nie mogła zachować swojego wdowieństwa, widziała inne prawo w członkach swoich, sprzeczne z prawem jej umysłu, i czuła w sobie nieprzeparte pragnienie życia zmysłowego. Wolała więc wyznać otwarcie słabość swoją i zasłonić się jakimś cieniem nędznego małżeństwa, niż cieszyć się sławą jednonieżnej i uprawiać nierząd”³¹.

Wydów ten zakłada, że lepszy jest według niego nawet cudzołodny związek monogamiczny, niż rozwiązłość; relatywną wartość zachowuje w nim bowiem

²⁵ Por. tamże 148, 2.

²⁶ Por. tamże 79, 10, CSEL 55, 100, Czuj II 223: „[...] powtarne małżeństwa, [...] mają pierwszeństwo przed domami publicznymi”.

²⁷ Por. tamże 22, 13.

²⁸ Por. tamże 79, 7.

²⁹ Tamże 77, 3, CSEL 55, 40, Czuj II 161.

³⁰ Tamże 55, 4, CSEL 54, 493, Czuj I 389.

³¹ Tamże 77, 3, CSEL 55, 39, Czuj II 160-161.

wierność partnerów i mniejsze zgorszenie. Z reguły tacy ludzie byli całkowicie wyłączani ze wspólnoty Kościoła, zatem oddalenie się od współmałżonka, oznaczało także oddalenie się od wspólnoty, która była jednocześnie wspólnotą stołu Bożego.³² Osoby takie nie mogły nawet wstępować w szeregi pokutujących, bowiem warunkiem takiego wstąpienia było zerwanie cudzołóżnego związku lub rozwiązująca pierwsze małżeństwo śmierć współmałżonka³³. Święty Hieronim, wierny naśladowca św. Pawła, postępowanie Fabioli określił jako nierozważne, a z drugiej strony w pewnym sensie rozsądne; bo „przez nierozwagę otrzymała jedna ranę, podczas gdy uniknęła wielu ran, które szatan zadaje”³⁴. Tymi ranami są chociażby zabójstwa jeszcze nienarodzonych dzieci (*homicidium*³⁵), staranie się o bezpłodność lub stosowanie różnych trucizn na spędzenie płodu w przypadku, gdy jest on owocem występku, a nadto, przy stosowaniu tego typu działań, możliwe samobójstwo³⁶. Kontynuując myśl dochodzimy do punktu krytycznego, do granicy, gdzie występki z jednorazowego aktu przechodzi w notoryczne postępowanie. W takim wypadku będziemy mieli do czynienia z prostytutką. Zanim jednak przejdę do wyjaśnienia jej złożoności, chcę jeszcze krótko zwrócić uwagę na akt cudzołóstwa, który podejmowany przez kobiety, a w sposób szczególny przez mężczyzn, wynika z niepohamowanego i pospolitego zaspakajania tak zwanych osobistych potrzeb seksualnych³⁷, niejednokrotnie o cechach wynaturzenia,³⁸ które w sposób niejasny mogą kryć się nawet pod pojęciem sodomii³⁹. Dla uzyskania jasności w tej kwestii zaznaczyć trzeba, że tym pojęciem określano skłonności, które dzisiaj określano by, jako biseksualne, homoseksualne, jak i też transeksualne. Omówienia tej złożoności podejmę się w dalszej części artykułu.

3. Prostytucja, zgodnie z myślą Hieronima, jak i klasyczną definicją prawa rzymskiego, sformułowanego przez Ulpiana⁴⁰, to efekt notorycznego podejmowania się aktu nierządu, bądź to dla zaspokojenia własnych potrzeb seksualnych⁴¹, bądź też w celach zarobkowych⁴². Najczęściej osobami trud-

³² Por. tamże 22, 29.

³³ Por. tamże 55, 4.

³⁴ Tamże 77, 3, CSEL 55, 40, Czuj II 161.

³⁵ Por. H. Kupiszewski, *Powtórne małżeństwo w konstytucjach cesarzy rzymskich w IV i V wieku*, AnCra 7 (1975) 364-365.

³⁶ Por. Hieronimus, *Epistulae* 22, 13; zob. M. Starowieyski, *Ze świata wczesnego chrześcijaństwa*, Pelplin 1998, 220-223.

³⁷ Por. Hieronimus, *Epistulae* 50, 1-5; 77, 3; zob. J. Troska, *Moralność życia cielesnego* (= Biblioteka Pomocy Naukowych. Wydział Teologiczny UAM, t. 14), Poznań 1999, 116.

³⁸ Por. M. Graczyk, *Prostytucja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 369.

³⁹ Por. Hieronimus, *Epistulae* 55, 4.

⁴⁰ Por. Graczyk, jw.

⁴¹ Por. Hieronimus, *Epistulae* 49, 8, CSEL 54, 363: „Uni homini prostitutam esse quam multis”.

⁴² Por. tamże 22, 6, CSEL 54, 150-151, Czuj I 115-116: „[...] owe panny [...] wystawiły na sprzedaż członki Chrystusa i zmieniły świątynię Ducha Świętego w dom rozpusty? [...] odkryje się

niącymi się tą profesją w celach zarobkowych były kobiety. Ich bowiem status społeczny w starożytności był w praktyce zawsze niższy od tego, który przysługiwał mężczyznom. Im to też, jak czytamy w Hieronimowym liście do Oceana, „prawa Cezarów” zezwalały na bezwstyd, to jest na „rozpustę w domach publicznych w stosunku do młodych służebnych, jak gdyby winę stanowiła godność, a nie chęć”⁴³.

4. Gwałt. Niewątpliwie Hieronim porusza też w tym wypadku zagadnienie gwałtu, który według nowożytnej definicji jest „naruszeniem porządku moralnego i biologicznego, gdyż jest działaniem niesprawiedliwym, które godzi w godność osoby oraz w porządek miłości”⁴⁴. Hieronim mając to na uwadze napomina swoich adresatów, w głównej mierze kobiety, aby nie gardziły swoją płcią, albowiem Pismo Święte chwali życie niewiast, natomiast potępia zachowania mężczyzn⁴⁵. Owa jednostronność „prawa Cezarów”, doskonale ukazana została przez Hieronima w napisanym ok. 370 r. liście do przyjaciela Innocentego, gdzie jest mowa o fałszywym oskarżeniu o cudzołóstwo żony przez męża, a także o konsekwencjach prawnych z tego wynikających. Pod wpływem tortur niesłusznie oskarżany młodzieniec przyznaje się do niepopelnionego czynu, niewiasta natomiast zaprzecza. Zaprowadzeni na miejsce stracenia – młodzieniec ginie od miecza, kobieta zaś zostaje ocalona⁴⁶. Hieronim zauważa, że w przypadku ludzi młodych i niedoświadczonych jeszcze życiem, sprawy związane z życiem seksualnym są bardzo delikatną sprawą, bez względu na płeć czy status społeczny. On sam wspominając fragmentarycznie swoje życie z młodości nie kryje faktu, że i on poddawał się jakimś występkom rozwiązłości⁴⁷ w częstym przebywaniu w towarzystwie dziewcząt z ukierunkowanym właściwym młodemu człowiekowi pożądaniem względem nich⁴⁸, co jednakże nie jest żadną formą usprawiedliwienia, a raczej efektem zaniedbania rodziców w kwestii wychowania, owocem czego są grzechy, których dopuszczają się młodzi ludzie, które jednak „idą na rachunek rodziców”⁴⁹. Skutki tego widać także nawet u ludzi związanych z Kościołem:

„Przykro mówić, ile dziewcząt upada codziennie, ile ich traci Kościół Matka [...] jak bardzo wiele jest wdów, które [...] okrywają swe nieszczęsne sumie-

sromota [...], i patrzeć będzie na swą nędzę [...], i wystawi nogi swoje przed każdym przechodniem, i będzie splugawiona”.

⁴³ Tamże 77, 3, CSEL 55, 39, Czuj II 160..

⁴⁴ M. Graczyk, *Gwałt*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 158-159.

⁴⁵ Por. Hieronimus, *Epistulae* 65, 2.

⁴⁶ Por. tamże 1, CSEL 54, 1-9, Czuj I 1-8.

⁴⁷ Por. tamże 2, 1.

⁴⁸ Por. tamże 22, 7 i 11.

⁴⁹ Tamże 107, 6, CSEL 55, 297: „mala eius quam bona parentibus imputantur”.

nie kłamiwą szatą i chodzą z podniesioną głową, tanecznym krokiem, jeśli ich nie zdradza nabrzmiałość brzucha czy kwilenie dzieci”⁵⁰.

Tenże Ojciec Kościoła dodaje, że oprócz osób, które przez brak dostatecznej znajomości „praw Ewangelii” same wykluczają się z Kościoła, są również i takie, które świadomie to czynią, wykluczając swoje nawrócenie⁵¹, a winę za to ponoszą często matki nie dając dzieciom dobrego przykładu i zanedbując ich wychowanie⁵². W liście skierowanym do jakiejś matki i jej córki przebywających w Galii pisał:

„proszę was o zgodę, aby was inni nie podejrzewali. [...] Matka i córka, symbole rodzinnej miłości, wyrazy obowiązku, więzy natury i związek drugi po łączności z Bogiem!”⁵³.

W wychowaniu swoich dzieci, zwłaszcza w okresie ich dojrzewania, matka winna odznaczać się stanowczością, a nawet surowością i wyżej w nim stawić Boga, niż ich zachcianki:

„Jeśli u dziewicy Bożej gani ktoś nie rozwiązłość, lecz twardość, to surowość ta jest pobożnością. Stawiasz bowiem wyżej nad matkę tego, którego masz obowiązek stawiać wyżej i nad duszę swoją. Jeśli i matka podobnie będzie myślała, odczuje w tobie córkę i siostrę”⁵⁴.

Matka, żyjąca nawet we wdowieństwie, nie jest zwolniona od obowiązku dawania dobrego przykładu swoim dzieciom, a gdy zauważy u dziecka jakąś ułomność lub skłonność do złego, ma obowiązek zaraz go korygować i upominać, aby nie dopuścić do późniejszego zgorzenia, które mogłoby się przyczynić do zniekształcenia prawdziwego oblicza Kościoła:

„Bardziej ci przystoi znosić raczej winę córki niż szukać sposobności do własnej. [...] Jesteś już w tym wieku, że mogłabyś mieć wnuki z córki [...]. Niech ona wróci z mężczyzną, chociaż wyszła sama; powiedziałem z *mężczyzną*, nie z *małżonkiem*; nikogo nie należy oczerniać. Chciałem zaznaczyć płęć, nie małżeństwo”⁵⁵.

Doszukiwać się tu można pośrednio zazdrości matki względem córki o tego samego mężczyznę. Nasz Autor listu pouczając owe kobiety, występuje tu jak troskliwy ojciec zauważając zapewne niebezpieczeństwo zaistnienia w przyśrodku związku kazirodczego⁵⁶.

⁵⁰ Tamże 22, 13, CSEL 54, 160, Czuj I 123; zob. też 49, 17, CSEL 54, 381, Czuj I 299-301.

⁵¹ Por. tamże 122, 1.

⁵² Por. tamże 39, 6.

⁵³ Tamże 117, 2, CSEL 55, 424, Czuj III 73.

⁵⁴ Tamże 117, 4, CSEL 55, 427, Czuj III 75.

⁵⁵ Tamże 117, 11, CSEL 55, 433, Czuj III 80.

⁵⁶ Por. tamże 123, 17.

5. Kazirodztwo⁵⁷. W cytowanym wyżej liście do dwóch galijskich kobiet Hieronim upomina najpierw córkę, by porzuciła młodzieńca, z którym się związała, a według „praw Ewangelii” nie może z nim zawrzeć małżeństwa, bo traci dla niego majątek i dobre imię, a on, który ze względu na wiek nie może być dla niej wychowawcą i opiekunem, i tak ją zostawi i znajdzie sobie młodszą i bogatszą, oraz zachęca ją, by wróciła do matki. Upomina również jej matkę, która zdaje się kochać w tym młodzieńcu, by szanowała swój wiek i dobre imię, by nie szukała w nim pociechy, nie budziła w sobie już wygasłych pragnień i nie grzeszyła, obawiając się zapewne, że może to być grzech kazirodztwa (choć nie używa tej nazwy) surowo potępianego od wieków przez prawo rzymskie⁵⁸ i boskie. Zachęca matkę, by zamieszkała razem z córką i synem, który jest mnichem:

„Nie podejrzewam Cię, jakobyś była niedbała, zuchwała, pełna pogardy, chociaż mając dwadzieścia pięć lat zamknęłaś w swych ramionach jakby w kleszczach młodzieńca, któremu ledwie zaczęła rosnąć broda. Rzeczywiście wspomniałaś z niego wychowawca, który by cię napominał, przerażał groźnym spojrzaniem! Wprawdzie żaden wiek nie zabezpiecza przed żądzą, jednak siwizna broni przynajmniej przed wyraźną hańbą. Przyjdzie, przyjdzie czas, nadejdzie dzień – ani się nie spostrzeżesz – a ten twój śliczny chłopiec znajdzie sobie bogatszą albo młodszą; kobiety bowiem szybko się starzeją, zwłaszcza te, które przebywają obok mężczyzn. Żałować będziesz swego zamiaru i zbrzydnie ci upór, kiedy stracisz i majątek, i dobre imię, kiedy łatwo się rozerwie związek, który był źle złączony [...]. Ty również, matko, chociaż ze względu na wiek nie boisz się obmowy, nie sądz, że ci wolno grzeszyć. Niech raczej córka uczy się od ciebie niż ty od niej, jak należy się rozłączać. Masz syna, córkę i zięcia, a raczej współmieszkańca córki swojej; po co szukasz pociechy u obcych i zapalasz ogień już wygasły? Bardziej ci przystoi znosić raczej winę córki niż szukać sposobności do własnej. Niech będzie z tobą syn mnich, obrona uczciwego postępowania i wdowieństwa. Po co ci obcy człowiek, zwłaszcza w tym domu, w którym nie mógł się zmieścić syn i córka. Jesteś już w tym wieku, że mogłabyś mieć wnuki z córki”⁵⁹.

Jeszcze wyraźniej przybliży nam Hieronim grzech kazirodztwa przez przypomnienie historii pijanego Lota i jego córek (Rdz 19, 30-37) z podkreśleniem, że ci, którzy się go dopuszczają „na wieki nie wejdą do Kościoła Bożego”. Córki Lota będąc przekonane, że w potopie zginął cały rodzaj ludzki, w tym również wszyscy mężczyźni, którzy mogliby go wzbudzić, zapragnęły mieć dzieci. Wiedziały, iż ich ojciec Lot jest zbyt sprawiedliwy, by mógł tego z nimi

⁵⁷ Por. M. Gołębiewski, *Kazirodztwo*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 190-191.

⁵⁸ Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie*, s. 182 i 187; J. Misztal-Konecka, *Incestum w prawie rzymskim*, Lublin 2007.

⁵⁹ Hieronymus, *Epistulae* 117, 10-11, CSEL 55, 433, Czuj III 80.

świadomie dokonać. Spiły go więc, współżyły z nim i poczęły, dopuszczając się kazirodztwa:

„[...] Lota, cieszącego się przyjaźnią Boga, ocalonego na górze i uznanego za jedynego sprawiedliwego spośród tylu tysięcy ludzi, spoiły własne córki; a chociaż mniemały one, że skończył się rodzaj ludzki, i uczyniły to raczej z chęci posiadania dzieci niż z pożądliwości, to jednak wiedziały, iż mąż sprawiedliwy nie popełniłby takiego czynu będąc trzeźwym. Nie miał on wprawdzie świadomości tego, co czyni, jednak chociaż występki jego nie był dobrowolny – to w przewinieniu tkwi zło. Z niego rodzą się Moabici i Ammonici, nieprzyjaciele Izraela, którzy aż do czwartego i dziesiątego pokolenia, i na wieki nie wejść do Kościoła Bożego”⁶⁰.

Oprócz powyższych Hieronim w swojej korespondencji wzmiankuje także inne występki seksualne, jak: sodomia, biseksualizm, homoseksualizm i transeksualizm – przestępstwa ściśle ze sobą powiązane, wręcz nie do rozdzielania, gdyż jedno było konsekwencją poprzedniego. Gdy chodzi o to ostatnie, uważa je za zachowanie godne pożałowania i ubolewa, że kobiety upodabniają się do mężczyzn⁶¹, a mężczyźni do kobiet:

„Unikaj też mężczyzn, gdy ich ujrzysz obwieszonych łańcuchami, z niewieściami – wbrew Apostołowi (1Kor 11, 14) włosami, z kozią brodą, czarnym płaszczem i gołymi, mimo zimna, nogami. To wszystko są sztuki diabelskie”⁶².

6. Pedofilia. Innym wspomnianym w listach Hieronima seksualnym przestępstwem jest określona w dzisiejszej słownikowej terminologii pedofilia, zwana też inaczej jako infantoseksualizm. Pedofilia, zgodnie ze współczesną terminologią słownikową, jest zaburzeniem zachowania seksualnego, które dotyczy tzw. obiektu, czyli partnera seksualnego, a przejawia się w skłonności do praktyk seksualnych z dziećmi. Najbardziej atrakcyjnym wiekiem dla pedofilów jest wiek ok. 10-12 lat⁶³. Niektóre słowniki podają, że tego typu zaburzenia dotyczą tylko mężczyzn⁶⁴, co jednak do końca nie jest prawdą⁶⁵, o czym przekonuje nas list Hieronima, skierowany do kapłana Witalisa, w którym pisze:

„Słyszałem – świadkiem Pan, że nie kłamię – co następuje: Pewna kobieta wychowała znalezione dziecko, karmiła je i spełniała wobec niego obowiązki

⁶⁰ Tamże 22, 8, CSEL 54, 156, Czuj I 119-120.

⁶¹ Por. tamże 22, 27, CSEL 54, 184, Czuj I 142: „Inne [...], w męskim odzieniu, wstydą się być niewiastami, którymi się urodziły”.

⁶² Tamże 22, 28, CSEL 54, 185, Czuj I 143.

⁶³ Por. J. Kurzępa, *Pedofilia. Formy przemocy seksualnej*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, IV, Warszawa 2005, 308-309.

⁶⁴ Por. W. Bołoz, *Pedofilia*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 332.

⁶⁵ Por. Kurzępa, *Pedofilia*, s. 309-311.

niańki. Chłopiec ów sypiał z nią, aż doszedł do dziesiątego roku. Zdarzyło się, że więcej, niż się godzi, wypila wina, a rozpalona namiętnością, wyuzdanymi ruchami doprowadziła chłopca do obcowania z nią. Pierwsze pijaństwo powtórzyło się następnej nocy i weszło w zwyczaj. Przed upływem dwóch miesięcy kobieta stała się brzemienna. [...] Ze zrzędzenia Bożego stało się, że ta, która wbrew naturze lekceważąc prawa Boże nadużywała prostoty chłopca, przez Pana natury została światu pokazana, gdy się spełniły te słowa: «Nic nie ma zakrytego, co by wyjawione być nie miało» (Łk 8, 17; Mt 10, 26)⁶⁶.

7. Wykroczenia seksualne osób duchownych. Osobną kategorią objąłem wykroczenia na tle seksualnym związane bezpośrednio ze środowiskiem życia osób duchownych, jak i samych duchownych; wykroczenia te miały inny ciężar gatunkowy, w sensie odpowiedzialności przed Bogiem. Jednym z ciekawszych ich przejawów, który swoje apogeum osiągnął właśnie w IV wieku, a swój początek miał już w II wieku, były tzw. „duchowe małżeństwa” lub synezaktyzm, polegający na zwyczaju wspólnego zamieszkiwania pod jednym dachem duchownego z kobietą, najczęściej dziewczyną, nazywaną z tego powodu synezaktą lub agapetką, tworząc w ten sposób domową wspólnotę na podobieństwo małżeństwa⁶⁷. Ten sposób życia duchownych budził jednak podejrzania, a nawet zgorszenia, oraz wywoływał sprzeciw, czego dowodem na Wschodzie są pisma św. Jana Chryzostoma⁶⁸. Również Hieronim, który był wrażliwy na tego rodzaju sprawy, kierując się zdrowym rozsądkiem i ograniczonym zaufaniem do natury człowieka, spostrzegł, że jest to podatny grunt, na którym mogą pojawić się zgorszenia, które mogą ośmieszyć Kościół⁶⁹. Sam osobiście znał przypadek takiego małżeństwa duchowego, kiedy to nie mieszkające razem matka i córka, „czy to z powodu samotności gospody, czy dla strzeżenia majątności przybrały sobie za opiekunów pewnych duchownych (*quosdam clericos adsumpsissent*),

⁶⁶ Hieronymus, *Epistulae* 72, 2, CSEL 55, 9-10, Czuj II 135.

⁶⁷ Por. P. de Labriolle, *Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne*, „Revue Historique” 137 (1921) 205-255; H. Leclercq, *Mariage spirituel*, DACL X 2, 1881-1888; E. Magnin, *Agapètes*, DDC I 311-315; J. Gribomont, DPAC I 76.

⁶⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *Contra eos, qui subintroductas habent virgines*, PG 47, 495-514, tłum. R. Sawa: *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-25, 415-446; tenże, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, PG 47, 513-532, tłum. R. Sawa: *Bogu poświęcone niewiasty nie powinny mieszkać z mężczyznami*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 433-460; E.A. Clark, *John Chrysostom and the subintroductae*, ChH 46 (1977) 171-185; S. Longosz, *Pisma przeciw synezaktom*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 337-365 (bibliografia).

⁶⁹ Por. Hieronymus, *Epistulae* 22, 14, CSEL 54, 161-162, Czuj I 124: „Wstyd, mówić, o zgrozo! Smutne to, lecz prawdziwe; którędy weszła do kościołów zaraza agapetek? Skądże ta zmiana nazwiska bez małżeństwa? Cóż to za nowy rodzaj nałożnic? [...]. Skąd te jednomężne nierządnicze? W tym samym domu, [...] mieszkaniu, a często i w jednym sypiają łóżku i nazywają nas podejrzliwymi, jeśli wyrażamy z tego powodu obawę”.

tak że oddalone od siebie łączyły się ku większej hańbie z obcymi⁷⁰ i listownie prosił je o porzucenie tego sposobu życia⁷¹.

Znał też dobrze naturę człowieka, która nie przygotowana odpowiednio do życia w ascezie, łatwo może ulec wpisanej w nią pożądliwości⁷². Stąd też w praktykowaniu tej formy życia widział również niebezpieczeństwo łatwego usprawiedliwiania się osób duchownych – jak i tak zwanych świeckich działających z nimi wspólny dach – ze swoich skłonności do ulegania rozwiązłego stylu życia⁷³. Nic więc dziwnego, że ze względu na dobro Kościoła potępia ten sposób życia jego ludzi, gani, a nawet nie szczędzi różnego rodzaju inwektyw⁷⁴. Oprócz tzw. małżeństw duchowych Hieronim ostro potępia zdarzające się przypadki uwodzenia przez duchownych kobiet, nierazko nawet Bogu poświęconych. W jednym z zachowanych listów ostro piętnuje zachowanie się diakona, nijakiego Sabiniana, który uwodząc kobiety zamężne współżył z nimi⁷⁵, kierując się niepohamowanym pożądaniem chodził po domach publicznych⁷⁶, a jakby tego nie było dosyć, uwiódł jeszcze dziewicę poświęconą na służbę Bogu⁷⁷, z którą prawdopodobnie, jak przypuszcza, mógł się nawet dopuścić się stosunku seksualnego⁷⁸. Z listu tego wynika również, że ów nie-szczęśny diakon popadł także w pewnego rodzaju zaburzenie preferencji seksualnej, współcześnie nazywanej fetyszyzmem⁷⁹. Hieronim jednakże zatroskany o zbawienie każdego, wzywa także i jego do nawrócenia, dostrzegając

⁷⁰ Tamże 117, 1, CSEL 55, 422-423, Czuj III 71-72.

⁷¹ Por. tamże 117, 9, CSEL 55, 422-423, Czuj III 79: „Bądź przynajmniej uczciwsza w stosunkach ze swoim towarzyszem. Rozłączcie swoje mieszkania, nie jadajcie razem, aby złośliwi ludzie nie posądzali was, że mieszkając pod jednym dachem i łożę macie wspólne”.

⁷² Por. tamże 22, 11 oraz 38, 3, CSEL 54, 291, Czuj I 224: „Niech się rumieni ze wstydu kobieta chrześcijanka, jeśli wymusza wdzięk na naturze, jeśli troszczy się o ciało dla pożądliwości, której gdy ktoś podlega, nie może [...] podobać się Chrystusowi”; 52, 5; 54, 15, CSEL 54, 470, Czuj I 379: „Żadna kobieta nie idzie za mąż, by nie spała z małżonkiem”.

⁷³ Por. tamże 22, 28 i 29, CSEL 54, 188, Czuj I 145: „Nie mają one innej troski, jeno brzuch i to, najbliższe brzucha (*nulla illis nisi ventris cura est et quae ventri proxima*)”.

⁷⁴ Por. tamże 22, 28-29; 50, 5; 54, 13; 147.

⁷⁵ Por. tamże 147, 4, CSEL 56, 319, Czuj III 438: „Nie wyliczam [...], żeś podobno znieważył wiele dziewic, że znieważone przez ciebie szlacheckie małżeństwa zostały publicznie ukarane mieczem”; tamże 147, 11, CSEL 56, 327-328, Czuj III 444-445: „Wreszcie płomień bezwstydu sprawił, że wpadłeś między miecze barbarzyńcy i barbarzyńskiego małżonka [...]. Nie obawiałeś się popełniać cudzołóstwa w owym domu [...], iż w czasie nieobecności męża masz żonę, nie cudzołożnicę”.

⁷⁶ Por. tamże 147, 4, CSEL 56, 319, Czuj III 438: „[...] jak wstrętny rozpustnik biegałeś po domach publicznych. Wielkie wprawdzie i ciężkie to są grzechy”.

⁷⁷ Por. tamże 147, 4-7.

⁷⁸ Por. tamże 147, 6, CSEL 56, 321, Czuj III 439: „Nie mówię nic więcej, żeś się rzucił do pocałunków, żeś ją obejmował. Wszystkiego wprawdzie można się po tobie spodziewać, ale poszanowanie stajenki i tego miejsca nie pozwalają mi przypuszczać więcej nad to, żeś tylko chęcią i myślą upadł”.

⁷⁹ Por. tamże 147, 6, CSEL 56, 321, Czuj III 439-440: „Jako jakąś rękojmnię przyszłego małżeń-

możliwość uratowania w nim choć resztek człowieczeństwa⁸⁰. Chciałoby się powiedzieć, że tego rodzaju wykroczenia i dewiacje w mentalności Hieronima są niczym innym, jak działaniem samego diabła, który moc swego oddziaływania pokłada w przyrodzeniu kobiet i mężczyzn⁸¹, a pierwsze ich przejawy dostrzega już w herezji nikolaitów i ofitów⁸².

Reasumując powyższe spostrzeżenia i refleksje na temat wykroczeń i dewiacji popełnianych na tle seksualnym, jako skutku obecności tajemnicy nieprawości w świecie, zebrane w oparciu o listy św. Hieronima, dowodzą, że człowiek – chrześcijanin, a w tym także osoba duchowna, przez brak roztropności, a także i przez własną głupotę, może stać się przeciwieństwem znaku obecności Boga w świecie⁸³, obarczając się w ten sposób – zgodnie z myślą Strydończyka – osobistą winą za śmierć Chrystusa, a tym samym przede wszystkim winą za zaprzepaszczenie własnego człowieczeństwa.⁸⁴ Taki człowiek, chociaż stworzony przez Boga *ex nihilo* z miłości do niego, zmierza poprzez tego rodzaju postępowanie w sposób samowolny do własnego samouni-cestwienia, odrzucając tym samym prawdę o Krzyżu, jako znaku zwycięstwa, na którym objawiła się w pełni miłość Boga w Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku⁸⁵.

stwa bierzesz w owej czcigodnej grocie włosy, chusty i pasek nieszczęsnej [...] śmiesz przyjmować włosy [...], aby spały z tobą nocami?”

⁸⁰ Por. tamże 147, 9.

⁸¹ Por. tamże 22, 11, CSEL 54, 159: „Omnis igitur adversus viros diaboli virtus in lumbis est, omnis in umbilico contra feminas fortitudo”.

⁸² Por. tamże 147, 4; zob. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, 227 i 230-231.

⁸³ Por. Hieronymus, *Epistulae* 49, 15; 6, 2, CSEL 54, 25: „Et licet me sinistro Ibera excetra ore dilanit” (mowa o Lupicynie, kapłanie sprzedajnym i szkodliwym, który prawdopodobnie był uczestnikiem upadku i winy siostry Hieronima, zob. *Epistulae* 22, 28).

⁸⁴ Por. tamże 147, 10, CSEL 56, 326, Czuj III 443: „Już wyżej powiedziałem, że ani ojciec za syna, ani syn za ojca nie bywa karany. Bowiem «dusza, która grzeszy, ta umrze»”.

⁸⁵ Por. tamże 22, 17; 79, 9, CSEL 55, 98-99, Czuj II 221-222: „Z tego jasno wynika [...], że serce człowieka od młodości jest skłonne do złego i że między uczynkami ciała i ducha, [...], dusza waha się niezdecydowanie pragnąc raz jednych, raz drugich. [...]. Odnieśmy do innych zaburzeń to, co zostało powiedziane o jednym. [...]. W ten sposób wszelkie ciało pożąda właśnie tego, co jest cielesne i pewnymi ponętami pociąga duszę do zgubnych przyjemności, lecz naszą powinnością jest hamować gorącą namiętność większą miłością Chrystusa”; 147, 6, CSEL 56, 322, Czuj III 440: „[...] gdzie przez włożenie zasłony Chrystusowej została poświęcona, po tajemnicach krzyża”.

THE PROBLEM OF SEXUAL OFFENCES, AS A RESULT OF THE
MYSTERY OF INIQUITY PRESENT IN THE WORLD, IN THE LIGHT OF
ST. JEROME'S LETTERS

(Summary)

The author of the article: „The problem of sexual offences, as a result of the mystery of iniquity present in the world, in the light of St. Jerome's letters”, shows paradox of human existence, in which men, as a real being, continually escapes into the world of dreams and utopia; as a social being, adores in himself anarchistic behaviors; moral and religious values are precious for him, however by the whole of his existence opposes them; he speaks about the ideals of truth, justice and love, but in practice uses false in the wide sense of this word, without difference of time in which he lives and systems under which he exists.

Józef POCHWAT MS
(Kraków)

WIARA I MĄDROŚĆ W ŚWIETLE KOMENTARZA PELAGIUSZA DO LISTU ŚW. PAWŁA DO EFEZJAN*

Pelagiusz jest jednym z pierwszych, obok Mariusza Wiktoryna i Ambrozjastra, komentatorów listów św. Pawła Apostoła na Zachodzie. O nim samym historia niewiele nam przekazała informacji. Panuje powszechna opinia, że w młodym wieku wstąpił do klasztoru, a ojczyzną jego była Brytania¹. Będąc człowiekiem dorosłym udał się do Rzymu. Żadne jednak źródła nie informują nas o przyczynach², dla których Pelagiusz (w opinii większości badaczy) jako mnich³ miałby opuścić swoją ojczyznę. Nie jest również znana dokładna data jego przybycia do Rzymu; wśród historyków panują tu duże rozbieżności, choć przeważa opinia, że dotarł do stolicy Imperium za pontyfikatu papieża Damazego, czyli nie później niż w 384 roku⁴. W Rzymie Pelagiusz oddawał się studiom i jako wykształcony mnich, dzięki znajomości teologii oraz języków łacińskiego i greckiego, zyskał sobie szacunek w kręgach rzymskiej arystokracji. Sam św. Augustyn, który był wówczas wielkim autorytetem w dziedzinie teologii, uznawał jego talent i zdolności, mimo iż

* Wyciąg z pracy magisterskiej pt. *Wiara i mądrość według Komentarza Pelagiusza do Listu św. Pawła do Efezjan* napisanej w 1986 r. w PAT pod kierunkiem ks. prof. dra hab. E. Stańka.

¹ Brytyjskie pochodzenie Pelagiusza poświadcza św. Augustyn w *Liście 186 do Paulina* (por. *Ep.* 186, 1, 1, PL 33, 816: „Britonem fuisse cognominatum”), gdzie nazywa go *Brito*; zob. też G. Bardy, *Święty Augustyn, człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955, 312; A. Nawrocki, *Pelagiusz*, Kraków 2006.

² P. Borniński (*Pelagiusz, pelagianie, pelagianizm*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 19, Warszawa 1893, 3) pisze, że powodem opuszczenia ojczyzny była chęć nawiedzenia miejsc świętych w Palestynie, lecz nie podaje źródła tej informacji; J. Umiński (*Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959, 216) podaje, że powodem było pragnienie zdobywania wiedzy.

³ Przeważa opinia uznająca Pelagiusza za mnicha, por. m.in. W. Myszor, *Wstęp*, PSP 10, 7; J. Daniélou – H.J. Marrou, *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 298.

⁴ B. Altaner (*Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 497) pisze, że Pelagiusz przybył do Rzymu ok. 384 r., G. Bardy (*Święty Augustyn, człowiek i dzieło*, s. 9) natomiast, że między 375 a 380 rokiem.

uważał jego naukę za heretycką i zwalczał pelagianizm, w czym brał udział także św. Hieronim⁵.

Pelagiusz prowadził tak ascetyczne życie, że uważano go w Rzymie za męża świątobliwego⁶. W okresie rzymskim spotkał prawnika Celestiusza, z którym w 410 r., w obawie przed wojskiem Alaryka, udał się do Afryki, a następnie stąd do Palestyny. Jego przyjaciel Celestiusz wraz z uczniami pozostał jednak w Afryce, gdzie głosił naukę Pelagiusza i pod jego nieobecność wszczynał spory, siejąc niepokój w Kościele afrykańskim. Wynikiem tych sporów było potępienie przez Kościół afrykański w Kartaginie tez pelagiańskich⁷, potwierdzone później przez papieża Innocentego I. Ale już w 415 r. na synodzie w Diospolis Pelagiusz został uniewinniony, a nowy papież Zozym (417-418), po zwołaniu dwóch synodów w Rzymie, zrehabilitował zarówno Pelagiusza jak i Celestiusza. To posunięcie papieża spotkało się z wielkim oburzeniem ze strony biskupów Afryki. Po ich gwałtownej interwencji, papież Zozym w roku 418 w encyklice *Epistula tractoria* potępił pelagianizm⁸.

O ile pełniejsze opracowanie biogramu Pelagiusza uniemożliwia znikoma ilość zachowanych danych biograficznych, o tyle brak danych odnośnie nauki Pelagiusza, jest jeszcze bardziej dotkliwy⁹, co z kolei uniemożliwia prezentację całokształtu jego myśli teologicznej. Niniejszy artykuł stanowi próbę przedstawienia dwóch aspektów (wiara – mądrość) nauki Pelagiusza na

⁵ Św. Augustyn (*Liber de natura et gratia* VI 6) i św. Hieronim (*Dialogus contra Pelagianos* III 16 oraz *Ep.* 50, 3) określają Pelagiusza jako *homo latinissimus et facundissimus*, choć ten ostatni nazywa (*Prologus in commentarium in Jeremiam prophetam*, PL 24, 706A) go również *indoctus calumniator*.

⁶ Por. Bardy, *Święty Augustyn, człowiek i dzieło*, s. 314; S. Szydelski, *Indywidualność św. Augustyna*, Włocławek 1931, 23.

⁷ Por. Mansi IV 290-292; Hefele-Leclercq II/1, 168 i 180.

⁸ Por. Zosimus, *Epistula tractoria*, PL 20, 693-702. Spotykamy zatem dwie różniące się od siebie opinie w orzeczeniach tego samego papieża Zozyma, sprzeczność jednak znika, jeśli odróżni się potępienie nauki od potępienia kogoś, kto faktycznie głosi naukę potępioną. W tym miejscu trafne wydaje się odróżnienie też Pelagiusza od tego, co ogólnie nazywa się pelagianizmem, a do których wypracowania przyczynił się nie tylko on sam, lecz także Celestiusz i Julian z Eklanum, zob. E. Florkowski, *Soteriologia Pelagiusza*, Kraków 1949, 5.

⁹ W Katedrze Patrologii i Historii Dogmatu PAT w Krakowie pod kierunkiem ks. prof. E. Stańka, który habilitował się na podstawie rozprawy: *Usprawiedliwiający charakter wiary. Studium porównawcze „Komentarzy do Listów św. Pawła” Ambrożyjastra i Pelagiusza*, powstały następujące prace magisterskie mające związek z Pelagiuszem i jego doktryną: T. Cichoń, *Stosunek papieża Zozyma do pelagianizmu*, Kraków 1982; W. Kubasiak, *Początki pelagianizmu według Commonitorium super nomine Caestii Mariusza Merkatora*, Kraków 1982; A. Baron, *Ideal duszpasterza. Studium w oparciu o Komentarz Pelagiusza do Listu do Tytusa*, Kraków 1985; J. Pochwat, *Wiara i mądrość według Komentarza Pelagiusza do Listu św. Pawła do Efezjan*, Kraków 1986; W. Gołaski, *Wykład o wierze, charyzmaty i miłości w Komentarzach Ambrożyjastra i Pelagiusza do 12 i 13 rozdziału I Listu św. Pawła do Koryntian. Studium porównawcze*, Kraków 1993 – podaje za: *Wielcy Kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. XII-XXX.

podstawie jego *Komentarza do Listów św. Pawła*, pisanego w Rzymie w latach 406-409¹⁰. Komentarz ten zawiera objaśnienia do poszczególnych zdań z Listów św. Pawła¹¹, z wyjątkiem Listu do Hebrajczyków. Interesuje nas tutaj nauka Pelagiusza w aspekcie wiary i mądrości, przedstawiona w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Efezjan*. Zanim jednak przejdziemy do głównego tematu przynajmniej pokrótce przypomnimy ważniejszą literaturę pelagiańską, ze szczególnym uwzględnieniem pozycji dotyczących *Komentarza do Listów św. Pawła*. Badania wybitnych patrologów: H. Zimmera, C.H. Turnera, E. Riggenbacha, G. Mercatiego, S. Helmana, G. Morina, a zwłaszcza A. Soutera, doprowadziły do ustalenia autentycznego brzmienia tekstu tego *Komentarza*¹². A. Souter zakończył swe badania wydaniem krytycznego tekstu¹³, który stanowi podstawę dla niniejszego artykułu. Zdecydowana większość publikacji o tym *Komentarzu* dotyczy w zasadzie problemów autorstwa i autentyczności tekstu. Wprawdzie istnieją ogólne i syntetyczne opracowania *Komentarza* autorstwa R.F. Evansa, G. Plinvala i A. Soutera, ale prawie w ogóle nie ma opracowań jego treści.

Na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat pojawiło się w literaturze światowej kilka obszerniejszych opracowań dotyczących teologicznego dorobku Pelagiusza¹⁴. W języku polskim, jak dotąd, ukazały się zaledwie dwie cytowane już prace przybliżające teologię Pelagiusza: *Nauka chrystologiczna Pelagiusza* ks. Mariana Michalskiego oraz studium historyczno-dogmatyczne *Soteriologia Pelagiusza* ks. Eugeniusza Florkowskiego: ten pierwszy cytuje kilka razy *Komentarz do Listu do Efezjan*, zaś drugi kilkanaście. W „*Studia Gnesnensia*” w 1980 r. ukazał się artykuł *Nad genezę teologii Pelagiusza* ks. Szczepana Pieszczocho, w którym autor konkluduje swoje wywody w następujący sposób: „Artykuł niniejszy zestawia dane określające sylwetkę duchową Pelagiusza na tle sytuacji religijnej w Rzymie w IV wieku, specyfikę jego działalności literackiej i nauczycielskiej, zależności literackie i doktrynalne,

¹⁰ Por. Florkowski, *Soteriologia Pelagiusza*, s. 7, n. 2 oraz M. Michalski, *Nauka chrystologiczna Pelagiusza*, Kraków 1936, 145.

¹¹ Przyjmuje się, że Autor posłużył się przy komentowaniu tekstem natchnionym z końca IV wieku w wersji *Vetus Latina*, por. Sz. Pieszczocho, *Nad genezę teologii Pelagiusza*, SG 5 (1979-1980) 228.

¹² Por. Florkowski, *Soteriologia Pelagiusza*, s. 7.

¹³ Por. *Pelagii Expositiones XIII Epistularum Pauli*, ed. A. Souter: *Pelagius's Expositiones of thirteen Epistles of St. Paul. Text and apparatus criticus (Text and Studies contributions to biblical and patristic Literature, vol. IX 2)*, Cambridge 1926, 344-386, przedruk PLS 1, 1110-1374.

¹⁴ Por. T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala – Wiesbaden 1957; H. Esser, *Das Paulus Verständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar*, Bonn 1961; R.F. Evans, *Pelagius*, New York 1968; J. Ferguson, *Pelagius*, Cambridge 1978; G. Greshake, *Grade und konkrete Freiheit: eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972; R. Pirenne, *La morale de Pelage*, Roma 1961; S. Prete, *Pelagio et il pelagianismo*, Brescia 1961; O. Wermelinger, *Pelagius und Rom*, Stuttgart 1975, a także niewielki artykuł G. Bonnera, *How Pelagian was Pelagius*, StPatr 9 (1966) 350-358.

jego znajomość Pisma Świętego, wreszcie okoliczności, które wpłynęły na rozpoczęcie kontrowersji pelagiańskiej¹⁵.

W ostatnich latach zwracają uwagę wnikliwe opracowania teologii *Komentarza do Listu do Rzymian*¹⁶ i *do Tytusa*¹⁷ ks. Arkadiusza Barona. Konkludując zauważa on, że omówienie literatury pelagiańskiej nie nastreca szczególnych problemów, natomiast pisma Pelagiusza prezentują wysoki już stopień trudności¹⁸. W *Komentarzu Pelagiusza do Listu do Efezjan* cnoty: wiara i mądrość stanowią główny element jego wykładu nauki św. Pawła. W zasadzie Pelagiusz traktuje wiarę jako fundament, zaś mądrość jako budynek wznoszący się na tym fundamencie.

1. Usprawiedliwiający dar wiary. Dla Pelagiusza wiara to dar, czyli łaska pochodząca od Boga¹⁹. Koncepcja wiary, w ujęciu Autora, oparta jest na dobrej woli człowieka²⁰. Widać tu zatem wyraźnie dwa istotne elementy: działanie Boga, który daje łaskę darmo, i odpowiedź człowieka, która oparta jest na wolnej woli człowieka. Dzięki temu człowiek wchodzi w kontakt z Bogiem, staje się Jego przybranym synem i przynależy do Jezusa Chrystusa – naturalnego Syna Bożego²¹.

Pelagiusz łączy wiarę bezpośrednio z usprawiedliwieniem człowieka. Tym, który dokonuje usprawiedliwienia jest Chrystus²². To usprawiedliwienie człowieka polega na przejściu od świata do Boga, od grzechu do łaski, od szatana do Chrystusa; zatem usprawiedliwienie człowieka złączone jest ściśle

¹⁵ Pieszczoch, *Nad genezę teologii Pelagiusza*, s. 228.

¹⁶ Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga: refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do «Listu św. Pawła do Rzymian»*, ŻMT 15, Kraków 1999, 6-116.

¹⁷ Por. A. Baron, *Łacińskie komentarze do listu do Tytusa (Ambrożyjaster; Hieronim, Pelagiusz) na tle recepcji myśli Pawłowej w starożytności*, ŻMT 28, Kraków 2003, 9-106.

¹⁸ Por. A. Baron, *Spór o Pawła*, s. 22-23.

¹⁹ Pelagiusz komentując słowa św. Pawła: „Qui praedestinavit nos in adoptionem” dodaje (*In epistolam ad Ephesios* 1, 5, ed. A. Souter, s. 345, PLS 1, 1289): „Non naturae”; por. Florkowski, *Soteriologia Pelagiusza*, s. 140: „Ale wspomina też o darmowym wezwaniu do wiary i zbawienia (za pomocą nauki objawionej) oraz o możliwości otrzymania od Boga «ducha wiary», o ile człowiek tego chce”.

²⁰ Por. *In epistolam ad Ephesios* 1, 5, ed. Souter, s. 345-346 lub PLS 1, 1289. „Hoc praedestinavit, ut haberent potestatem Filius Dei fieri omnis qui credere voluissent, sicut scriptum est: «loquebantur verbum Dei cum fiducia omni volenti credere». Ut membra eius simus. Non secundum merita nostra”; zob. Florkowski, *Soteriologia Pelagiusza*, s. 132-133, spec. 149: „Samą wiarę, będącą warunkiem usprawiedliwienia i zbawienia, uważa Pelagiusz za dzieło wolnej woli”.

²¹ Por. *In epistolam ad Ephesios* 5, 1, ed. Souter, s. 372 lub PLS 1, 1302: „Imitatione enim natura, non natura filii Dei sumus, sicut ait Salvator: «ut sitis filii Patris vestri qui in caelis est»”.

²² Por. tamże 2, 8-9, ed. Souter, s. 353 lub PLS 1, 1293: „Non meritis prioris vitae, sed sola fide, sed tamen non sine fide. Se suis meritis aliquit in baptismo accepisse”; tamże 2, 15, ed. Souter, s. 355 lub PLS 1, 1294: „Per solam fidem iustificans et mortalia sola decernens”; zob. Florkowski, *Soteriologia Pelagiusza*, s. 127-131 i 149.

ze chrztem²³. Autor uważa, że warunkiem przejścia z niewiary do Boga jest uwierzenie w Chrystusa. Twierdzi, że niewierzący są pod wpływem szatana i błądzą w ciemnościach²⁴.

Zdaniem Pelagiusza, wiara gładzi grzechy²⁵ i potrzebna jest do przyjęcia chrztu. Wiara jest zatem warunkiem zbawienia²⁶. Uważa, że dostąpić usprawiedliwienia może każdy, kto uwierzy w Chrystusa, w zbawczą moc Jego krzyża²⁷, czyli w wyzwolenie płynące z wiary w zbawczą moc męki Jezusa²⁸. Według Pelagiusza wiara wprowadza na drogę zbawienia²⁹, a zbawczą rolę wiary ujawnia obecność Jezusa Chrystusa w duszy człowieka wierzącego. Dla podkreślenia ważności chrztu wskazuje, iż w nim dokonuje się zrodzenie z Boga Ojca³⁰. Z tym szczególnym pochodzeniem człowieka wierzącego wiąże się jego powołanie do życia bez grzechu. Pelagiusz podkreśla, że chrzest powoduje uświęcenie ludzi wierzących i wyciska w nich zamię Ducha Świętego³¹.

²³ Por. *In epistolam ad Ephesios* 1, 1, ed. Souter, s. 344 lub PLS 1, 1289: „Omnes sancti fideles, non omnes fideles sancti, quia possunt etiam catechumini, ex eo quod Christo credunt, fideles dici, non tamen sancti sunt, quia non sunt per baptismum sanctificati. Sive: Sic intellegendum quod scribat fideliter servantibus sanctitatis”.

²⁴ Por. tamże 2, 3, ed. Souter, s. 352 lub PLS 1, 1292: „Non solum vos gentes non credendo, sed et nos Iudaei peccando [...]. Quando mens nostra rebus terrenis et carnalibus inhaerebat, non solum desiderans, sed et faciens quaecumque mala cogitatio suggestisset”; tamże 2, 2, ed. Souter, s. 351: „Notandum quod in peccatis ambulasse, non «ambulare», illos dixerit [...]. Saeculi hominibus similes, sequentes diaboli voluntatem [...]. Secundum principem illius potestatis, quae in hoc aere ventoso est. Multi sane opinantur quod diabolus in hoc aere satellitibus suis ad decipiendos diversis peccatis homines dividerit potestatem. Operatur suasionem, non vi [...]. In eos qui non credunt: illi autem qui desperant atque diffidunt de promissione Dei, dicuntur filii diffidentiae, sicut filii irae et gehennae et mortis”.

²⁵ Por. tamże 1, 7, ed. Souter, s. 346 lub PLS 1, 1289: „Non solum redemit, sed etiam peccata remittens sine nostro labore iustos nos fecit”.

²⁶ Por. tamże 3, 11-12, ed. Souter, s. 359 lub PLS 1, 1296: „Qua praefinivit ut hoc tempore, quando iam aliter homines salvari non poterant, sola Christi fide salvarentur [...]. Non per nostram iustitiam, sed per eum cuius fides nobis peccata dimisit”.

²⁷ Por. tamże 2, 16, ed. Souter, s. 355 lub PLS 1, 1294: „Per solam fidem crucis, quae nullum deterret: non enim gravis aut difficilis est, quam habere etiam latro potuit cruci fixus”.

²⁸ Por. tamże 2, 13, ed. Souter, s. 354 lub PLS 1, 1293: „Credendo vos eius sanguine et passione liberatos”.

²⁹ Por. tamże 2, 5, ed. Souter, s. 352 lub PLS 1, 1293: „Sine peccato, sicut Christus est, per baptismum faciendo. Propter ipsum. Sive: Qui pro vobis gratis in Christo, nullo iustitiae vestro merito intercedente, est mortuus, vel cum ipse reus non esset”.

³⁰ Por. tamże 4, 5, ed. Souter, s. 363 lub PLS 1, 1297: „Unde diligentibus legere deberent hunc locum hii qui saeculi occupationibus inligati putant sibi licere peccare et aliis non licere, cum omnes in unum corpus baptizati spiritum eundem acceperint et in una spe vocati sint Dei. [Sive sic]: Si unum spiritum habetis et ex uno Patre Deo nati estis, nolite vobis de terrena nobilitate aliquit adrogare, ne veram gloriam amittatis”.

³¹ Por. tamże 4, 30, 371 lub PLS 1, 1301: „Hominibus loquens comparationes inducit humanas, ut ex nobis intellegamus quantum Spiritui Sancto iniuriam faciamus, cum domum eius in nobis

Celem wiary jest, zdaniem Autora, oddawanie chwały Bogu: kto wierzy, wielbi prawdziwego Boga³². Pelagiusz przestrzega przed utratą wiary³³, bowiem wiara, jako *conditio sine qua non* zbawienia, zakłada nieodzowność życia z wiary. Dobre uczynki i prawe postępowanie na wzór synów Bożych są istotne przy osiągnięciu zbawienia.

Pelagiusz nie popełnia błędu, gdy uczy, iż sama wiara wystarczy do zbawienia, a potem – że koniecznym do tego warunkiem są także dobre uczynki. Gdy zaś uczy o zbawieniu otrzymanym darmo, przez samą tylko wiarę, ma na myśli usprawiedliwienie, w którym dokonuje się odpuszczenie grzechów. Gdy natomiast mówi o potrzebie dobrych uczynków i należytego postępowania według wskazań Ewangelii, ma na myśli zbawienie, przez które osiąga się Królestwo niebieskie, czyli zbawienie wieczne³⁴. Oprócz tego Pelagiusz wiąże ściśle cnotę wiary z cnotą miłości³⁵, uważając, że ta pierwsza bez miłości jest bezowocna.

Pelagiusz uczy, że przez chrzest człowiek staje się członkiem Kościoła. Jak w każdej społeczności, tak i w tej, jednostka jest odpowiedzialna za całość, a całość za jednostkę. Autor uzależnia doskonałość Kościoła od doskonałości wiary każdego z Jego członków³⁶: wiara poszczególnych wiernych decyduje zatem o pełni doskonałości całego Kościoła, a wartość poszczególnych jednostek rzutuje na całą społeczność. Dlatego też wierzący są odpowiedzialni za wiarę swoją i innych. Pelagiusz wzywa zatem wierzących do posługiwania się nawet mową tak, by wpływała ona na rozwój wiary wszystkich ludzi³⁷.

aliqua peccati sorde polluimus, et quia de hospitio suo nobis condolens, non sibi dolens, tristis abscedat³⁷.

³² Por. tamże 1, 12, ed. Souter, s. 347-348 lub PLS 1, 1290: „Ut per conversationem nostram, sive per signa quae facimus, laudetur gloria Dei. Nos apostoli vel Iudaei, qui priores credidimus in Christo. Sive: Ex lege expectavimus Christum”.

³³ Pelagiusz uważa (por. tamże 1, 15, ed. Souter, s. 348 lub PLS 1, 1291), że wiara może być narażona na zgubę przez działanie złych proroków i złych duchów: „Et omnes bonos sine exceptione personae vel notitiae diligatis: cavere enim a pseudo-prophetis et non omni spiritui credere et non ante probationem nobis iudicare praecipitur³⁷”; albo przez złą mowę (por. tamże 4, 29, ed. Souter, s. 370 lub PLS 1, 1301: „Non unus nec duo, sed omnes mali sermones in ore Christiani debent esse cruci fixi³⁷”; albo puste słowa (por. tamże 5, 6, ed. Souter, s. 374 lub PLS 1, 1302): „Quae hominem liberare non poterunt³⁷”; czy nieodpowiednie postępowanie ludzi wierzących (por. tamże 5, 15, ed. Souter, s. 375 lub PLS 1, 1303): „Quasi filii sapientiae et lucis, ne alicui offencilum detis et incipiat ei causa perditionis existere³⁷”.

³⁴ Do podobnych wniosków dochodzi E. Florkowski (*Soteriologia Pelagiusza*, s. 127-128, spec. s. 133-136).

³⁵ Por. *In epistolam ad Ephesios* 6, 23, ed. Souter, s. 386 lub PLS 1, 1308: „Pax et caritas et fides perfectum faciunt Christianum: tam enim sine fide infructuosa est caritas, quam fides sine caritate vel pace. Nam caritas maior est pace: potest enim odio non haberi quis, non tamen et amari³⁷”.

³⁶ Por. tamże 1, 22-23, ed. Souter, s. 350-351 lub PLS 1, 1292: „Ecclesia omnium plenitudo membrorum. Quando omnes crediderint, tunc erit corpus eius perfectum in omnibus membris: totus enim in membris omnibus, non in singulis, adimpletur, ne nulla sit diversitas meritum³⁷”.

³⁷ Por. tamże 4, 29, ed. Souter, s. 371 lub PLS 1, 1301: „Hoc est quod alibi dicit: «sermo vester in gratia sit sale conditus», ut ex sermone nostro gratiam accipiant audientes³⁷”.

Domaga się też od wierzących apostołstwa poprzez dobry przykład, szczególnie zaś pracowitości i posłuszeństwa. Uważa bowiem, że taka postawa wzywa innych do wiary, czyli przyczynia się do jej rozszerzenia³⁸. Ponadto zaznacza, że w Kościele są ustanowieni przełożeni, którzy niejako z urzędu mają prowadzić innych do doskonałości wiary³⁹, mówiąc zaś o społecznym charakterze wiary, troszczy się o jedność w jej wyznawaniu i uważa ją za źródło i zasadę jedności.

2. Mądrość buduje na wierze. Pelagiusz precyzując pojęcie mądrości, osadza ją na fundamencie wiary i miłości. Mądrość, według niego, może osiąść od Boga ten, kto posiada wyżej wymienione cnoty⁴⁰. Mówiąc o mądrości jako darze Boga, zakłada posiadanie przez człowieka mądrości naturalnej, przez którą rozumie używanie rozumu. Podobnie jak wiarę, tak i mądrość uważa za dar pochodzący od Ojca. W mądrości Pelagiusz dostrzega pełnię chrześcijaństwa i dlatego uważa, że powinna ona obejmować wszystkie dziedziny życia ludzkiego, dzięki czemu człowiek może doskonalić wszystkie cnoty. Opierając mądrość na fundamencie wiary twierdzi, że decyduje ona o posiadaniu innych cnót i nazywa ją matką wszystkich cnót.

Według Komentatora mądrość pozwala poznać Boga i tworzy harmonię życia moralnego⁴¹. Mądrość daje wyższy stopień poznania woli Boga, wyższy niż ten, który daje wiara. Przez wyższe poznanie woli Boga rozumie on poznanie wielkości i mocy Bożej. Dzięki łasce mądrości człowiek dysponuje kryterium wartości, które jest czynnikiem nieodzownym do dobrego i prawego postępowania w życiu. Stąd też, według Pelagiusza, cnota mądrości daje znajomość i wiedzę potrzebną do rozróżniania między dobrem a złem. Autor wyraźnie stwierdza, iż wolę Pana znają tylko wierzący i oni są uzdolnieni do

³⁸ Por. tamże 6, 5, ed. Souter, s. 380 lub PLS 1, 1305.

³⁹ Pelagiusz podkreśla (tamże 4, 11, ed. Souter, s. 364-365 lub PLS 1, 1298), że sam Chrystus powołał różnych ludzi, by prowadzili członków Kościoła do doskonałości wiary: „Contra Arrianos, ut Filii et Patris una sit operatio: nam ad Corinthios Deum Patrem dicit istos in Ecclesia ordinasse, hic vero Christum hos dedisse commemorat [...]. Omnis apostolus evangelista, non omnis evangelista apostolus, sicut «Philippus, qui unus erat ex septem» (*Acta* 21, 8). Pastores sunt sacerdotes, doctores vero omnes qui sunt idonei ad alios instruendos. Omnis ergo pastor doctor, non omnis qui doctor, et pastor”.

⁴⁰ Por. tamże 1, 17, ed. Souter, s. 349 lub PLS 1, 1291: „Notandum quia fidem et caritatem habentibus sapientiam a Domino deprecatur: noverat enim eam matrem omnium esse virtutum”.

⁴¹ Por. tamże: „Quo modo optat ut agnoscant Deum, quem usque adeo noverant, ut ei credentes omnes propter ipsum diligent sanctos? sed hoc petit ut perfecte cognoscant magnitudinem eius atque virtutem; virtutem quia potest promissa praemia vel poenas implere, magnitudinem, quia, cum ubique sit, nihil eum potest omnino latere: qui enim hoc pro certo cognoverit, nullo poterit in loco peccare; nam qui humanum testimonium erubescit, multo magis divinum poterit revereri”.

poznawania ukrytej tajemnicy woli Bożej, polegającej na odkrywaniu wielkości wiedzy⁴², którą mogą posiadać ludzie dobrzy i święci⁴³.

Pelagiusz stwierdza, że poznanie Boga rzutuje na doskonałość życia moralnego człowieka, stąd też poszerza poznawczy charakter mądrości. Wyróżnia także poznawczy aspekt wiary pisząc, że światłość związana jest z poznaniem i że wiara czyni człowieka światłością. Niewierzący zaś żyje w stanie niewiedzy i musi najpierw powstać z grzechu i błędnej nauki, aby stać się światłością, czy też dostąpić oświecenia⁴⁴. Równocześnie i mądrość przyrównuje nasz Autor do światłości, która daje poznanie Boga w Jego istnieniu⁴⁵. Mamy zatem w tym miejscu punkt styczny, w którym mądrość łączy się z wiarą. Według Pelagiusza do wiary, którą traktuje jako światłość, potrzebna jest mądrość, która w jego ujęciu jest także światłością. Dochodzimy zatem do wniosku, że, według niego, w aspekcie poznawczym wiara i mądrość są sobie równe i wzajemnie się uzupełniają. Należy także zwrócić uwagę na to, że nasz Komentator mówiąc o oświeceniu, przypisuje tę funkcję Duchowi Świętemu⁴⁶, który umacnia wierzących i uzdalnia do poznania bogactwa chwały Chrystusa⁴⁷. Widać

⁴² Por. tamże 5, 8, ed. Souter, s. 374 lub PLS 1, 1302-1303: „Quando nesciebatis Domini voluntatem: nunc vero omnia cognovistis. Quantum ergo inter lucem distat et tenebras, tantum a pristina conversatione discrepare debetis”.

⁴³ Pelagiusz stwierdza (por. tamże 3, 18), że mądrość polega na poznaniu wielkości wiedzy. Wiedzę mogą poznać tylko ludzie dobrzy i święci, to znaczy posiadający wiarę. Sądzi bowiem, że mądrość dzięki poznaniu życia wiecznego i piekła daje znajomość i wiedzę potrzebne do dokonania wyboru między dobrem a złem.

⁴⁴ Pelagiusz mówi (por. tamże 4, 18, ed. Souter, s. 367 lub PLS 1, 1299) o poganach: „Habent quidem naturaliter intellectum, sed ignorantiae mundanarum sollicitudinum caligine ac tenebris obscuratum [...]. Illi ideo a vita alienati sunt Dei, quia ignorant; vos autem qui cognovistis Deum, sequi debetis”. Trzeba też zaznaczyć, że według Pelagiusza (por. tamże 4, 18, ed. Souter, s. 368 lub PLS 1, 1299): „niewiedza zrodziła pogardę dla Boga”.

⁴⁵ Pelagiusz komentuje słowa św. Pawła: „Nam fructus lucis est in omni bonitate et iustitia et veritate” (Eph. 5, 9), pisząc: „Talem habet scientia fructum” (por. tamże 5, 9, ed. Souter, s. 374 lub PLS 1, 1303). Za św. Pawłem powtarza, że wiedza posiada owoc światłości, który znajduje się we wszelkiej dobroci, sprawiedliwości i prawdzie. Przyrównując mądrość do światłości, Autor pisze w innych miejscach, że mądrość to światłość, która daje poznanie (por. tamże 4, 18; 5, 8) i światłość w Panu (por. tamże 6, 12) oraz, że człowiek dzięki mądrości poznaje Boga i uznaje Jego istnienie (por. tamże 4, 18).

⁴⁶ Pelagiusz komentuje słowa św. Pawła: „Ut possitis comprehendere” (Eph 3, 16), pisząc: „Ut ex omni parte magnitudine scientiae comprehendere valeatis” (por. tamże 3, 16, ed. Souter, s. 360). Komentator sądzi, że Duch Święty umacnia wierzących dzięki oświeceniu, które udziela ludziom. Oświeceniem zaś, którym umacnia wierzących jest poznawanie bogactw chwały Chrystusa.

⁴⁷ Komentuje słowa św. Pawła (por. tamże 3, 8, ed. Souter, s. 358 lub PLS 1, 1295): „Mihi minimo sanctorum omnium data est gratia haec [...]. Inter gentes evangelizare ininvestigabiles divitias Christi” (Ef 3, 8), pisząc: „Minimo tempore, non labore. Simul notandum quod inter sanctos se humiliando fecerit gradus [...]. Adnuntiare futurae hereditatis divitias repromissas, quas sensus humanus adprehendere nisi revelatione non praevaleret” (por. tamże 3, 8, ed. Souter, s. 358-359 lub PLS 1, 1295). Zdaniem Pelagiusza, mądrość zasadza się na poznaniu Objawienia, bo dzięki niemu

tutaj niejako zaangażowanie całej Trójcy Przenajświętszej w napełnianiu człowieka wiarą i mądrością.

Wyłania się zatem Pelagiuszowa koncepcja chrześcijańskiego życia, która bazuje przede wszystkim na poznaniu Boga, szczególnie Jego mocy i wszechobecności⁴⁸ oraz na naśladowaniu Chrystusa⁴⁹. Komentator podkreśla, że człowiek mądry żyje świadomością obecności Boga, Jego wszechwiedzy i sprawiedliwości. Mówiąc o poznaniu Boga, kładzie szczególny nacisk na poznanie Jezusa Chrystusa, gdyż poznając Chrystusa człowiek doskonali swoje poznanie samego Boga. Przez Objawienie poznaje człowiek mądry także bogactwa chwały Jezusa Chrystusa⁵⁰. Trzeba tu zatem mocno zaakcentować to, że Pelagiusz poznawanie Boga i Chrystusa łączy ściśle z doskonaleniem życia moralnego człowieka.

Autor nasz podkreśla, że dzięki poznaniu woli Pana, człowiek może też poznać hierarchię wartości. Co więcej, zauważa, że człowiek mądry, który poznał wolę Boga, nie będzie grzeszył, ponieważ uniemożliwi mu to wstyd i bojaźń Boża⁵¹. Natomiast nieznamość Boga pociąga za sobą brak moralności i człowiek wydaje siebie na pastwę swych pożądliwości, nie zwracając w ogóle uwagi na Boga. To samo stwierdza w odniesieniu do poznania Jezusa Chrystusa. Sądzi, że ten, kto poznał Syna Bożego, nie grzeszy, bo poznanie prawdy o Chrystusie zobowiązuje człowieka do Jego naśladowania i odnowienia swojego życia. Do życia bez grzechu potrzebna jest wiara i mądrość, bo człowiek niemądry błądzi w ciemnościach, pozostaje pod wpływem diabła

wierzący są zdolni poznać przyszłość. Stwierdza zatem, że umysł ludzki nie jest w stanie poznać bogactw przyszłego dziedzictwa, do tego konieczne jest światło Objawienia.

⁴⁸ Por. tamże 1, 17, ed. Souter, s. 349 lub PLS 1, 1291. Autor stwierdza, że mądrość daje wyższy stopień poznania Boga, to znaczy poznanie Jego wielkości i mocy. Przez wielkość Boga Pelagiusz rozumie Jego wszechobecność i świadomość tej obecności. Natomiast moc Boża, zdaniem Autora, przejawia się w spełnieniu obietnic, dotyczących nagrody i kary.

⁴⁹ Por. tamże 4, 15, ed. Souter, s. 366 lub PLS 1, 1299: „Ut perficiamini in omnibus virtutibus Christi”; tamże 3, 19, ed. Souter, s. 361 lub PLS 1, 1299: „In ipsius perfectionem ex omni parte crescimus”.

⁵⁰ Wypowiedzi Pelagiusza o poznaniu Boga przeplatają się z wypowiedziami o poznaniu Chrystusa. Człowiek poznając Jezusa doskonali swoje poznanie Boga. Rzecz znamienne, że Autor ma na uwadze poznanie bogactw chwały Jezusa Chrystusa (por. tamże 3, 16), co dokonuje się drogą Objawienia, bowiem obiecanych bogactw przyszłego dziedzictwa „umysł ludzki nie jest zdolny poznać jak tylko przez Objawienie” (por. tamże 3, 8, ed. Souter, s. 358 lub PLS 1, 1295). Nie jest jednak nieważna znajomość życia ziemskiego Jezusa, skoro stanowi ona wzór naszego postępowania w świecie doczesnym. Autor zachęca także (por. tamże 6, 10) do naśladowania przykładu Pana i oparcia się o Jego moc.

⁵¹ Por. tamże 1, 17. Pelagiusz sądzi, że świadomość przeżywania obecności Boga wyklucza możliwość grzechu. Jak długo człowiek żyje w obecności Boga, tak długo nie grzeszy. Autor przytacza dwa argumenty. Jednym z nich jest argument rozumowy stwierdzający, że jeżeli obecność ludzi i ich opinia wstrzymują człowieka od niewłaściwego postępowania, to tym bardziej świadomość obecności Boga. Drugim argumentem jest argument z Pisma Świętego: Pelagiusz uważa, że ci, którzy nie znali Boga, nie bali się ani mocy, ani obecności Boga i dopuszczali się grzechów.

i uwodzony jest przez grzech. W tym kontekście widać powód, dla którego nasz Komentator tak mocny nacisk kładł na naśladowanie Chrystusa⁵², który będąc człowiekiem, ukazał wszystkim ludziom, jaką drogą mają iść przez życie.

Nasz Autor podaje również środki, dzięki którym człowiek będzie mógł doskonalić cnotę mądrości i wiary. Na pierwszym miejscu wylicza czytanie Pisma Świętego⁵³, z którego poznaje się wolę Boga i to, co jest dla Niego miłe. Zachęca także do nieustannego obcowania z Bogiem w modlitwie⁵⁴ i do osobistego uświęcania się⁵⁵, przestrzegając jednocześnie przed niebezpieczeństwem utraty zarówno cnoty wiary, jak i mądrości.

Pelagiusz nie pojmuje mądrości wyłącznie indywidualnie i zaznacza, że ma ona, podobnie jak wiara, aspekt społeczny⁵⁶; uważa, że mądrość objawia się w Kościele szczególnie przez wybranych do pełnienia w nim funkcji przeznaczonych, wszystkich jednak obarcza odpowiedzialnością za zbawienie lub potępienie innych⁵⁷.

Z powyższego zestawienia najbardziej charakterystycznych cech wiary i mądrości w ujęciu Pelagiusza, wyłaniają się ściśle związki zachodzące między nimi. Komentator rozpatruje obie cnoty w bezpośrednim i ścisłym powiązaniu z egzystencjalnym życiem człowieka. Człowiek wierzący jest człowiekiem mądrym i na odwrót. Do takiego ujęcia upoważniają nas wypowiedzi Pelagiusza, który kilkakrotnie podkreśla, że, aby stać się wierzącym, potrzebna jest człowiekowi wiedza i światłość Chrystusa oraz życie zgodne z wymogami wiary. I na odwrót, człowiekiem mądrym może być tylko ten, kto ma wiarę w prawdziwego Boga, gdyż to jest warunkiem moralnego i nienagannego postępowania. Obie te cnoty, wiara i mądrość, warunkują prawidłowe odniesienie do Boga.

⁵² Autor wzywa (por. tamże 4, 20-21, ed. Souter, s. 368 lub PLS 1, 1300), by chrześcijanie: „Ut, sicut illi, gentili ritu vivatis: ille enim vere Christum audivit et ab ipso didicit, qui in nullo vitio gentibus similis invenitur. Sicut ille vere mortuus est et vere resurrexit, ut nos vere in novitate vitae ambulemus”. Uznanie prawdy o Chrystusie zobowiązuje człowieka do odnowienia swojego życia.

⁵³ Por. tamże 4, 7, ed. Souter, s. 363 lub PLS 1, 1298: „Qui ad quam gratiam se aptaverit, ipsam consequetur: ut puta, qui studiosus legis est, sapientiam, multum orans et ieiunans, eiciendi spiritus potestatem”.

⁵⁴ Por. tamże 3, 20, ed. Souter, s. 361 lub PLS 1, 1296-1297: „Frequenter maiora tribuit non solum quam petimus, sed etiam quam petere intellegimus, quod ex virtute signorum intellegimus, quae operatur in nobis”.

⁵⁵ Por. tamże 6, 18, ed. Souter, s. 385 lub PLS 1, 1307: „Sancti estote, ut possitis orare pro sanctis”.

⁵⁶ Por. tamże 3, 10, ed. Souter, s. 359 lub PLS 1, 1296: „Ut per me his qui rebus caelestibus per omnem Ecclesiam principantur, multiformis Dei sapientia innotescat”.

⁵⁷ Por. tamże 5, 15, ed. Souter, s. 375 lub PLS 1, 1303: „Quasi filii sapientiae et lucis, ne alicui offendiculum detis et incipiatis ei causa perditionis exsistere”.

Dowartościowanie mądrości i to tak dalece, że dojrzałą wiarę utożsamia się z mądrością, która decyduje również o przejściu na wiarę – świadczy w pewnej mierze o stoickim podejściu Pelagiusza, który ujmując wiarę w kategoriach mądrości, chciał trafić do współczesnych mu Rzymian, dla których mądrość była zawsze jedną z najwyższych wartości. Pelagiusz uważa też, że istnieje organiczny związek wiary z mądrością. Wiarę traktuje jako dar usprawiedliwiający i zarazem początek chrześcijańskiego życia, mądrość zaś – jako konsekwencję budowania życia na tym fundamencie. Można więc powiedzieć, że wiara jest mądrością chrześcijanina, a mądrość zawsze łączy się z aktem wiary, czyli zawierzenia Panu Bogu.

Te krótkie rozważania stanowią próbę zwrócenia uwagi na wartości poznawcze kryjące się w *Komentarzu Pelagiusza do Listu św. Pawła do Efezjan*⁵⁸ i uzasadnienia celowości podjęcia jego studium, szczególnie w kręgu studentów teologii. Wydaje się, że istnieje uzasadniona potrzeba prowadzenia dalszych badań analitycznych wszystkich *Komentarzy Pelagiusza do Listów św. Pawła*, co pozwoliłoby na ustalenia jego nauki o mądrości chrześcijańskiej, zwłaszcza w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o związki tej nauki z cnotą mądrości w ujęciu stoickim.

LA FOI ET LA SAGESSE DANS LA LUMIÈRE DE COMMENTAIRE DE PÉLAGE À L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX ÉPHÉSIENS

(Résumé)

Pélage († 420) dans son *Commentaire* à l'Épître de saint Paul aux Éphésiens montre qu'il existe une liaison organique entre foi et sagesse. L'auteur traite la foi (*fides*) comme une sorte de don de départ et à la fois un début de la vie chrétienne. Par contre la sagesse (*sapientia*) – comme la conséquence de la construction de la vie sur le fondement de la foi. C'est pourquoi on peut dire, que la foi est une sagesse de chrétien et la sagesse toujours se lie avec l'acte de foi, autrement dit croire à Dieu.

La réflexion de Pélage sur la foi et la sagesse enseigne surtout comment entrer au fond des mystères de la révélation qui se trouvent dans l'Écriture Sainte. L'appréciation de la foi et aussi si bien que la foi mûre est la sagesse et décision pour aller en foi aussi décide la sagesse – témoigne un peu de stoïcisme de Pélage. Pélage qui prend la foi dans la catégorie de la sagesse, a voulu arriver à convaincre dans l'enseignement contemporain Romain. La sagesse pour eux a été toujours une des plus grandes valeurs. L'étude de son *Commentaire*, oblige à une réflexion profonde sur l'appréciation dans l'enseignement contemporain, de la problématique de la foi et de la sagesse.

⁵⁸ W serii „Źródła Myśli Teologicznej” ma się ukazać w niedalekiej przyszłości pierwszy w Polsce pełny przekład *Komentarza Pelagiusza do Listów św. Pawła Apostoła*.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.
(Roma, PUST)

IL PRIMISSIMO MONACHESIMO NELL'AFRICA LATINA

1. Gli albori del monachesimo nell'Africa latina. Fin dai primissimi tempi del cristianesimo, la Chiesa latina nell'Africa settentrionale era feconda di uomini continenti e di vergini¹. Infatti, già il rigorista Tertulliano di Cartagine sosteneva che, per vivere pienamente il cristianesimo, bisogna spezzare ogni legame con la materia e con il mondo². Poco più tardi, san Cipriano, vescovo della medesima città, aveva un'accentuata predilezione per il misticismo cristiano³. Grazie al loro insegnamento circa la rinuncia ai beni del mondo, molti fedeli cominciarono a condurre una vita di continenza, di penitenza e di rinuncia⁴.

Passerà ancora più di un secolo per poter scorgere, nella Chiesa latina in Africa, una nuova difesa della vita ascetica, fatta ad opera sant'Agostino, vescovo d'Ippona. Ciò nonostante, già gli *Acta martyrum*, le *Passiones*⁵, le opere

¹ A proposito del primissimo monachesimo dell'Africa settentrionale latina, cf. J.M. Besse, *Le monachisme africain. Extrait de la Revue du monde catholique*, Paris-Poitiers 1900; J.J. Gavigan, *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Torino 1962; G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini. Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1984 (prima ristampa; settembre 1990), 279-296.

² Cf. Tertullianus, *Ad martyras*, CCL 1, 3-8; idem, *De baptismo*, CCL 1, 277-295 (anche SCh 35); idem, *De corona*, CCL 2, 1039-1065; idem, *De paenitentia*, CCL 1, 319-340; idem, *De patientia*, CCL 1, 299-317 (anche SCh 310); idem, *De pudicitia*, CCL 2, 1279-1330; idem, *De spectaculis*, CCL 1, 227-253 (anche SCh 332); idem, *Scorpiace*, CCL 2, 1067-1097; vedi anche K. Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian*, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 139-167 (traduzione italiana: *La teologia della penitenza in Tertulliano*, in: *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Roma 1968², 523-571); M. Guli, „*Lavacrum sanguinis*”. *Il battesimo di sangue e la sua efficacia in Tertulliano*, Roma 1960; M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africaines*, Paris 1969; C. Rambeaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979; S. Strękowski, *Wolność osobista człowieka według Tertuliana*, „*Studia Teologiczne*” 14 (1996) 175-179.

³ Cf. S. Deleani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien*, Paris 1979; A. Carretini (ed.), *Cipriano. Trattati* [= Collana di testi patristici 175], Roma 2004.

⁴ Cf. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, p. 279.

⁵ I testi degli *Acta martyrum* e delle *Passiones* sono pubblicati, Cf. R. Knopf – G. Krüger –

di Ottato di Milevi⁶ e, in modo particolare, gli stessi canoni conciliari testimoniano validamente la presenza degli asceti, delle vergini consacrate e lo sviluppo del monachesimo in quella regione ecclesiastica⁷.

Il clero paleocristiano dell'Africa settentrionale latina proveniva prevalentemente da asceti, e il numero delle vergini consacrate a Dio andò sviluppandosi in tal modo che, già alla fine del IV secolo, esse costituivano un'istituzione monacale prettamente formata⁸.

Ma, in quale modo si presentavano i primissimi monaci di quella regione? Purtroppo, ne siamo scarsamente informati. All'inizio del V secolo, sant'Agostino nel *De opere monachorum*⁹ critica alcuni monaci di Cartagine che non volevano lavorare manualmente. Appare, dunque, chiaro che in quel periodo esistevano, nella capitale dell'Africa latina, delle comunità religiose di tendenze messaliane¹⁰. Con tanta probabilità, però, si tratta di monaci orientali arrivati dalla Mesopotamia o dalla Siria, e non degli stessi religiosi agostiniani¹¹.

È stata rivolta l'attenzione anche su altre comunità religiose come su quella di Adrumeto, che sembrano di provenienza italiana¹², ma bisogna sottolineare che prima dell'arrivo di sant'Agostino in Africa, ossia prima del 388, già esisteva in questa terra un monachesimo autoctono.

2. Sant'Agostino d'Ippona e il monachesimo africano. Dopo essere stato battezzato da sant'Ambrogio, nel 387, a Milano, sant'Agostino decise di ritornare in patria. Nell'autunno del 388 si imbarcò, con l'amico Alipio ed altri, per Cartagine e, appena arrivato, visse dapprima gli ideali monastici "privatamente" in compagnia di suo figlio Adeodato e di Alipio, Luciniano, Evodio, ed altri, formando in tal modo "un monastero di filosofi" cristiani¹³: un gruppo

G. Ruhbach (edd.), *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1965⁴; H. Musurillo (ed.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972; P. Siniscalco (ed.), *La letteratura sul martirio. Fonti antiche greche e latine [...]. Corso ai Letteratura Cristiana antica greca e latina*, Torino 1981. Per l'edizione degli *Atti dei martiri Scilitani*, cf. F. Ruggiero (ed.), *Atti dei martiri Scilitani. Introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento*, Roma 1991. Per la *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* cf. C.J.M. van Beek (ed.), Nijmegen 1936.

⁶ Cf. Ottato di Milevi, *De schismate donatistarum*, PL 11, 883-1104; ed. C. Ziwsa, Wien 1893, CSEL 26; ed. M. Labrousse, Paris 1995-1996, SCH 412-413; anche L. Dattrino (ed.), *Ottato di Milevi. La vera Chiesa*, Roma 1988.

⁷ Cf. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, p. 279-280.

⁸ Cf. *ibidem*, p. 280.

⁹ Cf. *De opere monachorum*, PL 40, 547-582; CSEL 41, 529-596.

¹⁰ A proposito dei messaliani, cf. C. Stewart, „*Working the Earth of the Heart*”: *The Messalian Controversy in History. Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991.

¹¹ Cf. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, p. 280-281.

¹² Cf. A. Manrique, *San Agustín y el monaquismo africano*, CD 173 (1960) 117-138; Colombás, *Il monachesimo delle origini*, p. 281.

¹³ Cf. H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949², 167; Colombás, *Il monachesimo delle origini*, p. 284.

di asceti che menavano un genere di vita molto simile a quello già vissuto da loro a Cassiciaco, nei pressi di Milano.

Nel 391, sant'Agostino si separò dai beni materiali distribuendone il ricavato tra i bisognosi, e iniziò a sperimentare un'esistenza del tutto conforme all'indole e alla prassi della Chiesa apostolica. Il vecchio e malfermo vescovo d'Ippona, Valerio, lo ordinò presbitero per essergli d'aiuto nel servizio pastorale. Il vescovo Valerio, inoltre, gli donò un podere rurale, affinché egli potesse fondare il suo primo monastero nel senso vero e proprio del termine¹⁴. Ma già nel 396, sant'Agostino, dovendo sostituire Valerio nella sede vescovile di Ippona, per non turbare la quiete monastica dei confratelli, si trasferì nella casa del vescovo, ad Ippona. Ciò nonostante, volle continuare a vivere da monaco-cenobita e, per tale ragione, fonde proprio là il suo famoso *monasterium clericorum*, ove i chierici dovevano privarsi di tutti i beni materiali e darli ai poveri, oppure versare il ricavato nella cassa comune del monastero¹⁵.

Tra i documenti legislativi monastici agostiniani possiamo indicare l'*Ordo monasterii* dello Pseudo Agostino¹⁶. Il titolo di quest'opera si ispira a quello che si trova nel manoscritto di Laon, del IX secolo (il *Laudunensis* 328bis). In tutti i codici manoscritti, eccezione fatta per quei due che presentano una versione al femminile dell'*Ordo monasterii*, questo è seguito da una regola monastica che viene chiamata *Praeceptum* (è la versione maschile della *Regola* di sant'Agostino).

Questo fatto può essere considerato come voluto o come fortuito. In coloro che ritengono come voluta la combinazione dell'*Ordo monasterii* con il *Praeceptum*, le ipotesi riguardanti l'origine dell'*Ordo monasterii* dipendono dalle loro concezioni sull'origine dello stesso *Praeceptum*. D. de Bruyne sosteneva che il *Praeceptum* fosse la trascrizione, al maschile, della *Regularis informatio* che è un frammento dell'*Epistula* 211 di sant'Agostino. D. de Bruyne spiegava la vicinanza dell'*Ordo monasterii* con il *Praeceptum* affermando che la stessa persona avrebbe trascritto al maschile la *Regularis informatio*, redatto l'*Ordo monasterii* e combinato i due brani. Questa persona, sempre secondo l'ipotesi di D. de Bruyne, sarebbe stata san Benedetto da Norcia¹⁷.

P. Mandonnet, invece, ha pensato che l'opinione che riteneva il *Praeceptum* una trascrizione, al maschile, della *Regularis informatio* fosse priva di fondamento. Egli affermava, invece, che il *Praeceptum* fosse un testo agostiniano e che nei manoscritti più antichi il *Praeceptum* seguisse l'*Ordo monasterii* soltanto perché anche questo scritto proveniva direttamente da sant'Agostino. Secondo P. Mandonnet, esso sarebbe la *Regola* dell'Ipponate vera e propria,

¹⁴ Cf. Possidius, *Vita S. Augustini* 5.

¹⁵ Cf. Augustinus, *Sermo* 355 (De moribus clericorum sermo primus), 7.

¹⁶ Il testo originale della *Regola* di sant'Agostino cf. PL 32, 1377-1384; L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, Paris 1967.

¹⁷ Cf. D. De Bruyne, *La première Règle de saint Benoît*, RBen 42 (1930) 316-342.

e edatta, tra il 388 e il 391, per il monastero agostiniano di Tagaste: la *Regola* alla quale sant'Agostino avrebbe allegato il *Praeceptum* come una specie di commento¹⁸

Quest'opinione, però, non tiene conto dello stile davvero peculiare dell'*Ordo monasterii*. Infatti, L. Verheijen mette in rilievo la forte differenza tra lo stile dell'ultima e della prima frase dell'*Ordo monasterii* e quello della parte principale di questo scritto. Egli afferma che la parte principale dell'*Ordo monasterii* non proviene da sant'Agostino, ma ritiene che questi l'abbia approvata aggiungendovi l'ultima frase e, forse, anche la prima¹⁹.

Quest'ultima ipotesi circa la provenienza dell'*Ordo monasterii* è stata condivisa anche da A. Manrique e da A. Sage, i quali considerano il *Praeceptum* come agostiniano e non come una trascrizione, al maschile, della *Regularis informatio*. Ma, dal momento che sant'Agostino nelle *Retractationes* non menziona il *Praeceptum*, A. Manrique e A. Sage datano il *Praeceptum* posteriormente a quest'opera (ossia: dopo il 426-427) e collegano il *Praeceptum* con il monastero di Adrumeto in Bizacena. Secondo loro, infatti, l'*Ordo monasterii* sarebbe la regola del monastero di Adrumeto, consegnata a sant'Agostino e da lui approvata. Inoltre, lo stesso vescovo di Ippona avrebbe arricchito questa legislazione monastica con il suo *Praeceptum*²⁰.

Anche L. Verheijen, infine, considera che il *Praeceptum* sia il testo primitivo della legislazione monastica di sant'Agostino, ma anche che esso sia stato composto nel 397, nonostante la sua assenza dalle *Retractationes*. Inoltre, L. Verheijen ritiene che il corpo dell'*Ordo monasterii* fosse scritto da sant'Alipio, il quale l'avrebbe composto dopo il viaggio in Palestina che precedette immediatamente la sua ordinazione a vescovo di Tagaste (nel 394). Secondo quest'ipotesi, sant'Alipio avrebbe mostrato la sua legislazione monastica a sant'Agostino in occasione di una visita a Ippona, e sant'Agostino l'avrebbe approvata aggiungendovi l'ultima frase e, forse, anche la prima. Secondo L. Verheijen, inoltre, sant'Agostino, verso il 397, avrebbe scritto il *Praeceptum* per il primo monastero di Ippona. Di seguito, visitando questa città, sant'Alipio avrebbe fatto una copia del *Praeceptum* agostiniano e, già a Tagaste, l'avrebbe combinato con il proprio *Ordo monasterii*²¹.

Concludendo, possiamo dire che il *Praeceptum* è rivolto a "servi di Dio" che vivono in un monastero, ma che non sono ordinati diaconi o presbiteri. Questa *Regola* dell'Ipponate deve essere datata tra il 391 (data della fonda-

¹⁸ Cf. P. Mandonnet, *Saint Dominique*, II, Paris 1937, 107-162.

¹⁹ Cf. L. Verheijen, *Remarques sur le style de la „Régula secunda” de saint Augustin. Son rédacteur*, in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, 255-263.

²⁰ Cf. A. Manrique, *La vida monástica en s. Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Régla*, El Escorial-Salamanca 1959, 454-476; A. Sage, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, Paris 1961, 260-263.

²¹ Cf. L. Verheijen, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bellefontaine 1980; idem, *La Regola di S. Agostino, verso un ideale di bellezza e di libertà*, Palermo 1993.

zione del primo monastero maschile di Ippona) e la fine del secolo IV (data approssimativa del *De opere monachorum* di sant'Agostino), con tanta probabilità nel 397. Potrebbe essere che sant'Agostino lasciando il primo monastero di Ippona, dopo la morte del vescovo Valerio, per andare a stabilirsi nella casa vescovile ad Ippona e fondarvi il *monasterium clericorum*, abbia desiderato di dare ai monaci laici una sintesi scritta dell'insegnamento orale che soleva impartire ad essi personalmente, di cui il suo biografo Possidio di Calama descrive la spiritualità²².

Per quanto riguarda gli altri primissimi monaci agostiniani, amici e compagni dell'Ipponate, dobbiamo ovviamente indicare i seguenti: Alipio, Evodio e Possidio.

Sant'Alipio, ordinato presbitero, intraprese il pellegrinaggio a Betlemme²³ dove restò qualche tempo presso san Girolamo, facendo in tal modo conoscenza del monachesimo palestinese. Di ritorno in Africa, nel 393, sant'Alipio fu eletto vescovo di Tagaste, dove ristabilì la vita monastica; fondò un cenobio, anzi probabilmente più di uno: senza dubbio, uno di chierici, uno di laici e uno di vergini. Scrisse allora, presumibilmente nel 395, il già menzionato *Ordo monasterii*, ispirato ad un tempo a sant'Agostino e a san Girolamo. La sua fama era tale che, quando san Piniano e santa Melania la Giovane emigrarono in Africa, nel 410, fu presso di lui che installarono i loro monasteri. Egli ebbe anche uno scambio epistolare con san Paolino di Nola. Vescovo e abate, sant'Alipio fu consumato da zelo apostolico. Era considerato uno dei più importanti vescovi in Africa per santità e scienza. Egli fu uno dei padri più ragguardevoli dei concili di Cartagine del 401²⁴, del 411²⁵, del 418²⁶; del concilio di Milevi e del 416²⁷.

Sant'Evodio, uscito da Cassiciaco e da Tagaste, divenne nel 396 vescovo di Uzala, nella provincia proconsolare, e vi istituì un monastero di chierici e, in seguito, due monasteri di donne. Anch'egli fu coinvolto in tutte le lotte a favore dell'ortodossia²⁸. San Possidio, infine, biografo di sant'Agostino d'Ip-

²² Cf. Possidius, *Vita S. Augustini* 5; N. Merlin, *Saint Augustin et la vie monastique*, Albi 1933, 27. Per quanto riguarda il commento a questa *Regola* dell'Ipponate, cf. A. Trapè (ed.), *S. Agostino. La Regola*, Milano 1971; N. Cipriani, *Note illustrative alla „Regula ad servos Dei” di sant'Agostino*, in: Sant'Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, NBA 7/2, Roma 2001, 29-49.

²³ Cf. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 28.

²⁴ Cf. *Registri Ecclesiae Carthaginiensis Excerpta: Notitia de gestis concilii Carthaginiensis* (13 IX 401) can. 78, CCL 149, 203.

²⁵ Cf. *Registri Ecclesiae Carthaginiensis Excerpta: Notitia de concilio Carthaginiensi* (25 VIII 403) can. 90, CCL 149, 209.

²⁶ Cf. *Concilium Carthaginiense* (a. 419), CCL 149, 91, 150; *Canones in causa Apiarii* 10, CCL 149, 103, 120, 136; *Concilium Carthaginiense* (a. 419), *Epistula ad Bonifatium Papam*, CCL 149, 161; *Registri Ecclesiae Carthaginiensis Excerpta: Concilium Carthaginiense* (a. 419), CCL 149, 229.

²⁷ Cf. I. Gobry, *Storia del monachesimo. Le origini orientali: da sant'Antonio a san Basilio. Il radicamento in Occidente: da san Martino a san Benedetto*, I, Roma 1991, 554-555.

²⁸ Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, p. 555; V. Saxer, *Evodio di Uzala*, DPAC I 1321.

pona, fu ordinato, nel 397, vescovo di Calama in Numidia, dove fondò, a sua volta, un monastero canonico²⁹.

3. Il monachesimo nell'Africa latina dopo sant'Agostino d'Ippona.

Alla morte di sant'Agostino ad Ippona, avvenuta il 28 agosto del 430, la vita monastica nell'Africa latina risplendeva nonostante l'occupazione vandolica. I Vandali, che erano eretici ariani, non erano ovviamente favorevoli alla Chiesa cattolica e al monachesimo³⁰. Tale situazione favorì anche le incursioni di alcune tribù agarense, che erano altrettanto devastanti per la vita religiosa in Africa. Perciò, alcune comunità monastiche, per salvarsi, si trasferirono altrove. Il re vandalo Unnerico (+ 484) cercava di infastidire sempre di più i monaci africani. Il suo successore, Guntamundo (484-496) invece, fece cessare quasi del tutto questa persecuzione³¹.

La sorte delle comunità monastiche dipese anche dalla loro collocazione geografica. Infatti, gli occupanti vandali erano presenti prevalentemente nell'Africa Proconsolare, perciò fuori di quella provincia la vita monastica poteva svolgersi quasi regolarmente³². Nella martoriata Proconsolare i monaci e le monache furono al momento della prova all'altezza della vocazione cristiana: vilipesi, maltrattati, torturati, fatti schiavi, mandati in esilio, morti d'inedia, nascosti in boschi, uccisi.

Per conoscere bene la storia del monachesimo nordafricano di quel periodo, dobbiamo ricorrere alla *Vita* di san Fulgenzio di Ruspe, composta circa il 535 dal diacono Ferrando di Cartagine³³. Lo stesso san Fulgenzio, infatti, è la persona più importante, dopo ovviamente sant'Agostino di Ippona, per la vita monastica nell'Africa latina. Egli nacque, con tanta probabilità, nel 426 a Thelepte. Ricco e colto, aveva già cominciato la vita pubblica quando venne attratto dagli ideali monastici. Decise, quindi, di entrare nel monastero appena fondato da Fausto, vescovo di *Praesidium* Dirolele. Quando Fausto dovette fuggire a causa della persecuzione e Fulgenzio si trasferì in un monastero guidato dal suo amico Felice, questi volle farlo abate, considerandosi inferiore. Dopo una lunga discussione, tutti e due decisero che avrebbero diretto il monastero insieme. Molto presto la disastrosa situazione causata dai Vandali costrinse san Fulgenzio e i suoi confratelli a cercare un luogo più tranquillo verso il settentrione, nella provincia Proconsolare. Ma anche là un prete ariano

²⁹ Cf. Gobry, *Storia del monachesimo*, p. 555; A.V. Nazzaro, *Possidio*, DPAC II 2879-2880.

³⁰ Cf. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* I 50, CSEL 7, 22; *Passio septem monachorum* 5, CSEL 7, 109.

³¹ Cf. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, p. 293.

³² Cf. ibidem.

³³ Cf. Ferrandus Carthaginensis, *Vita S. Fulgentii*, PL 65, 117-150; G.G. Lapeyre, *Ferranti, diacone de Carthage. Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929.

cominciò a perseguitarli così violentemente che essi rientrarono nella provincia Bizacena e fondarono un monastero nei pressi di Henchir Midid³⁴.

Influenzato dagli scritti di san Giovanni Cassiano, san Fulgenzio di Ruspe decise di abbandonare il cenobio e di andare in Egitto³⁵. Accompagnato da uno dei suoi confratelli, Redento, prese a Cartagine una nave che faceva vela per Alessandria in Egitto. L'imbarcazione fece scalo a Siracusa in Sicilia. Però, il vescovo di questa città, Eulalio, che conduceva la vita monastica in un cenobio, dissuase san Fulgenzio dal proseguire il viaggio affermando che i monaci copti erano diventati monofisiti. Convinto e rimasto per molti mesi con il vescovo Eulalio, san Fulgenzio andò, quindi, a trovare un vescovo della Bizacena in esilio, che viveva da monaco in una isola vicina. Questo vescovo convinse san Fulgenzio a ritornare al suo monastero, ed egli fece proprio così, ma prima, nel 500, visitò Roma. Con l'aiuto di un ricco credente, san Fulgenzio fece costruire un nuovo monastero. Non cessò, però, di nutrire il desiderio di vivere sconosciuto da semplice monaco. Perciò, si trasferì in un altro convento situato su una isoletta. L'amico Felice, però, e i monaci lo fecero ritornare al monastero d'origine. Il vescovo Fausto, quindi, lo ordinò presbitero³⁶, ma ciò nonostante san Fulgenzio, per non essere ordinato vescovo, decise di fuggire ancora una volta. Tutto questo non gli servì affatto, perché verso l'anno 502 fu ordinato vescovo di Ruspe. Questo suo ministero pastorale, però, non durò a lungo: fu esiliato, ma prima di andarsene fonda un monastero a Ruspe³⁷.

Appena arrivato in Sardegna, san Fulgenzio fondò un monastero maschile, a Cagliari, per monaci e chierici, e più tardi un altro ancora, in campagna, ove visse insieme a monaci provenienti dall'Africa nel corso di un viaggio che fece tra il 510 e il 515³⁸.

Nel 523, fece ritorno a Ruspe ove, per circa due anni, viveva da monaco cercando efficacemente di adempiere alla missione di vescovo. In seguito, fuggì di nuovo in compagnia di qualche religioso e andò a stabilirsi nell'isola di Circina, dove aveva fatto edificare un monastero. Nell'arco di nove mesi le proteste dei suoi fedeli lo fecero rientrare nel monastero di Ruspe. Con tanta probabilità, il 1^o gennaio del 532 si ammalò e morì a Ruspe³⁹.

³⁴ Cf. *ibidem* 2-7.

³⁵ Cf. *ibidem* 8.

³⁶ Cf. *ibidem* 9-13.

³⁷ Cf. *ibidem* 13-19.

³⁸ Cf. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, p. 296.

³⁹ Cf. M. Simonetti, *Letteratura cristiana d'Africa*, in: A. di Bernardino (ed.), *Patrologia*, IV: *I Padri latini. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda*, Genova 1996, 26.

NAJSTARSZY MONASTYCYZM W AFRYCE ŁACIŃSKIEJ

(Streszczenie)

Artykuł pokrótce przedstawia najstarszy monastycyzm w Afryce łacińskiej. Od pojawienia się chrześcijaństwa żyli tam ludzie, którzy składali ślub czystości i pragnęli całkowicie oddzielić się od dóbr materialnych i od świata. Spośród nich wywodziła się duża część duchowieństwa tamtego regionu. Największym krzewicielem monastycyzmu w Afryce łacińskiej był św. Augustyn. Jeśli chodzi o augustiańskie prawodawstwo monastyczne, możemy wskazać przede wszystkim *Ordo monasterii* pseudo-Augustyna. Co się tyczy innych najstarszych mnichów augustiańskich, trzeba wymienić Alipiusza, Ewodiusza i Possydiusza. Po śmierci św. Augustyna życie mnisze w Afryce kwitło nadal pomimo okupacji wandal-skiej; jedynie niektóre wspólnoty mnisze, aby się chronić, przeniosły się gdzie indziej. Najwięcej prześladowania cierpieli wówczas mnisi i mniszki w Afryce Prokonsularnej. Dużo wiadomości dotyczących monastycyzmu w Północnej Afryce na przełomie V i VI wieku znajdujemy w *Vita* św. Fulgencjusza z Ruspe, który po św. Augustynie był najważniejszą postacią dla rozwoju życia mniszego w Afryce łacińskiej. Na nim właściwie kończą się dzieje monastycyzmu starożytności chrześcijańskiej na tamym obszarze.

Św. Jan Chryzostom

JAKIE KOBIETY NALEŻY BRAĆ ZA ŻONY

(Quales ducendae sint uxores, CPG 4379)

WSTĘP

Prezentowany niżej, pierwszy w języku polskim, przekład jest obszernym kazaniem, jakie najprawdopodobniej w 398 roku wygłosił w Konstantynopolu św. Jan Chryzostom († 407), bezpośrednio po wygłoszonej nieco wcześniej homilii o nieznaney nam treści swojego zaproszonego kolegi ze studiów biskupa Seleucji Izauryjskiej (398-404).

Kazanie to przekazane nam zostało pod podwójnym tytułem: w trzecim wydaniu moreliańskim, zarówno po grecku jak i po łacinie, występuje ono pod dłuższym rozbudowanym tytułem: *Pochwała Maksyma i jakie kobiety należy brać za żony* (Ἐγκώμιον εἰς Μάξιμον καὶ περὶ τοῦ ποίως ἄγεσθαι γυναικός – *Laus Maximi et quales ducendae sint uxores*), co powtarza również tłumacz na łacinę Zygmunt Gelenius oraz XIX-wieczni wydawcy B. de Montfaucon¹ i J.P. Migne². B. de Montfaucon uważa we wstępie do swego wydania (*Monitum*), który przedrukowuje również J.P. Migne, że dodatku „Pochwała Maksyma” nie należy odrzucać, bo przyjmujący go wydawcy mieli jakieś racje do jego uwzględniania, a mógł go do tytułu włączyć nawet sam Jan Chryzostom³, choć, jak widzimy, imienia tego w swym kazaniu nigdzie nie wymienił, a samej pochwalę poświęcił zaledwie parę jego początkowych zdań. Bez dodatku natomiast „Pochwała Maksyma” występuje ono już w wielu wczesnośredniowiecznych rękopisach (np. Colberta z 970 i 1030 r.), co uwzględnia XVII-wieczny wydawca jego greckiego

¹ Por. B. de Montfaucon (ed.), *Joannis Chrysostomi Opera omnia quae exstant*, Parisiis 1935, III/1, 253-273.

² Por. J.P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus series graeca*, Paris 1962, t. 51, 225-242.

³ Por. B. de Montfaucon, *Monitum*, w: *Joannis Chrysostomi Opera omnia*, III/1, 251 (= PG 51, 207-208): „Nec tamen existimo illud additamentum esse spernendum; non enim divinando hic titulus appositus fuisse videtur, sed qui titulum apposuit rei gnarus ita scripserit, vel fortasse Chrysostomus ipse sic initio titulum concinnaverit”.

tekstu H. Savile⁴, i za czym idzie opracowany przez M. Geerarda *Clavis Patrum Graecorum*⁵; w naszym przekładzie idziemy za tym ostatnim.

Tym zaś wychwalanym, nie wymienionym jednak w mowie, duchownym, był, jak to zdają się sugerować (aczkolwiek bardzo skąpo) starożytni historycy Kościoła, niejaki Maksym. Według Sokratesa, który czyni to jako pierwszy, był on z Teodorem kolegą w szkole słynnego retora Libaniasza i filozofa Andragatiosa w Antiochii. To Jan miał jego i Teodora namówić do porzucenia życia światowego i podjęcia wspólnego życia monastycznego, które przez kilka lat pędzili razem w klasztorach Diodora z Tarsu i Karteriusza. Później wszyscy trzej zostali biskupami: Jan – Konstantynopola, Teodor – Mopsuestii, a Maksym – nadmorskiej Seleucji Izauryjskiej (dziś Silifke)⁶. Te informacje powtarzają bez większych zmian, bez dodawania czegoś ważnego o osobie Maksyma, późniejsi historycy – Sozomen⁷, Teodoret z Cyru⁸ i opierający się na nich Kasjodor⁹. Wiadomości więc o nim nie posiadamy za wiele.

Współczesny tłumacz i komentator Sozomenowej *Historii Kościelnej* Angliviel de la Beaumelle snuje przypuszczenie, że Maksym mógł być owym młodym chrześcijańskim prawnikiem, który korespondował z biskupem Cezarei Kapadockiej Bazylim († 379) i któremu ten ostatni gratulował, iż mimo swego pochodzenia z patrycjuszowskiego rodu nie wstydzi się Ewangelii, zachęcając go równocześnie, by szukał przede wszystkim życia wiecznego, bo wszystko inne jest przemijające¹⁰. Inny natomiast nowożytny badacz historii starożytnej hierar-

⁴ Por. H. Savile, Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὐρισκομένων τόμος θ' (= 8), Etonae 1613, 80-93.

⁵ Por. M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, Turnhout 1974, s. 509, nr 4379.

⁶ Por. Socrates, HE VI 3, 4-5, PG 67, 665 lub SCh 505, 264, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, 396: „Również Teodora i Maksyma, którzy razem z nim [Jana] byli słuchaczami retora Libaniosa, namówił do porzucenia życia zmierzającego do zdobywania zysku, a obrania życia skromnego i prostego. Teodor został później biskupem Mopsuestii, miasta w Cylicji, Maksym natomiast – biskupem Seleucji Izauryjskiej”; por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 19 i 29.

⁷ Por. Sozomenus, HE VIII 2, 7, PG 67, 1516 lub SCh 516, 236-238, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 523: „Nie sam został ich [Andragathiosa, oraz kierowników klasztorów Karteriosa i Diodora] uczniem Jan, lecz nakłonił również niejakiego Teodora i Maksyma, swoich kolegów ze szkoły Libaniosa, by i oni podjęli taką samą decyzję. Maksym został później biskupem Seleucji Izauryjskiej, a Teodor – biskupem Mopsuestii w Cylicji”.

⁸ Por. Theodoretus, HE V 28(27), 3, PG 82, 1256CD lub SCh 530, 456: „Maksym, kolega wielkiego Jana (Μάξιμος... Ἰωάννου τοῦ πάνου συμφοιτητής), był biskupem położonej pod Taurusem Seleucji, a Teodor – Mopsuestii, obaj wybitni doktorzy”.

⁹ Por. Cassiodorus, *Historia Tripartita* X 3, PL 69, 1165-1166: „Haec agens persuasit etiam Theodoro et Maximo, qui fuerant condiscipuli eius apud sophistam Libanium, ut pomposam relinquerent vitam et simplicem sequerentur. Quorum Theodorus postea episcopus Mopsuestenae ordinatur Ecclesiae, Maximus autem Seleuciaae Isauriae. Tunc itaque isti fiunt discipuli in lectione divina Diodori et Carterii, qui eodem tempore sacris monasteriis praesidebant”.

¹⁰ Por. Theodoretus, HE V 28(27), SCh 516, 237, nota 4; Basilius, *Epistula* 277, PG 32, 1011-1014; zob. W. Enslin, RE Suppl. V 673.

chii Kościoła Katolickiego Giorgio Fedalto ustalił czas pełnienia jego posługi biskupiej w Seleucji Izauryjskiej na lata 398-404¹¹. Tego to kolegę ze studiów i przyjaciela niedawno powołanego na biskupstwo, gdy Jan został patriarchą (397) stolicy Konstantynopola, zaprosił z kazaniem do swego biskupiego kościoła, wychwalając potem w swojej homilii jego udane krasomówczo wystąpienie, które miało być prawdziwą ucztą i miało się bardzo spodobać uczulonym na piękno języka słuchaczom:

„Raduję się wiedząc, że cieszyliście się bardziej obfitą niż zazwyczaj ucztą. Ten bowiem, który pomógł mi w dźwiganiu mojego jarzma, niedawno wyorał pierwszą bruzdę (ὁ γὰρ μετ’ ἐμοῦ ζυγὸν ἔλκων, τὴν τε αὐλακκα πρώην ἡμῖν ἀνέτεμε), rzucił ziarno obfitego słowa i z wielką troską uprawił wasze dusze. Poznaliście jego czysty język, wysłuchaliście wyczelowanej mowy, mieliście możliwość skorzystania z wody wzmacniającej na życie wieczne, zobaczyliście bowiem źródło dostarczające rzekom czystego złota”¹².

Tym jarzmem (ζυγὸν) była niewątpliwie godność i powinność biskupia, którą niedawno (πρώην) obaj zostali obarczeni, by jak rolnicy orać duszpastersko rolę Pańską i siać słowo Boże. Jan zaprosił nowo mianowanego biskupem kolegę do Konstantynopola i poprosił go, być może dla pokazania go w stolicy, o wygłoszenie (nie wykluczone, że jednego z pierwszych jego biskupich) kazania do wiernych, do których on sam jako ich duszpasterz regularnie przemawiał; do cesarskiej bowiem stolicy zjeżdżało w tym czasie wielu biskupów z prowincji celem pokazania się i zaistnienia publicznie¹³.

Tłumaczone niżej kazanie jest trzecim z kolei w cyklu, jaki Jan Chryzostom na początku swego biskupiego pasterzowania wygłosił na temat małżeństwa w Konstantynopolu. Do podjęcia tego cyklu, wygłaszanych co kilka dni homilii na różne aspekty małżeństwa chrześcijańskiego, skłoniło go być może czytanie mszalne z I Listu św. Pawła do Koryntian, w którym występowało zdanie: „Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1Kor 7, 2). Pierwszą bowiem z nich wygłosił na temat *Propter fornicationes unusquisque uxorem suam habeat* o celu małżeństwa i sposobie jego zawierania¹⁴, drugą kilka dni później *De libello repudii* na temat nierozzerwalności małżeństwa i liście rozwodowym¹⁵, i trzecią, interesującą nas, *Quales ducendae sint uxores* o przymiotach, jakie, jego zdaniem, winna mieć kobieta wybierana na żonę.

Jeśli chodzi o strukturę tłumaczonego kazania, to po kilku zdaniach pochwał na wstępie pod adresem nie wymienionego imiennie poprzedniego kaznodziei

¹¹ Por. G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, II, Padova 1958, 706.

¹² Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores* 1, PG 51, 225.

¹³ Takim był m.in. Sewerian z Gabali, por. Socrates, HE VI 1; Sozomenus, HE VIII 18; Kelly, *Złote usta*, s. 29 i 231-233.

¹⁴ Por. *Propter fornicationes uxorem unusquisque habeat*, PG 51, 207-218.

¹⁵ Por. *De libello repudii*, PG 51, 217-226.

Maksyma, Jan Chryzostom podsumowuje najpierw swoją poprzednią homilię o nierozzerwalności małżeństwa, przypominając przy tym, że pobudziła ona wielu jego słuchaczy do refleksji, a następnie zapowiada temat obecnej – że będzie mówił zwłaszcza do tych, którzy zamierzają zawrzeć związek małżeński, by się dobrze nad tym zastanowili, by się zapoznali z małżeńskim prawem cywilnym i Bożym ewangelicznym, bo pochopnie pojętej żony nie można potem oddalić (1). Zachęca następnie, by się zapoznać szczególnie z nauką św. Pawła o małżeństwie, który nie tylko nie pozwala się ponownie żenić po jakimkolwiek oddaleniu żony, nawet w wypadku cudzołóstwa, ale porównuje przy tym małżeństwo do Kościoła, który należy kochać, nazywa je wielką tajemnicą, wyjaśniając przy tym, na czym ona polega (2-3).

W dalszej kolejności zaleca, by przy wyborze kobiety na żonę nie szukać u niej pieniędzy i majątku, ale przede wszystkim cnót i prawości charakteru, bo tylko wtedy będzie ona prawdziwą pomocą dla mężczyzny (4). Przypomina przy tym, po co małżeństwo zostało przez Boga ustanowione – dla uniknięcia rozpusty i zachowania czystości, niech każdy ma swoją żonę, a kobieta swego męża (1Kor 7, 2), a jako przykład należytego poszukiwania prawej i cnotliwej żony dla syna, stawia biblijnego Abrahama, który świadom w tym względzie pomocy Bożej posłał sługę w celu jej znalezienia w swoim dalekim rodzinnym kraju (Rdz 24, 1-67), co bardzo obszernie komentuje (5-8). Sługa znalazł Rebekę, która oprócz innych cnót, zwłaszcza skromności i roztropności, odznaczała się przede wszystkim gościnnością. Na zakończenie homilii (9) nasz Kaznodzieja apeluje do słuchaczy – ojców, matek i młodzieży, by skromnie, jak Abraham, bez teatralnego przepychu i wydatków, urządzali wesela; podaje przy tym szereg uwag, jak wychowywać córki, by później były dobrymi żonami i matkami, by były prawdziwą pomocą dla męża, oraz zachęca, by przy wyborze żony i zawieraniu małżeństwa, uwzględniać także wolę Bożą. Kazanie jak widać, ma poprawną strukturę starożytną mowy cyklicznej, w której jest najpierw podsumowanie mowy poprzedniej, a następnie zapowiedź tematu, który ma być omawiany, jego uzasadnienie z argumentacją biblijną, jego obrazowa egzemplifikacja na przykładzie Abrahama, i wreszcie zachęta do stosowania wysnutych z argumentacji i egzemplifikacji wniosków.

WYDANIA TEKSTU

B. de Montfaucon, *Joannis Chrysostomi Opera*, III, Parisii 1855, 255-275.

J.P. Migne, Paris 1862, PG 51, 225-242.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

C.P. Roth – D. Anderson, *St. John Chrysostom on marriage and family life*, Crestwood – New York 1986, 89-114 (How to choose a wife).

Francuskie:

J. Bareille, *Oeuvres completes de St. Jean Chrysostome*, Paris 1870, vol. XV, 362-385.

Rumuńskie:

D. Fecioru, *Laudă lui Maxim. Cu ce femei să ne căsătorim (Encomium to Maxim. Which woman should we marry, „Mitropolia Moldovei și Sucevei”* 3-5 (1980) 353-364 (przekład z PG 51, 225-242).

BIBLIOGRAFIA

H. Dacier, *St. Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV siècle de l'Église grecque*, Paris 1907; N.N. Marinescu, *Cele trei cuvântări despre căsătorie (The three homilies about marriage)*, diss., București 1908; S. Moulard, *St. Jean Chrysostome, défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1925; D. Gorge, *Mariage et perfection chrétienne d'après S. Jean Chrysostome*, „Etudes Carmelitaines” 21 (1936) 4-52; J. Dumortier, *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après Saint Jean Chrysostome*, „Lettres d'Humanité” 6 (1947) 102-166; K. Tsouros, *La dottrina sul matrimonio in san Giovanni Crisostomo*, „Asprenas” 21 (1974) 9-46; C. Scaglioni, *Ideale coniugale e familiare nel Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1976, 271-422; T. Špidlík, *Il matrimonio, sacramento di unità nel pensiero di Crisostomo*, „Augustinianum” 17 (1977) 221-226; C. Militello, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985; C.P. Roth – D. Anderson, *St. John Chrysostom on marriage and family life*, Crestwood 1986, 7-24; C. Brock, *Le rôle des femmes dans l'Église de Constantinople d'après la correspondance de Jean Chrysostome*, *StPatr* 27 (1993) 150-154; C. Alfare Giner, *Entre la tradición classica y la moral cristiana: mujer en la obra de San Juan Crisostomo*, „Antigüedad y Cristianesimo” 14 (1997) 138-149; L. Dattrino, *Giovanni Crisostomo di fronte al matrimonio*, *RivAC* 78 (2002) 145-155; L. Dattrino, *Il matrimonio nel pensiero di Giovanni Crisostomo*, Roma 2002. Obszerniejszą bibliografię zob. niżej: S. Longosz, *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne*, *VoxP* 29 (2009) t. 53-54, 805-812.

ks. Stanisław Longosz

PRZEKŁAD*

1. Ubolewam, że nie wziąłem udziału w waszym poprzednim zgromadzeniu, ale raduję się zarazem wiedząc, iż cieszyliście się bardziej obfitą niż zazwyczaj ucztą. Ten zaś, który pomógł mi w dźwiganiu mojego jarzma, niedawno wyorał pierwszą brudę, rzucił ziarna obfitego słowa i z wielką troską uprawił wasze dusze¹. Poznaliście jego czysty język, wysłuchaliście wyczelowanej mowy, mieliście możność skorzystania z wody wzmacniającej na życie wieczne, zobaczyliście bowiem źródło dostarczające rzekom czystego złota. Mówią, że pewna rzeka niesie mieszkającym przy niej złoty piasek², a dzieje się tak nie dlatego, że jej wody rodzą złoto, ale dlatego, że źródła rzeki wypływają z bogatych w metale gór. Ową rzekę naśladował właśnie niedawno ten, którego słuchaliście. Rzeka unosząca ze swoim prądem złoty piasek dostarcza mieszkającym wokół skarbów; nauczyciel, wychodząc od Pisma Świętego, jak owe źródła z bogatych w metale gór dostarcza waszym duszom myśli cenniejszych od wszelkiego złota. Wiem, że dzisiaj, po tym, jak go słuchaliście, lichsze wydadzą się wam moje słowa. Człowiek bowiem ubogi, któremu zdarzy się trafić na bogatą ucztę, gdy powróci znowu do swojego biednego stołu, jeszcze bardziej odczuje jego niedostatek. Tym jednak nie zrażony rozpocznę nieśmiało moją mowę. Umiecie bowiem, pouczeni przez Pawła, zarówno nasycać się, jak też głodować, obfitować w dobra i znosić niedostatek, podziwiać bogatych, ale również nie gardzić biednymi (Flp 4, 12). A tak jak miłośnicy i znawcy wina, choć wolą szlachetniejsze trunki, nie gardzą jednak lichszymi, tak i wy, rozkochani w słowie bożym, przyjmujecie lepszych nauczycieli, okażcie jednak również wobec gorszych nie mniejsze zainteresowanie. Ludzie bowiem próżni i rozpieszczeni nawet przy stole

* Przekładu dokonano z tekstu greckiego J.P. Migne'a PG 51, 225-242.

¹ Chodzi tu o świeżo powołanego na biskupstwo Seleucji Izauryjskiej Maksyma (398-404), kolegi ze studiów Jana Chryzostoma, który go zaprosił do wygłoszenia swego pierwszego biskupiego kazania w swoim patriarchalnym kościele w Konstantynopolu, za co mu w krasomówczy sposób dziękuje, przepraszając równocześnie, że nie mógł być na nim obecny.

² Jan wychwalając zaproszonego Kaznodzieję, porównuje udzieloną przez niego pomoc duszpasterską do orki i pracy na roli we wspólnym jarzmie, za jakie uważa biskupstwo, jego zaś samego do złotonośnej rzeki, nawiązując przez to do starej tradycji o złotonośnych rzekach, niosących w swych wodach grudki złota. Opinię taką miało w starożytności kilka rzek, jak: Tag w Hiszpanii (por. Catullus, *Carmina* 29, 19: „amnis aurifer Tagus”; Plinius, *Naturalis Historia* IV 115: „Tagus auriferis harenis celebratur”; Silius Italicus, *Punica* I 155: „auriferi Tagus rex ascito cognonine fontis”; III 401: „decus auriferae [...] Corduba terrae”; Ovidius, *Amores* I 15, 34; Martialis, *Epigrammata* X 20, 1; X 93, 3; XII 3, 3; XIV 199, 2); Lydius lub Paktolus w Lydii (Lygdamus, *Elegiae* 3, 29: „Lydius aurifer amnis = Pactolus”; Ovidius, *Ibis* 300: „aurifera aqua Pactoli”; Lucanus, *Pharsalia* III 209: „ab auriferis [...] exire metallis Pactolon”; Ampelius, *Liber memorialis* 6, 9: „Hermus et Pactolus auriferi”; Claudianus, *Carmina* 24, 6l: „aurifero Pactoli fonte tumescit Lydia”); Tarnem oraz Finon w Galii (Ausonius, *Mosella* 465: „de monte volutus amnis et auriferum posponet Gallia Tarnem”; Cyprianus Gallus, *Genesis* 57: „Phisonus auriferis praedives fluctuat undis”).

suto zastawionym czują młodości, natomiast czuwający i trzeźwi, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, podążają do biedniejszej biesiady z zapalem. A że słowa, które do was kieruję, nie pozostają bez owocu, wykazaliście niedawno podczas mojego kazania. Kiedy bowiem wypowiedziałem do was wiele słów o małżeństwie, wykazując, że jest prawdziwym grzechem oddalać żony czy oddalone poślubiać za życia ich pierwszych mężów oraz przypominając wam prawo Chrystusa, mówiące: „Ten, który poślubia oddaloną, popełnia cudzołóstwo, i ten, który oddała żonę, chyba że z powodu cudzołóstwa, czyni ją cudzołożnicą” (Mt 5, 32)³, widziałem, że wielu spośród was poschyłało głowy, biło się po twarzy⁴ i nie mogło podnieść wzroku. Wtedy wzniósłszy oczy do nieba wołałem: „Błogosławiony niech będzie Bóg, że słowa nasze trafiają nie do martwych uszów, lecz z całą mocą godzą w sumienie słuchaczy. Choćby lepiej było w ogóle nie grzeszyć, to jest rzeczą wielkiej wagi do zbawienia rozpoznać grzech, potępić go i pieczołowicie skarcić własne sumienie, gdyż potępienie grzechu jest częścią usprawiedliwienia i sprawia, że już więcej nie grzeszymy. Dlatego też Paweł widząc zasmuconych grzeszników ucieszył się, nie dlatego, że się smucili, lecz dlatego, że miało to służyć ich poprawie. „Rozradowałem się nie dlatego, że byliście zasmuceni, ale dlatego, że byliście zasmuceni ku nawróceniu. Albowiem smutek, który jest zgodny z wolą Bożą sprawia nawrócenie ku pewnemu zbawieniu” (2Kor 7, 9-10). Czy ubolewaliście nad własnymi, czy nad cudzymi grzechami, to i tak godni jesteście wielu pochwał. Kto bowiem ubolewa nad czymś występkiem, ma naturę apostoła i naśladuje tego świętego, który powiedział: „Jeśli ktoś słabnie, czy ja nie słabnę? Jeśli ktoś się potknie, czy i ja nie płonę?” (2Kor 11, 29). Kto zaś gryzie się z powodu własnych występków, maże należną za nie karę, a przeżywany smutek czyni go bardziej ostrożnym na przyszłość. Z tego powodu także ja, gdy zobaczyłem niektórych spośród was ze spuszczonym wzrokiem i bijących się po twarzy, ucieszyłem się myśląc o owocu, który wyda ten smutek. Dlatego też również dzisiaj będę mówił do was na ten sam temat, aby ci, którzy zamierzają zawrzeć związek małżeński, dobrze się nad tym zastanowili. Skoro bowiem dokładnie badamy wyposażenie domu, siłę fizyczną i usposobienie niewolników, których chcemy nabyć, oraz dociekliwie przyglądamy się zarówno sprzedającym, jak też poprzednim właścicielom, to tym bardziej wtedy, gdy zamierzamy się żenić, powinniśmy rozważyć wszystko z równą, a nawet większą dokładnością. Jeśli bowiem dom okaże się zdefektowany, można go będzie znowu sprzedać, a nikczemnego niewolnika zwrócić sprzedawcy, żony natomiast oddać tym, od których ją wzięłeś, nie można, lecz trzeba ją przez

³ Według tego ewangelicznego prawa (Mt 5, 32), akceptowanego przez Ojców Kościoła, oddalający żonę, nawet z powodu cudzołóstwa, winien żyć, podobnie jak i ona w separacji. Jeżeli któreś z nich po takim wypadku poślubia kogoś innego, dopuszcza się zawsze cudzołóstwa, gdyż winien być wierny swej pierwszej przysiędze małżeńskiej.

⁴ Wyrażenie τὸ πρόσωπον τὸ πτεῖν oznaczało (zwłaszcza na Wschodzie) bicie się po twarzy lub po piersiach na znak smutku, żaloby lub żalu.

cały czas w domu utrzymywać; a jeśli ją oddalisz, bo jest niewierna, zostaniesz oskarżony o cudzołóstwo według prawa Bożego. Kiedy więc masz zamiar pojąć żonę, to poznaj nie tylko związane z tym prawa cywilne, lecz także, i to przed nimi, prawo dla nas ustanowione⁵, albowiem według tego, a nie tamtych będzie cię Bóg sądził w owym dniu. Gdy zlekceważysz prawa ludzkie, często doznasz tylko szkody materialnej, gdy natomiast zdepczesz prawo Boże, sprowadzisz na duszę nieuniknioną karę i niegasnący ogień.

2. Kiedy więc masz zamiar poślubić kobietę, biegniesz z zapalem do znawców cywilnego prawa, siadasz z nimi i z całą dokładnością wypytyujesz, co cię czeka, gdy żona umrze nie pozostawivszy dzieci, co będzie, jeśli umrze po ich urodzeniu, co się stanie, jeśli będzie ich dwójka czy trójka, czego masz się spodziewać, jeśli żył będzie jeszcze twój teść, a czego, jeśli nie będzie nikogo, kto może skorzystać z jej majątku, jaka część spadku przejdzie na braci, a jaka na męża, w jakich warunkach panem całego mienia żony zostanie mąż, a na jakiej podstawie przechodzi ono do jej rodziny. I o wiele innych, temu podobnych rzeczy ich wypytyujesz i dociekasz, wszystkiego uważnie dochodzisz, aby w żaden sposób nic z majątku twojej żony nie przeszło do jej krewnych. Jak już powiedziałem, jeśli stanie się coś nie przewidzianego, doznasz jedynie szkody materialnej, a mimo to niczego z tych rzeczy nie lekceważysz. Czyż nie jest więc absurdem wykazywać aż taką troskę o pieniądze, które mogą się zmarnować, a z niebezpieczeństwa zagrażającego naszej duszy, i z czekającego nas sądu nic sobie nie robić, chociaż z tego właśnie powodu bardziej, niż ze wszystkich innych, należałoby wszystko dokładnie przemyśleć?

Dlatego usilnie doradzam mającym zamiar się ożenić, aby udali się do świętego Pawła i poznali ustanowione przez niego prawa dotyczące małżeństwa⁶. Niech się najpierw dowiedzą, co Apostoł nakazuje czynić w przypadku, gdy żona okaże się zepsuta, kłamliwa, skłonna do picia i kłótni, pełna szaleństwa oraz innych wad, a dopiero potem myśleć o małżeństwie. Jeżeli zauważą, że po odkryciu w żonie jednej z tych wad mają prawo wypędzić ją z domu, a wprowadzić sobie inną, niech działają odważnie, wolni od wszelkiego niebezpieczeństwa. Jeśli natomiast Apostoł na to nie pozwala, lecz nakazuje żonę, nawet mającą wszystkie wady poza oddawaniem się rozpuście, kochać i trzymać przy sobie, niech się wzmocnią, jako że będą musieli znosić całą jej niegodziwość. Skoro zaś jest to ciężkie i kłopotliwe, zrób wszystko i dołóż wszelkich starań, abyś poślubił sobie uczciwą, cnotliwą i posłuszną

⁵ Jan rozróżnia tu jasno dwa obowiązujące prawa małżeńskie: cywilne – rzymskie, obowiązujące w całym Cesarstwie, dopuszczające rozwody i ponowne małżeństwa, oraz ewangeliczne, zabraniające tych aktów, za których przestrzeganie każdy chrześcijanin odpowiadał będzie przed Bogiem.

⁶ Oprócz Ewangelii zasadniczy wpływ na chrześcijańską naukę o małżeństwie wywarł św. Paweł, por. 1Kor 7, 1-40; Ef 5, 22-32; Kol 3, 18-20; 1Tes 4, 3-8; 1Tm 2, 8 - 3, 12; Tt 2, 1-10; zob. m.in. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, 105-144 (Paweł – czyli pełnia nowotestamentalnej nauki o małżeństwie i rodzinie).

kobietę, wiedząc, że w przeciwnym wypadku będziesz miał dwie możliwości – znieść przykre towarzystwo złej żony albo, nie chcąc tego, oddalić ją i zostać oskarżonym o cudzołóstwo. „Ten bowiem, który oddał żonę, chyba że z powodu cudzołóstwa, czyni ją cudzołożnicą, a ten, który poślubia oddaloną popełnia cudzołóstwo” (Mt 5, 32). Jeżeli już przed weselem dobrze poznamy i zrozumiemy te [boskie] prawa, dołożymy wszelkich starań, aby poślubić odpowiednią i przystającą do naszych obyczajów kobietę. Gdy się ożenimy właśnie z taką, to nie tylko nigdy jej nie oddalimy, ale też będziemy ją mocno kochali, tak jak nakazał Paweł. Nie ograniczył się bowiem tylko do powiedzenia: „Mężowie, kochajcie żony”, lecz również wskazał miarę tej miłości: „jak Chrystus umiłował Kościół” (Ef 5, 25). Zapytasz mnie może, jak Chrystus umiłował Kościół. Tak, „że wydał siebie za niego” (Ef 5, 25). Tak więc, gdyby trzeba było umrzeć za żonę, nie odmawiaj. Jeśli bowiem Pan tak bardzo ukochał służebnicę [Kościół]⁷, że siebie za nią wydał, to tym bardziej ty powinieś tak ukochać swoją współsłużebnicę. Baczmy jednak, by narzeczonego nie przyciągało tylko piękno narzeczonej, lub cnoty jej duszy. Nie można tak mówić. Posłuchajmy Apostoła, który powiedziawszy: „wydał siebie za niego”, dodał: „aby uświęcić go oczyszczonym po umyciu wodą” (Ef 5, 26). Wykazał w ten sposób, że był on przedtem skalany, i to nie byle jak, lecz wielką nieczystością, licznymi skazami, swądem i dymem spalanych ofiar, rozlaną krwią⁸. A jednak Pan nie odtrącił jego szpetoty, lecz go zmienił, odmienił, przemienił i odpuścił mu grzechy. Również ty naśladowaj Chrystusa. Chociażby twoja małżonka wielokrotnie zgrzeszyła przeciwko tobie, wszystko jej przebacz i idź jej na ustępstwa. Jeśli ożenisz się z krnąbrną, przemień ją w cnotliwą i łagodną, tak jak Chrystus Kościół. Nie tylko obmył jego nieczystość, lecz także zniweczył jego sędziwość zwlekając z niego starego człowieka, który składał się z grzechu. Do tego wszystkiego czyni aluzję Paweł mówiąc: „Aby przysposobić sobie Kościół pełen chwały, nie mający plamy ani zmarszczki” (Ef 5, 27). Nie uczynił go jedynie pięknym, ale też nowym, nie według natury ciała, lecz według stanu woli. I nie tylko to jest godne podziwu, że przyjąwszy go potwornego, brzydkiego, zestarzałego nie odtrącił jego szpetoty, lecz wydał siebie na śmierć i przemienił jego brzydotę w niewysłowione piękno. Lecz również po tym widząc go często zabrudzonym i skalanym nie oddalił go, nie odrzucił, lecz leczył i odnawiał. Wielu przecież po przyjęciu wiary zgrzeszy-

⁷ Termin „Kościół” w języku polskim jest rodzaju męskiego, stąd w przekładzie – „sługa” w języku zaś greckim i łacińskim „Ekklesia” rodzaju żeńskiego, stąd w tekstach oryginalnych – „służebnica”.

⁸ Zapowiedź i początki Kościoła Jan Chryzostom widział już w Starym Testamencie z jego służbą liturgiczną i ofiarami. Choć w swej eklezjologii nie był oryginalny, to Kościół uważał za Oblubienicę Chrystusa, wykupioną Jego krwią, za kolumnę prawdy, z prymatem przekazanym św. Piotrowi, por. E. Michaud, *L'ecclésiologie de Saint Jean Chrysostome*, „Revue Internationale de Théologie” 11 (1903) 481-630; H. Hlebowicz, *Jedność Kościoła według Jana Chryzostoma*, Wilno 1930; G. Bardy, *Jean Chrysostome* 6, DThC VIII/1. 679.

ło, a jednak ich nie odrzucił. Członek Kościoła w Koryncie popełnił nierząd, Chrystus go jednak nie usunął, lecz odnowił (1Kor 5, 1-12). Kościół w Galacji upadł i popadł w judaizowanie (Ga 4, 9 - 5, 12), ale Pan go nie oddalił, lecz za przyczyną Pawła uzdrowił i doprowadził do pierwotnej jedności. Podobnie z żoną, jeśli powstanie w niej jakaś skaza, postępuj tak, jak z własnym ciałem, gdy zakradnie się do niego choroba. Nie oddalaj małżonki, lecz przepędź owo zło. Żonę przecież można naprawić, a członek skaleczony często nie da się wyleczyć. Jednak nawet wiedząc, że kalectwo jest nieodwracalne, nie odcinamy chorego członka. Wielu ludzi, którzy mają zniekształconą stopę, kulawą nogę, uschniętą i obumarłą rękę, ślepe oko, ani nie wylupia oka, ani nie odcina nogi czy ręki. Choć widzą, że z tych członków nie ma żadnego pożytku dla ciała, że jedynie go oszpecają, mimo to je zachowują, ponieważ są ciała częścią. Czyż nie jest to szaleństwem, okazywać taką troskę, gdy uzdrowienie jest niemożliwe, a z chorego członka nie ma żadnego pożytku, a zaprzestawać leczenia wówczas, kiedy pozostaje nadzieja niechybnej poprawy? Wrodzonych wad nie da się przecież naprawić, lecz spaczone usposobienie owszem.

3. Jeśli natomiast stwierdzisz, że żona choruje nieuleczalnie, jeśli po tym, że mimo iż dołożyłeś wielu starań, będzie trzymała się nadal swoich obyczajów, to nawet wtedy nie będziesz mógł jej oddalić – przecież nie odcina się członka nieuleczalnie chorego, ona zaś jest twoim członkiem: „Będą dwoje jednym ciałem” (Rdz 2, 21). Poza tym, nie ma żadnego pożytku z leczenia nieuleczalnego członka, wielka natomiast jest nasza nagroda, gdy uczymy i wychowujemy nie ulegającą poprawie żonę. Choćby nic nie skorzystała z naszych pouczeń, Bóg hojnie wynagrodzi wytrwałość, okazaną ze względu na jego bojaźń poprzez to, że znosiliśmy w spokoju jej złość, jak nieuleczalną chorobę. Żona jest bowiem naszym koniecznym członkiem, dlatego należy ją bardzo kochać. Uczy tego Paweł mówiąc: „Mężowie powinni kochać swoje żony jak własne ciała. Nikt bowiem nigdy nie miał w nienawiści własnego ciała, lecz żywi go i pielęgnuje, jak Chrystus Kościół. Ponieważ jesteśmy członkami Jego ciała, jesteśmy z Jego ciała, z Jego kości” (Ef 5, 28-30, Rdz 2, 21). Jak bowiem Ewa powstała z żebra Adama, tak my z boku Chrystusowego. To właśnie znaczy: „z Jego ciała, z Jego kości” (Rdz 2, 21). Wszyscy wiemy, że Ewa powstała z żebra Adama; Pismo przecież jasno o tym mówi, że po zesłaniu na niego snu, Bóg wziął jedno z jego żeber i uczynił kobietę. Skąd natomiast wiadomo, że z boku Chrystusa powstał Kościół? To również wykazuje Pismo: kiedy Chrystus został wywyższony na krzyżu i umarł, „jeden z żołnierzy podszedł i przebił mu bok, i wypłynęły krew i woda” (J 19, 34), a z tej krwi i wody powstał cały Kościół. Daje temu świadectwo sam mówiąc: „Jeśli ktoś nie narodzi się z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Niebieskiego” (J 3, 5), krew bowiem nazywa Duchem: rodzimy się przeto z wody chrztu, żywimy się zaś krwią. Widzisz więc, że jesteśmy z Jego ciała, z Jego kości, z Jego krwi i wody zrodzeni i żywieni. I jak ze śpiącego Adama powstała kobieta, tak też gdy umarł Chrystus z Jego boku powstał Kościół. Nie tylko

jednak dlatego należy kochać żonę, że jest naszym członkiem, i że z nas bierze swój początek, lecz również dlatego, że Bóg ustanowił to swoim prawem, mówiąc: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i przyłączy się do swojej żony, i będą dwoje jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Także Paweł przypomniał nam to prawo, aby na wszelki sposób skłonić nas do miłości małżeńskiej. Spójrz, jak wielka jest mądrość Apostoła: prowadzi nas do miłowania żon nie tylko na mocy praw Boskich, ani nie wychodząc wyłącznie od praw ludzkich, lecz łączy te i tamte, aby człowieka bardziej wzniosłego i kochającego mądrością od góry, słabszego zaś od dołu, od natury do miłowania [żony] zachęcić. Dlatego też rozpoczyna swoją mowę od czynów Chrystusowych: „Mężowie, kochajcie żony jak Chrystus pokochał Kościół” (Ef 5, 25). Następnie zwraca się do czynów ludzkich: „Mężowie powinni kochać swoje żony jak własne ciała” (Ef 5, 28), po czym znowu powraca do Chrystusa, mówiąc, że jesteśmy członkami Jego ciała, że jesteśmy z Jego ciała, z Jego kości (Ef 5, 30), i znowu mówi o tym, co ludzkie: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i przyłączy się do swojej żony, i będą dwoje jednym ciałem” (Ef 5, 31) a przypomniawszy to prawo stwierdza: „Jest to wielka tajemnica” (Ef 5, 32). Dlaczego zaś wielka, powiedz? Dlatego że dziewczyna, która dotąd spędzała cały swój czas w pokojach i nie widziała narzeczonego, od pierwszego dnia [małżeństwa] tak go pragnie i kocha, jak własne ciało. Podobnie mąż tę, której nigdy nie widział, z którą nigdy nie rozmawiał, od pierwszego dnia przedkłada nad wszystkich innych, nad przyjaciół, krewnych, a w końcu nawet nad rodziców. Teściowie zaś, gdyby z jakiegoś innego powodu utracili pieniądze, dręczyliby się, ubolewali, a nawet ciągnęliby przed sąd tych, którzy je zabrali. Człowiekowi natomiast, którego często nigdy przedtem nie widzieli, ani nie znali, i córkę swoją, i bogaty posag wręczają. Radują się przy tym, i nie uważają wcale, że to, co się dzieje jest szkodą. Widząc córkę, która odchodzi z mężem, ani nie pamiętają o swojej z nią bliskości, ani nie boją się, ani się nie smucą, lecz dziękują i uznają za rzecz pożądaną jej odejście z domu nawet ze znaczną sumą pieniędzy⁹. To wszystko ma na myśli Paweł, kiedy stwierdza, że po opuszczeniu teściów oboje zwiążą się ze sobą, a dawna zażyłość [z rodzicami] ustąpi miejsca nowemu, potężniejszemu związkowi. Wiedząc zaś, że nie jest to sprawa ludzka, lecz że Bóg tę miłość rozpałił, nakazuje, aby zarówno nowożeńcy, jak też ich rodzice, przeżywali to z radością, bo „jest to wielka tajemnica” (Ef 5, 32). Tak bowiem, jak to bywa wśród dzieci, kiedy niemowlę dopiero co urodzone rozpoznaje rodziców na sam ich widok, tak też narzeczonej i na-

⁹ Ojciec wydając córkę w starożytności zobowiązany był obdarzyć ją zgodnie z odwiecznym zwyczajem, posagiem (*dos, donatio propter nuptias*), uzgodnionym według lokalnego prawa z rodziną pana młodego. O jego warunkach, wysokości, podziale i ewentualnym zwrocie por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, passim; A. Söllner, *Zur Forgeschichte und Funktion der actio rei uxoriae*, Köln 1969; R.P. Saller, *Patriarchy, property and death in the Roman Family*, Cambridge 1994; L. Leonhard, *Dos*, RE V/2, 1580-1595; S. Treggiari, *Dos*, w: *Der Neue Pauly*, III, Stuttgart 1997, 798-799.

rzeczona wiąże się jedno z drugim skoro tylko na siebie spojrzą, bez żadnego pośrednika czy doradcy. Zdziwił się bardzo [Paweł], gdy zauważył, że to samo następowało u Chrystusa, zwłaszcza w odniesieniu do Kościoła. A jak to następowało u Chrystusa i Kościoła? Tak jak narzeczony pozostawia ojca i przechodzi do narzeczonej, tak też Chrystus pozostawił tron Ojca i przybył do narzeczonej. Nie powoływał nas w górę, ale Sam do nas zstąpił. Kiedy usłyszysz, że przybył, wiedz, że nie była to wędrówka, ale wspólne zejście, ponieważ będąc z nami, był też z Ojcem. Dlatego powiedział: „Jest to wielka tajemnica” (Ef 5, 32). Wielka jest u ludzi, ale kiedy widzę, że to samo miało miejsce i w Chrystusie, i w Kościele, wtedy dopiero popadam w podziw. Dlatego powiedziawszy: „Jest to wielka tajemnica”, Apostoł dodał: „Mówię, że jest wielka w Chrystusie i w Kościele” (Ef 5, 32). Wiedząc więc, jak wielką tajemnicą jest małżeństwo, jak wielkiego dzieła typem, nie podchodź do niego lekkomyślnie i bez należytego zastanowienia, ani nie szukaj powiększenia majątku, kiedy zamierzasz pojąć żonę. Małżeństwo bowiem winno być wspólnotą życia¹⁰, a nie robieniem sklepikarskich interesów.

4. Słyszałem, jak wielu mówi, że jakiś człowiek będąc wcześniej biednym, stał się bogatszy po zawarciu małżeństwa – pojął bogatą żonę, teraz zaś żyje w bogactwie i rozkoszach. Cóż mówisz, człowieku? Chcesz czerpać zyski z żony, i ani się nie wstydzisz, ani się nie czerwienisz? Nie chcesz ze wstydu zapaść się pod ziemię, szukając tego rodzaju zysków? Czyż te słowa godne są mężczyzny? Jedyłą powinnością kobiety jest pilnować dobytku, strzec dochodów, dbać o dom. Po to Bóg ją dał, aby we wszystkim tym służyła nam pomocą. Ponieważ jednak na nasze życie składają się dwie strony – sprawy publiczne i prywatne, Bóg je rozdzielił, kobiecie przydzielił prowadzenie domu, mężczyznom natomiast zlecił wszystkie sprawy publiczne, te z rynku, z sądu, z rady, z wojskowości i wszystkie inne. Kobieta nie może potrząsać włócznią ani rzucać oszczepem, ale może prząść wełnę, może zarządzać domem. Nie może wypowiadać swojego zdania na radzie, ale może to czynić w domu, i często lepiej niż mąż zna się na tym, co dotyczy domu. Nie może dobrze zarządzać sprawami państwowymi, lecz może dobrze wychowywać dzieci, będące najcenniejszym ze wszystkich skarbów. Może dostrzec złe czyny niewolnic, roztropnie kierować służbą i w ten sposób zapewnić mężowi wolność od trosk, gdy sama będzie dbała o wszystko w domu i w komnatach, przy obróbce wełny, przygotowaniu jedzenia, wyrobie pięknych ubrań i innych rzeczach, których mąż ani nie powinien, ani nie byłby w stanie robić, nawet gdyby zechciał. Jest to dziełem Bożej mądrości i łaskawości, że mężczyzna zdolny do większych spraw, w mniejszych jest słabszy i nieużyteczny,

¹⁰ Por. prawne definicje małżeństwa: wg Modestyna (D. 23, 2, 1): „Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divina et humani iuris communicatio”; wg Ulpiana (*Inst.* 1, 9, 1): „Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens”.

przez co są konieczne zajęcia kobiet. Gdyby uczynił mężczyznę dobrym we wszystkim, pogardzano by rodem niewieścim, a gdyby zlecił kobiecie rzeczy większe i bardziej pożyteczne, wypełniłaby się zuchwalstwem. Dlatego nie dał wszystkim zdolności jednemu, aby drugi rodzaj nie był uważany za gorszy i zbyteczny, ani też nie rozdzielił swoich darów po równo, aby z równości nie zrodziły się walki i spory, gdyż kobiety uważałyby się za godne tego samego miejsca, co mężczyźni. Myśląc równocześnie o pokoju i o zachowaniu dla każdego odpowiedniego miejsca, podzielił nasze życie na sprawy publiczne i prywatne oraz przekazał rzeczy bardziej konieczne i potrzebne mężczyźnie, mniejsze zaś i niższe kobiecie, aby ów był bardziej szanowany dla konieczności tego, co czyni, ona natomiast z powodu niższości swojej służby nie buntowała się przeciwko mężowi.

Pamiętając o tym, szukajmy [u kobiet] tylko jednego – cnoty duszy i szlachetności obyczajów, abyśmy później cieszyli się pokojem, oraz rozkoszowali się zgodą i nieustanną miłością. Ten zaś, który poślubia bogatą żonę, bierze sobie raczej panią niż żonę. Skoro nawet bez tego kobiety pełne są pychy i skłonne do szukania próżnej chwały, kiedy dojdzie do tego jeszcze bogactwo, czyż będą znośne dla swoich mężów? A człowiek, który poślubia kobietę sobie równą czy biedniejszą, bierze sobie pomocnicę i towarzyszkę oraz wszystkie dobra wprowadza do swojego domu. Potrzeby wynikające z nędzy, skłania ją do szanowania męża oraz usuwają wszelki powód do sporów, walki, zuchwalstwa i pychy. Powstaje więc pokój, zgody, miłości i jednomyślności. Nie szukajmy więc pieniędzy, lecz pokoju i radości. Nie po to ustanowiono małżeństwo, aby spory i kłótnie wypełniały dom, abyśmy żyli w gniewie i nienawiści, czyniąc życie niemożliwym, lecz po to, abyśmy się cieszyli wzajemną pomocą, abyśmy mieli schronienie, ucieczkę i pocieszenie w otaczających nas kłopotach, abyśmy z przyjemnością rozmawiali z żoną. Iluż to ludzi bogatych wzięwszy sobie bogate kobiety, aby powiększyć majątek, straciło radość i zgodę w codziennych kłótniach i sporach przy stole? Iluż to biednych ożeniwszy się z biedniejszymi zażywa spokoju i z wielką radością spogląda na świat Boży, podczas gdy bogaci, mimo że zewsząd otaczają ich przyjemności proszą często o śmierć, o wyzwolenie od tego życia z powodu żon. W ten sposób żadne bogactwo nie przynosi pożytku, jeśli nie idzie w parze ze szlachetnością duszy. I po cóż mówić o pokoju i zgodzie, jeżeli często małżeństwo z bogatszą kobietą staje na przeszkodzie nawet do powiększenia majątku. Zdarza się i tak, że ktoś wydaje wszystko, co ma, na zdobycie posagu, a następnie, gdy przedwczesna śmierć zabiera mu żonę, cały ten posąg zmuszony jest oddać jej krewnym¹¹. Tak jak rozbitkowie ocalają jedynie ciało, tak i ten człowiek po wielu starciach, kłótniach i procesach wychodzi mając zaledwie wolne ciało. Tak jak skąpi kupcy, wypełniwszy statek niezliczonymi towarami, zgromadziwszy więcej niż mogą udźwignąć, zatapiają statek i tra-

¹¹ O warunkach konieczności zwrotu posagu zob. wyżej nota 9.

cał wszystko, tak również ci, którzy zawierają małżeństwa nie do udźwignięcia, gdyż chcą dzięki żonie zdobyć większy majątek, tracą i to, co mają. Tak jak raptowne uderzenie fali zatapia, tak przedwczesna śmierć zabiera żonę i wszystkie dobra wdowca.

5. Mając to wszystko na uwadze, nie szukajmy [u kobiet] pieniędzy, ale uczciwości obyczajów, zacności i roztropności. Roztropna żona, uczciwa i skromna, choćby była uboga, będzie umiała lepiej zarządzać niedostatkiem, niż inna bogactwem. Przeciwnie, kobieta zepsuta, rozwiązła, kłótniwa, choćby miała w domu niezliczone skarby, szybciej niż wiatr je rozproszy i tysiące nieszczęść wraz z biedą na męża sprowadzi. Tak więc nie szukajmy bogactwa, ale takiej żony, która by umiała dobrze posługiwać się tym, co mamy.

Poznaj jednak najpierw, jaka była przyczyna ustanowienia małżeństwa, po co zostało ono wprowadzone do naszego życia i nie wymagaj więcej. Jaka więc była przyczyna ustanowienia małżeństwa i po co Bóg nam je dał? Posłuchaj, co mówi Paweł: „Z powodu rozpusty niech każdy ma sobie żonę” (1Kor 7, 2)¹². Nie powiedział, dla uwolnienia od niedostatku, czy dla zdobycia bogactwa, ale co powiedział? – abyśmy uniknęli rozpusty, abyśmy opanowali pożądanie, abyśmy żyli w czystości, abyśmy podobali się Bogu zadowolając się własną żoną. Taki jest dar małżeństwa, taki jest jego owoc, taki jest z niego pożytek. Nie odrzucaj więc większych rzeczy i nie szukaj mniejszych, albowiem wszelkie bogactwo jest o wiele lichsze niż czystość. W tym jednym bowiem celu należy się żenić, abyśmy uniknęli grzechu, abyśmy uwolnili się od wszelkiego nierządu; po to trzeba zawierać małżeństwo, aby pomogło nam zachować czystość. Tak zaś będzie, jeśli poślubimy żony, które wprowadzą do naszego życia roztropność, powściągliwość i zacność. Piękno ciała, gdy nie jest połączone z cnotą duszy, będzie mogło zachwycać męża przez dwadzieścia czy trzydzieści dni, ale nie dłużej, albowiem gdy wyjdzie na jaw jej niegodziwość, pierzchnie cały czar miłości. Natomiast te [kobiety], które lśnią pięknem duszy, im więcej minie czasu, tym większy dadzą dowód swojej szlachetności, tym bardziej rozpalą miłość mężów, tym bardziej same będą ich kochały. Gdzie zaś kwitnie gorąca miłość małżeńska, znika nawet cień niewierności, tam kochającemu własną żonę mężowi nawet myśl o zdradzie nie może się przydarzyć, gdyż trwa on w jej miłości, a przez swoją powściągliwość zjednuje Boga do życzliwej opieki nad ich domem. Tak brali sobie żony zaci mężczyźni starożytni, szukając przede wszystkim szlachetności duszy, a nie bogactw. Na potwierdzenie prawdziwości moich słów, przypomnę wam jeden przykład: „Abraham był stary i w podeszłym wieku. Powiedział swojemu słudze, najstarszemu w całym jego domu, który zarządzał wszystkim, co

¹² Opanowanie i ujarzmienie pożądliwości oraz zagwarantowanie życia w czystości było według Jana zasadniczym powodem ustanowienia i pierwszorzędnym celem małżeństwa, czemu poświęcił nawet osobne obszerne kazanie: *Propter fornicationes unusquisque uxorem habeat*, PG 51, 207-218.

on posiadał: «Połóż swoją rękę pod moje biodro, i zaprzysięgnę cię na imię Pana, Boga nieba i ziemi, że nie weźmiesz żony mojemu synowi Izaakowi spośród córek kananejskich, wśród których mieszkam, lecz udasz się do mojej ziemi, w której się urodziłem, i do mojej rodziny, i tam weźmiesz żonę dla mojego syna» (Rdz 24, 1 – 4). Widzisz cnotę sprawiedliwego męża? Widzisz, jaką troską wykazał się wobec małżeństwa? Nie zwoływał stręczycielek, jak to się czyni teraz, ani swatek, ani gadatliwych staruch, lecz słudze swojemu tę sprawę powierzył. To zaś jest znakiem największej ostrożności patriarchy, A to, że tak dobrze pouczył sługę, iż stał się on godny zaufania w tak ważnej sprawie, świadczy o wielkiej roztropności patriarchy. Zwróć następnie uwagę na to, że szuka on synowi żony nie bogatej, nie ładnej, lecz kobiety szlachetnych obyczajów, i w tym celu wysłał sługę w tak daleką podróż. Zauważ również, jak szlachetny umysł ma ów sługa. Nie powiedział bowiem: „Po cóż to? Tyle ludzi jest wokół nas, tyle córek bogatych ojców, sławnych i wspaniałych, a ty mnie wysyłasz w daleki świat, do ludzi nieznanych. Do kogo się tam odezwę? Kto mnie będzie znał? A co będzie, jeśli będą knuli przeciwko mnie zasadzki? Jeśli zechcą oszukać? Nikogo przecież nie jest tak łatwo skrzywdzić, jak przybysza”. Nic podobnego ów sługa nie powiedział, lecz pominął rzeczy niepewne, wykazał się posłuszeństwem, niczemu nie zaprzeczał, i o to tylko pytał, co musiał wiedzieć, okazując w ten sposób wielką roztropność i zdrowy rozsądek. O cóż więc zapytał pana? „Jeśli nie zechce [ona] ze mną przyjść, to czy mam odesłać twój syna do ziemi, z której przyszedłeś?” (Rdz 24, 5). Na to odrzekł Abraham: „Nie odeślesz tam mojego syna. Pan, Bóg nieba i ziemi, który mnie wziął z domu mojego ojca i z ziemi, w której się urodziłem, który do mnie powiedział i przysiągł: «Dam ci i twojemu nasieniu tę ziemię, on wyśle przed tobą swojego anioła i poprowadzi cię»,» (Rdz 24, 6-8). Czy widzisz wiarę tego męża? Nie zwołał przyjaciół i krewnych, lecz dał mu Boga za pośrednika i przewodnika. Następnie, chcąc dodać słudze odwagi, nie tylko powiedział „Bóg nieba i ziemi”, lecz dodał: „który mnie wziął z domu mojego ojca”, jakby chciał przez to rzec: „Przypomnij sobie, jak odbyliśmy taką daleką podróż, jak opuściwszy dom wśród obcych, znaleźliśmy szczęście, jak rzeczy niemożliwe stały się możliwymi”. Mówiąc tak, chciał również przypomnieć słudze, że Bóg jest ich dłużnikiem, gdyż powiedział: „Dam ci i twojemu nasieniu tę ziemię” Chciał powiedzieć: „Nawet, jeśli my jesteśmy niegodni, dla wypełnienia swojej obietnicy On pójdzie z tobą, spełni wszystko, do czego zmierzamy i doprowadzi nas do rozwiązania, którego pragniemy”. To powiedziawszy wysłał sługę w drogę.

Gdy sługa przybył do owej ziemi, nie podszedł do kogoś z mieszkańców miasta, nie rozmawiał z ludźmi, nie zwoływał kobiet, lecz – popatrz, jak wielką miał wiarę! – pośrednika, którego miał, trzymał się, i z nim tylko rozmawiał; toteż stanąwszy modlił się tak: „Panie, Boże mojego pana Abrahama, poprowadź mnie dzisiaj dobrą drogą” (Rdz. 24, 12). Nie powiedział „Panie, mój Boże”, ale „Panie, Boże pana mojego Abrahama”. Myślał: „Ja jestem nie-

godny i wzgardzony, lecz pana mojego wspominam, nie w swoich sprawach bowiem przychodzę, lecz jako jego sługa, więc spójrz na jego cnotę i pomóż mi dokonać tego, co zamierzone”.

6. Abyś jednak nie sądził, że wymagał czegoś, jak ten, któremu się należy, posłuchaj następujących słów: „I okaz miłosierdzie słudze twojemu Abrahamowi” (Rdz 24, 12). Choćby liczne były nasze dobre czyny, powiada, prosimy, abyś nas ochraniał swoją łaską, prosimy o Twój dar, nie o to, co nam się należy. Czego więc chcesz? „Oto stanę u źródła wody, a córki mieszkańców miasta przyjdą tam, aby jej zaczerpnąć. Niech się stanie tak, że dziewczyna, której ja powiem: «Nachyl do mnie swój dzban, abym się napił», a która mi odpowie: «Pij i ty, i twoje wielbłądy napoję, aż napiją się wszystkie», przygotowana jest przez Ciebie słudze twojemu Izaakowi [na żonę]. Tak poznam, że uczyniłeś łaskę panu mojemu Abrahamowi” (Rdz 24, 13-14). Patrz na mądrość, którą wykazał się sługa. Nie powiedział: „Gdy zobaczę kobietę wziętą na mułach lub siedzącą na powozie, otoczoną tłumem eunuchów, mającą liczną służbę, piękną i lśniącą młodym ciałem, będę wiedział, że tę przygotowałeś twojemu słudze”. Ale cóż powiedział? „której ja powiem: «Nachyl do mnie swój dzban, abym się napił»,” (Rdz 24, 14). Cóż czynisz, człowieku? Tak lichej żony szukasz swojemu panu, noszącej wodę i mogącej tylko z tobą rozmawiać? Oczywiście, mówi. Nie wysłał mnie bowiem, abym szukał wielkich bogactw lub świetności rodu, lecz szlachetności duszy. Często bowiem liczne spośród tych, które noszą wodę, mają nieskazitelną cnotę, a inne, mieszkające we wspaniałych domach, są ze wszystkich najgorsze i najleniwsze. A skądże wiesz, że jest to cnotliwa kobieta? Ze znaku, rzecze, o którym powiedziałem. A jakim jest ten znak cnoty? Znak wielki i nie wzbudzający wątpliwości – wielki znak gościnności, najpewniejszy ze wszystkich znaków. Tak więc, chociaż nie tymi samymi słowami, mówi: „Szukam dziewczyny, która byłaby tak gościnną, żeby nie odmówiła żadnej przysługi, będącej w jej mocy”. Nie czynił tak dlatego, że był nierozważny, lecz pochodząc z domu, w którym bardzo kwitła gościnność, tego przede wszystkim szukał, aby również ta, którą przyprowadzi Izaakowi, miała podobne, co jego domownicy obyczaję. Myślał bowiem: zamierzamy ją wprowadzić do domu otwartego dla gości. Oby w przyszłości nie było utarczek i kłótni, gdy mąż naśladując ojca będzie przyjmował gości, a ona będąc drobiazgową będzie się temu przeciwstawiała, jak to zwykło się dziać w wielu domach. Stąd już teraz chce się dowiedzieć, czy jest gościnną; z gościnności bowiem wywodzą się dla nas wszystkie dobra. Dzięki niej pan nabył narzeczonego, dzięki niej stał się ojcem, zabił cielę, otrzymał dziecko, zamiesił mąkę, a Bóg obiecał mu dać potomstwo tak liczne, jak gwiazdy niebieskie” (por. Rdz 18, 1-19). Skoro więc z gościnności spłynęły na nas i na nasz dom wszystkie te dobra, to jej przede wszystkim będzie szukał. Nie patrzmy więc na to, że poprosił o wodę, ale spójrzmy na to, że ona mając gościnną duszę dała mu więcej, niż prosił. „I stało się tak – opowiada – że gdy on jeszcze mówił, oto wyszła Rebeka” (Rdz 24, 15) i wypełniły się

słowa wypowiedziane przez proroka: „Mówiącemu ci powiem: Oto jestem” (Iz 58, 9). Tak się modlą mężowie sprawiedliwi, że zanim skończą, już czują, że Bóg zgadza się spełnić ich prośbę. Tak więc i ty, kiedy zechcesz się żenić, nie uciekaj się do ludzi, nie zwracaj się do kobiet, bogacących się na cudzych nieszczęściach i szukających tylko tego, by otrzymać zapłatę, lecz zwróć się do Boga. On nie powstydzi się zostać twoim swatem. On bowiem obiecał: „Szukajcie Królestwa Niebieskiego, a wszystko inne będzie wam dane” (Mt 6, 33). I nie mów, jak mogę zobaczyć Boga? Jak mogę wznieść do Niego swój głos, czy mogę z nim otwarcie rozmawiać, by zbliżywszy się do Niego stawiać mu pytania? – To są pytania duszy nie mającej wiary. Bóg bowiem może i bez słów szybko dokonać tego, co zechce, co widzisz na przykładzie sługi Abrahama. Ani nie usłyszał żadnego słowa, ani niczego nie zobaczył, lecz stojąc przy studni tylko się modlił i wkrótce mu się to spełniło. „I stało się tak, że gdy jeszcze mówił, oto wyszła Rebeka córka Betuela, syna Milki, mająca dzban na ramieniu, dziewica bardzo piękna na twarzy, dziewica, której mężczyzna jeszcze nie poznał” (Rdz 24, 15-16). Po cóż mi mówisz o pięknie ciała? Abyś poznał jej wielką skromność, abyś poznał piękno jej duszy. Skromność jest rzeczą godną podziwu, tym bardziej, jeśli idzie w parze z pięknem [ciała]. Dlatego też chcąc nam opowiedzieć o Józefie i jego skromności, najpierw opowiada o jego pięknie, mówiąc, że był piękny z wyglądu i o bardzo kwitnącej powierzchowności, a dopiero potem o jego skromności, wykazując, że piękno nie zaprowadziło go do rozwiązłości. Piękno bowiem nie jest przyczyną rozpusty, tak jak szpetota nie jest wcale przyczyną czystości. Wiele bowiem kobiet, które lśniły wdziękiem ciała, odznaczyło się jeszcze większą skromnością. Inne znowu, mimo iż były bardzo szpetne, mając jednak jeszcze szpetniejsze dusze, skały się rozpustą. Nie natura bowiem ciała, lecz wybór, dokonywany przez duszę, jest przyczyną i tego, i owego.

7. Nie nazwał jej dziewicą po raz drugi tylko przez przypadek. Powiedziawszy bowiem: „dziewica”, dodał: „nie znał jej mężczyzna” (Rdz 24, 16). Podczas gdy wiele dziewczyc, zachowując nieskalane ciało wypełnia duszę rozwiązłością, kokietuje, zewsząd zwabia rzesze wielbicieli, kusi oczy młodzieńców, knuje zasadzki i zastawia pułapki, ona była dziewicą pod każdym względem, zarówno na ciele, jak i na duszy, co wykazał Mojżesz, mówiąc: „dziewica, której nie znał mężczyzna” (Rdz 24, 16). Było zaś wiele okazji, w których mężczyźni mogli ją poznać. Po pierwsze, piękno jej ciała. Po drugie, służba, którą pełniła. Gdyby przez cały czas przebywała tylko w komnatach, jak współczesne dziewczyny, nigdy nie przechodziła przez rynek ani nie wychodziła z ojcowskiego domu, nie byłoby w tym żadnej jej zasługi, że mężczyzna jej nie poznał. Kiedy zaś zważymy, że wychodziła na rynek, że zmuszona była codziennie raz, dwa, lub nawet częściej do chodzenia po wodę, a mimo to nie poznał jej żaden mężczyzna, jak najbardziej należy jej się za to pochwała. Niejedna bowiem szpetna dziewczyna, która udawała się na rynek rzadko i w towarzystwie wielu służących, przez te wyjścia zepsuła swoje obyczaje. Ona natomiast każdego

dnia wychodziła z domu sama i nie tylko na rynek, lecz także do źródła, gdzie z konieczności spotykała wielu innych ludzi. Czyż nie jest godna wielkiego podziwu dlatego, że ani z powodu częstych wyjść, ani z powodu pięknego wyglądu, ani z powodu licznych napotkanych [młodzieńców], ani z żadnego innego powodu nie ubliżyła swe moralności, lecz pozostała na ciele i na duszy nieskalana, zachowując czystość gorliwiej niż przebywające w swoich komnatach kobiety, zgodnie ze słowami Pawła: „Aby była święta ciałem i duchem” (1Kor 7, 34). „Gdy zeszła do źródła, napełniła swój dzban wodą i odeszła. Wybiegł jej naprzeciw sługa i powiedział: Daj mi się trochę napić twojej wody. Ona zaś powiedziała: Pij, panie, pospieszyła, zdjęła ze swojego ramienia dzban i pozwoliła mu pić, aż się napił. I powiedziała: Napoję też twoje wielbłądy, aż się napiją. Pospieszyła się, wylała wodę z dzbana do koryta, pobiegła do studni, aby zaczerpnąć znowu wody i napić wszystkie wielbłądy” (Rdz 24, 16-20).

Wielka była gościnność tej kobiety, wielka była jej roztropność, obydwie te [cnoty] można poznać z jej słów i czynów. Zauważ, jak roztropność nie sprzeciwiała się gościnności, a gościnność nie stała na przeszkodzie roztropności. To, że nie podbiegła pierwsza do mężczyzny i nie zaczęła z nim rozmawiać, świadczy o roztropności, to zaś, że poproszona, nie odmówiła ani nie zaprzeczyła, jest oznaką wielkiej gościnności i ludzkiej życzliwości. Gdyby pierwsza podbiegła i zaczęła rozmowę, okazałaby się zuchwała i bezwstydną, gdyby zaś przywołana odrzuciła prośbę, postąpiłaby w sposób nieokrzesany i nieludzki. Nic z tych rzeczy jednak nie uczyniła. Ani z powodu roztropności nie zaniedbała gościnności, ani dla gościnności nie zaniechała roztropności, lecz wykazała się w pełni obiema cnotami, poprzez to, że czekała, aż ją poproszą – roztropnością, a poprzez to, że poproszona spełniła prośbę – ogromną gościnnością. Przy tym dała nie tylko to, o co ją poproszono, lecz więcej niż proszono, co właśnie jest oznaką ogromnej gościnności. Dała tylko wodę, było to jednak wszystko, co posiadała. Ludzi gościnnych oceniamy patrząc nie na bogactwo ich darów, lecz ze względu na ich możliwości. Bóg także pochwalił dawcę kubka zimnej wody i powiedział, że najwięcej ze wszystkich wrzuciła do skarbonki ta, która wrzuciła dwa drobne szelążki, gdyż wrzuciła wszystko co miała (Mt 10, 42; Łk 21, 2-4). Tak i ona ugościła szlachetnego męża tym wszystkim, co miała. Nie przypadkowo bowiem zostało powiedziane w Piśmie, że pospieszyła się, że pobiegła, i tym podobne, ale po to, żebyś poznał jej gorliwość, z którą działała, nie przymuszona, nie okazująca niezadowolnienia czy oburzenia. A nie jest to rzecz małej wagi, bo często zapewne prosiliśmy przechodnia, by się zatrzymał na chwilę i pochylił swoją pochodnię, abyśmy mogli od niej zapalić, lub roznoszącego wodę, aby dał nam się napić, a nie uczynili tego, lecz odebrali naszą prośbę z oburzeniem. Rebeka zaś nie tylko nachyliła swój dzban, lecz dała wody również wszystkim wielbłądom, podejmując się takiego wysiłku i oddając swoje ciało w służbę gościnności z wielką radością. Poza tym, uczyniła to szybko, co świadczy o jej cnocie, oraz panem nazwała nieznajomego, którego widziała po raz pierwszy.

I tak, jak jej teść Abraham nie pytał przechodniów kim są, skąd, w jakiej sprawie i dokąd zmierzają, lecz okazał im gościnność (por. Rdz 18, 1-22), tak też i ona nie wypytywała: Kim jesteś, skąd i po co przychodzisz? Okazując wielką życzliwość, opuszcza całą zbędną resztę. Podobnie jak handlujący perłami i złotem o to jedno się tylko troszczą, by zdobyć pieniądze ze sprzedaży, nie interesując się ich sprawami, tak również Rebeka szuka tylko tego, by otrzymać owoc gościnności, nie przemijającą za nią nagrodę. Dobrze wie, że gość się wstydzi, dlatego trzeba okazać mu życzliwość, a nie próżną ciekawość. Jeżeli natomiast będziemy go dociekliwie wypytywali i wtrącali się w jego sprawy, wystraszy się i odejdzie. Dlatego właśnie nie czyniła tego wobec gościa, tak samo, jak nie uczynił tego jej teść Abraham: aby nie odstraszyć swojej zdobyczy, zatroszczył się on o przybyszy, a po otrzymaniu od nich tego, czego pragnął, dopiero ich odesłał.

8. Dzięki temu przyjął kiedyś nawet aniołów (Rdz 18), a gdyby okazał się ciekawski, zmniejszono by jego zapłatę. Podziwiamy go jednak nie dlatego, że przyjął aniołów, lecz dlatego, że przyjął ich nie wiedząc, kim byli. I nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby o tym wiedząc potraktował gościnnie tych, których godność zmusiłaby do uprzejmości i życzliwości nawet kamienne i okrutne serce, ale godne podziwu było to, że uważając ich za zwykłych przechodniów okazał wobec nich wielką troskę. Taka była również Rebeka; nie wiedziała, kim był, ani w jakiej sprawie przychodzi, ani też że przyszedł ją swatać, lecz wiedziała, że jest gościem i podróżnikiem. Dlatego właśnie większą była jej nagroda za gościnność, że człowieka zupełnie nieznanego przyjęła z taką życzliwością, zachowując równocześnie roztropność. I nie czyniła tego bezwstydnie lub zuchwale, z oburzeniem lub zagniewaniem, lecz z całym należnym szacunkiem. Do tego czyni aluzję Mojżesz mówiąc: „Mąż zaś przyglądał się jej uważnie w milczeniu, by poznać, czy Pan pobłogosławił jego drodze” (Rdz 24, 12). Cóż to znaczy, że przyglądał się jej uważnie? Patrzył na jej wygląd, na chód, na spojrzenie i na mowę, wszystko uważnie badał, odczytując z ruchów ciała usposobienie jej duszy. I nie ograniczył się tylko do tego, lecz dokonał i drugiej próby. Kiedy bowiem dała mu pić, nie poprzestał na tym, lecz zapytał jeszcze: „Powiedz mi, czyją jesteś córką i czy jest w domu twojego ojca miejsce, gdzie można by było się zatrzymać?” (Rdz 24, 23). Cóż ona na to? Pokornie i łagodnie nazwała swojego ojca i nie oburzyła się, mówiąc: kimże ty jesteś, wypytując, badając i dociekając, gdzie mieszkam, lecz: „Jestem córką Betuela syna Milki, którego zrodziła Nachorowi, mamy dużo słomy i paszy, oraz miejsce, gdzie można spocząć” (Rdz 24, 24-25). Tak jak wcześniej, gdy prosił o wodę, ona dała więcej niż prosił – prosił bowiem tylko, by się napić, ona natomiast obiecała napoić wielbłądy i napoiła je – tak i teraz. On zapytał tylko o miejsce, ona zaś powiedziała o słomie, paszy i wszystkim innym, zapraszając go przez to i przyciągając do domu, aby otrzymać nagrodę za gościnność. Posłuchajmy tego uważnie i z rozwagą, pomyślmy o nas samych i odnieśmy się do tego przykładu, abyśmy zrozumieli cnotę kobiety.

Często bowiem przyjmując znajomych i bliskich nam ludzi, czynimy to z niechęcią, a gdy zatrzymują się przez jeden czy dwa dni dłużej, uważamy się za obciążonych. Ona natomiast nieznanego sobie przybysza ochoczo do domu przyjęła, i nie tylko jemu, ale też jego wielbłądom ofiarowała opiekę. Gdy sługa wszedł do domu, zauważ, jak rozsądnie się zachował. Postawiono przed nim jedzenie, on jednak powiedział: „Nie będę jadł, zanim nie wypowiem swoich słów” (Rdz 24, 33).

Widzisz, jak był czujny i trzeźwy? Posłuchajmy, co do nich rzekł, gdy pozwolono mu mówić. Czyż im powiedział, że ma sławnego i wspaniałego pana, przez wszystkich czczonego i cieszącego się wielkim szacunkiem wśród mieszkańców jego krainy? Mógł bowiem tak powiedzieć, gdyby chciał, ponieważ było to prawdą. Abraham przecież czczony był jak król przez współmieszkańców. Nic jednak takiego nie powiedział, lecz pominąwszy walory cenione przez ludzi, rozślawił swego pana przed słuchającymi odwołując się do spraw boskich: „Jestem sługą Abrahama. Pan pobłogosławił bardzo mojemu panu, wywyższył go, dał mu owce, cieleta, złoto i srebro” (Rdz 24, 34-35). Wspomnił o jego bogactwie nie po to, by wykazać, że Abraham był bogaty, lecz by podkreślić, że był pobożny; nie chwalił go za posiadanie tytułu rzeczy, lecz za to, że je od Boga otrzymał. Następnie powiedział o narzeczonim: „I urodziła Sara, żona pana mojego, syna jedynego panu mojemu, gdy on już się zestarzał” (Rdz 24, 36). W ten sposób uczynił aluzję do jego narodzin, wskazując, że i one były dziełem Bożej opatrności, a nie wynikały z porządku natury. Tak więc i ty, jeśli szukasz narzeczonego czy narzeczonej, staraj się przede wszystkim dowiedzieć, czy kocha Boga, czy cieszy się Jego wielką życzliwością. Jeżeli tak jest, reszta przyjdzie sama, a jeżeli ich nie ma, choćby obfitował w liczne dobra, nie będzie z tego pożytku. Sługa natomiast, aby go nie zapytali, dlaczego syn jego pana nie ożenił się z jakąś tamtejszą kobietą, powiedział: „Zaprzysiągł mnie mówiąc: nie wezmę synowi mojemu żony spośród córek Kananejczyków, lecz że pójdę do domu ojca mojego, do mojej rodziny i stamtąd wezmę żonę mojemu synowi” (Rdz 24, 37-38). Przejdźmy jednak do końca tej historii, aby się nie naprzykrzać przez jej powtarzanie. Gdy sługa opowiedział, jak stał przy źródle, jak zwrócił się do dziewczyny z prośbą, jak dała mu więcej, niż prosił, jak Bóg był jego pośrednikiem, gdy to wszystko dokładnie przypomniał, zakończył mowę. Słuchający tego ani trochę się nie zawahali, ani nie zlekceważyli jego słów, lecz jakby za poruszeniem Boskim natychmiast bez zwłoki obiecali mu córkę. I odpowiedzieli Laban i Betuel: „Jest to rozkaz, który wyszedł od Pana, nie będziemy więc mogli ci odmówić. Oto Rebeka, weź ją, pośpiesz się, i niech będzie żoną twojego pana, jak Pan postanowił” (Rdz 24, 50-51). Któż by się nie zdumiał, któż by się nie zdziwił, widząc, jak wielkie przeszkody w tak krótkim czasie zostały usunięte? Był przybyszem, był sługą, był nieznanym, przybył z dalekiego kraju, oni zaś nie znali ani teścia, ani narzeczonego, ani innych członków przyszłej rodziny ich córki. Jeden z tych powodów wystarczyłby do uniemożliwienia

małżeństwa, ale tak się nie stało. Pełni zaufania, jakby go znali od dawna, jakby mieszkał w sąsiedztwie, jakby od lat z nimi obcował, przekazali mu narzeczoną, a to dlatego, że Bóg tym kierował. Ilekroć bowiem czynimy coś bez Niego, choćby wszystko wydawało się łatwe, gładkie, spokojne i szybkie do przebycia, znajdziemy się nagle wśród przepaści, urwisk i licznych trudności. Ale kiedy Bóg jest z nami i nas wspiera, wszystko co niedostępne staje się gładkie i łatwe. Niczego więc nie czynmy nie wezwawszy najpierw Boga, nie poprosiwszy Go, aby nas wspierał, jak to i ów sługa uczynił.

9. Popatrzmy teraz, w jaki sposób urządził wesele po tym, jak ją zabrał. Czy sprowadził cymbały, piszczałki, bębenki, flety, czy urządził tańce i inne temu podobne zabawy¹³? Nic z tych rzeczy nie uczynił, lecz wziął ją samą i odszedł mając przy sobie anioła, towarzysza podróży, którego jego pan wyprosił u Boga, gdy wysyłał sługę z domu. Poprowadził zatem oblubienicę w ciszy, nie przy wtórze fletów i cytr, ale ozdobioną na głowie niezliczonym błogosławieństwem Bożym, owym wieńcem wspanialszym od wszelkiego diademu. Poprowadził ubraną nie w złote szaty, lecz w skromność, zacność, gościnność i wszelkie inne cnoty. Poprowadził nie w krytym powozie czy innym jakimś fantastycznym pojeździe, lecz siedzącą na wielbłądzie. Ówczesne bowiem dziewczyny wyróżniały się nie tylko cnotą duszy, lecz również sprawnością ciała. Inaczej bowiem, niż dzisiaj, wychowywały je matki¹⁴: nie w łaźniach, nie przy olejkach, barwiczkach i szminkach¹⁵, nie w miękkich szatach spędzały one czas, nie rozpieszczały ich na wszelkie sposoby, lecz stosowały wobec nich twarde wychowanie. Dlatego też ich kwitnące i szlachetne piękno ciała

¹³ Nieodzownym składnikiem wesela w czasach Chryzostoma, zwłaszcza przy przeprowadzce z domu pani młodej do domu pana młodego, była hałaśliwa muzyka instrumentalna, zwłaszcza wykonywana przez zapraszanych nierzadko muzyków teatralnych, połączona z bezwstydnymi i uszczypliwymi śpiewami (*carmina fescennina*), które on zdecydowanie potępiał jako niemoralne, por. S. Longosz, *Środowisko muzyczne Konstantynopola w ocenie Jana Chryzostoma*, w: *Musica Antiqua*, VII, Bydgoszcz 1935, 299-316; M. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności św. Jana Chryzostom*, *VoxP* 21 (2001) t. 40-41, 263-291; M. Ożóg, *Ceremonie zawierania małżeństwa w relacji św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 29 (2009) t. 53-54, 159-174.

¹⁴ Por. J. Seidlmayer, *Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus*, Münster 1926, 59-62 (*Mädchenerziehung*); A.Z. Zmorzanka, *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*, *VoxP* 29 (2009) t. 53-54, 459-480.

¹⁵ Jan Chryzostom, podobnie jak większość autorów wczesnochrześcijańskich, np. Tertulian lub Ambroży, potępiał zdecydowanie przesadne stroje kobiet i ich toaletę, por. Tertullianus, *De cultu feminarum*, SCh 424, tłum. D. Sutryk, PSP 65, 33-56; Ambrosius, *De virginitate* I 6, 28-30; Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses hom. 10, 5*; *In epistulam I ad Timotheum hom. 8, 2-3*; L. Małunowiczówna, *Strojenie się kobiet w ocenie starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, RH 17 (1969) z. 3, 95-114; A. Wójtowicz, *Reakcja Tertuliana na współczesną obyczajowość – kwestia stroju chrześcijańskich kobiet*, RH 52 (2004) z. 3, 131-149; P. Nehring, *Ornamenta – tormenta. Sztuczne upiększanie się kobiet w ocenie św. Ambrożego*, w: *Sapere aude. Księga Pamiątkowa M. Szarmacha*, Toruń 2004, 175-123; C. Militello, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985, 197-222 (*Le vesti, il trucco, gli ornamenti*).

było naturalne, a nie wynikające z ich zabiegów, dlatego cieszyły się doskonałym zdrowiem, odznaczały się niewypowiedzianym pięknem, żadna słabość nie dokuczała ich ciału, a wszelka zniewieściałość była im obca. Wysiłki, które podejmowały, i prace, którym się oddawały, umacniały je, zapewniały moc, zdrowie i wielką odporność, przez co stawały się miłsze i bardziej poszukiwane przez mężczyzn. Nie tylko ciało, lecz również duszę czyniły w ten sposób lepszą i czystsza. Kiedy siedząc na wielbłądzie przybyła do kraju, do którego zmierzała, wzniosłszy oczy zobaczyła Izaaka i zeskoczyła z wielbłąda. Widzisz siłę? Widzisz zręczność? – zeskoczyła z wielbłąda. Wielka bowiem była nie tylko jej rozważność, lecz także siła. Rzekła do sługi: „Kim jest ten człowiek idący przez pole?” Odpowiedział jej sługa: „To mój pan”. Wówczas wzięła zasłonę i nią się zakryła (Rdz 24, 65)¹⁶. Popatrz na skromność, którą się wykazała, popatrz, jak była wstydliva, jak godna szacunku. „I wziął ją Izaak i pojął za żonę. I pokochał ją i pocieszył się po swojej matce Sarze” (Rdz 24, 67). Nieprzypadkowo zostało powiedziane, że pokochał ją i pocieszył się po swojej matce Sarze, lecz żebyś poznał zasoby miłości i wdzięku, jakie z sobą przyniosła jako żona z domu. Któż by jej nie pokochał, tak roztropnej, tak skromnej, tak gościnnej, kochającej i łagodnej, mężnego ducha i krzepkiego ciała? To zaś opowiedziałem nie tylko, żebyście wysłuchali, nie tylko, żebyście po wysłuchaniu klaskali, lecz żebyście też naśladowali. Ojcowie, naśladowajcie rozważność tego patriarchy, którą wykazał w sprawie ożenku syna, nie szukając pieniędzy, ani świetności rodu, ani piękna ciała, ani czegoś innego, lecz jedynie szlachetności duszy. Matki, tak jak słyszałyście, wychowujcie swoje córki. Mający je zamiar poślubić, młodzieńcy, bierzcie je z podobną skromnością, usuńcie tańce, śmiechy, szpetne słowa, pieszczalki, flety i temu podobne rzeczy, cały przepych diabelski, Boga zaś nieustannie wzywajcie, aby był pośrednikiem we wszystkim, co czynicie. Jeżeli w ten sposób będziemy nasze sprawy prowadzić, nie będzie nigdy rozvodu, ani podejrzania o cudzołóstwo, ani powodu do zazdrości, ani kłótni i gniewu, lecz cieszyć się będziemy wielkim pokojem i wielką zgodą, a reszta cnót pójdzie w ślad za tym. Kiedy żona nie żyje w zgodzie z mężem, nic dobrego w ich domu nie będzie, i wszystko inne też pójdzie na marne. Jeśli natomiast będzie dbała o pokój i zgodę, wszystko się ułoży, choćby nawet liczne burze codziennie wstrząsały ich domem. Jeśli tak zawierane będą małżeństwa, będziemy również mogli dzieci bez trudu wychować w cnocie. Kiedy bowiem matka będzie tak skromna, roztropna i cnotliwa, to i męża pozyska i skłoni na swoją stronę, i stanie się on jej chętnym

¹⁶ Zwyczaj zasłaniania twarzy przez kobiety, zwłaszcza ukazujące się publicznie, znany był na Wschodzie już ok. 2000 lat przed Chrystusem (np. w asyryjskim kodeksie prawnym); później przejęli go Izraelici a nawet Grecy. W chrześcijaństwie starożytnym specjalne osłony-welony obowiązywały nosić dziewice, por. R. Gansiniec, *Zasłonięcie kobiet*, „Filomata” 1965, nr 186, 297-301; E. Lesetre, *Voile*, DB V 2447-2449; Tertullianus, *De virginibus velandis*, CCL 2, 1207-1226, tłum. K. Obrycki, PSP 65, 85-103; Cyprianus, *De habitu virginum*, CSEL 3/1, 185-205, tłum. J. Czuj, POK 19, 137-1551

pomocnikiem we wspólnym wychowaniu dzieci; zjedna również Boga, aby troszczył się o to wszystko. Gdy zaś Bóg będzie ich wspomagał w tym pięknym zarządzaniu domem, gdy będzie kształtował dusze ich dzieci, nic złego im się nie przydarzy; również sprawy domowe dobrze będą prowadzone, gdy zarządzający nimi takie będą mieli usposobienie. Każdy będzie mógł razem ze swoim domem, czyli z żoną, dziećmi i sługami, to życie bezpiecznie przeżyć, a następnie wejść do Królestwa Niebieskiego, które obyśmy wszyscy osiągnęli dzięki łasce i miłosierdziu Pana naszego Jezusa Chrystusa, któremu wraz z Ojcem i Duchem Świętym Ożywicielem niech będzie chwała i panowanie, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Z języka greckiego przełożyła
Tatiana Krynicka
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Stanisław Longosz

Św. Jan Chryzostom

KAZANIE O GODNYM ŻYCIU WE WSPÓLNOCIE

(Περὶ πολιτείας)

(*In principium Actorum hom. 2*)

WSTĘP

Druga mowa z serii *In principium Actorum*¹, wygłoszona w Starym Kościele w 388 r. w Antiochii, rozszerza Chryzostomową wizję chrześcijańskiej wspólnoty, której granice i rolę w życiu antycznego społeczeństwa zakreślał on platońskim terminem – *politeía*². Pretekstem do wygłoszenia *Mowy* było „przybliżenie tytułu księgi «Dokonania Apostołów», gdyż nie jest prosty i jasny, jak to wielu sądzi, ale wymaga wyjaśnienia»³. Umieściwszy na pierwszym planie pochwałę organicznej pracy apostołów, to znaczy ich własnej pracy, a nie posiłkowania się znakami i cudami Pana, antiocheński Kapłan kieruje uwagę słuchaczy na bohaterów stojących w głębi tej sceny. A stoi tam każdy z tych, kto w IV wieku mienił się być chrześcijaninem. Mając za przykład dokonania (πράξεις) apostołów, rozwija przed nimi zasady chrześcijańskiej prakseologii – godnego życia we wspólnocie. Tym razem

¹ Por. *In principium Actorum hom. 1-4* (CPG 4371), PG 51, 65-112.

² Czym jest chrześcijańska politeja, niech sam Jan Chryzostom wyjaśni: „Prowadź życie godne miłości (ἀγάπης) Tego, który cię powołuje, godne tamtejszej społeczności (πολιτείας) oraz godności, jakiej dostąpiłeś. Ukrzyżowany dla świata, ukrzyżowawszy świat dla siebie, prowadź z wszelką gorliwością niebiański sposób życia (τὴν τῶν οὐρανῶν πολιτείου πολιτείαν)”, por. *In Matthaëum hom. 12, 4*, PG 57, 206, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, 151; „Kiedy mówimy o Ewangelii, o nieskazitelnej szacie, kąpeli odnowienia, wówczas określamy całość doktryny; ale gdy mówimy o umyśle pobudzonym przez Boga i o enotliwych zamiarach, wtedy odnosimy się do naszego godnego życia we wspólnocie (πολιτείαν)”, por. *In epistulam II ad Corinthios hom. 2, 8*, PG 61, 404. Wszystkich tłumaczeń, jeżeli nie zaznaczono inaczej, dokonał sam autor.

³ Por. *In principium Actorum hom. 2, 2*, PG 51, 80. Chryzostom kazanie to wygłosił w obecności Flawiana, ówczesnego biskupa Antiochii, por. W. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom – provenance. Reshaping the foundations*, Roma 2005, 42. Muszę przyznać, że po przeczytaniu Chryzostomowych objaśnień tytułu Księgi Πράξεις Ἀποστόλων, nabrałem przekonania, że trafniejszym jest tytułowanie tej części Nowego Testamentu jako: *Dokonania Apostołów*, a nie: *Dzieje Apostolskie*. Pierwszy tytuł akcentuje wysiłek, z jakim apostołowie „stawiali mury Kościoła na fundamentach proroków” (tamże, PG 51, 80).

pomija wątek usytuowania wspólnoty chrześcijańskiej (*politei*) w państwie rzymskim, który pojawia się niemal w każdym jego tekście.⁴ W okolicach Wielkanocy 388 r.⁵ zgromadzeni w antiocheńskim Starym Kościele wysłuchali kazania z zakresu chrześcijańskiej prakseologii:

„Żadnych cudów, tylko zawsze godne życie (*politeia*). Obecnie tylko godne życie decyduje wszędzie o zbawieniu, a nie cuda [...]. Minął czas cudów i ci, którzy dzisiaj pragną zbawienia, powinni się zawsze wykazać dokonaniem⁶”.

Mówi więc znów o *politei*, ale o *politei* w wymiarze życia pojedynczego mieszkańca Antiochii. Posługując się w tej mowie terminem πολιτεία, jako wyznacznikiem postępowania obywatela – chrześcijanina, nawiązuje do homilii wygłoszonych wcześniej, w których chrześcijański styl życia określał mianem „uporządkowanego życia” (πολιτείας ἀκριβεία)⁷, „życia dobrego i godnego” (ἀγαθῆς

⁴ O zakresie terminu πολιτεία, por. A. González Blanco, *El concepto de ΠΟΛΙΤΕΙΑ en la obra de San Juan Crisostomo. Prolegómenos a su teología sobre „la Ciudad de Dios”, „Sandalion” 3 (1980) 251-272. O chrześcijańskiej politei w ujęciu Jana Chryzostoma, swoje uwagi zamieściłem w moich pracach: *Chrześcijańska i żydowska politeja u schyłku antyku*, PrzRel 2005, nr 1, 71-97; „*Joudaika*” w ujęciu Jana Chryzostoma, PrzRel 2006, nr 2, 145-156; *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1: *Jana Chryzostoma, kapłana Antiochii, Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, Gdańsk 2006, 18-22; *Jana Chryzostoma wizja chrześcijańskiej oikumene*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Wokół kultur śródziemnomorskich. Język. Literatura. Kultura. Historia* (Białowieża, 17-19 maja 2007 r.), red. Z. Abramowicz – J. Ławski, Białystok 2008, 25-50; J. Iluk, „*Naszą oikumene widzę chrześcijańską*”, czyli o zwycięstwie Ewangelii w homiliach Jana Chryzostoma, w: *Album Gdańskie. Prace ofiarowane Profesorowi Józefowi Bachórzowi na siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin i pięćdziesięciolecie pracy nauczycielskiej*, red. J. Data – B. Oleksowicz, Gdańsk 2009, 39-53.*

⁵ Jak zwykle, kłopotliwą jest próba datacji tekstu, ale najczęściej wskazuje się tu na czas około Wielkanocy 388 r., por. Mayer, *The homilies of St John Chrysostom*, s. 263. W zestawie czterech mów, które z racji objaśniania wartości apostoelskich dokonań tytułuje się *In principium Actorum*, znajdują się: I. *O tych, którzy nie przyszli do kościoła na nabożeństwo, a także o tym, że nie powinno się być obojętnym wobec nakazów Boskiego Pisma, oraz o inskrypcji na ołtarzu i o neofitach* (PG 51, 65-76); II. *Objaśniająca tytuł: „Dokonania Apostoelskie”, a także o tym, że pożyteczne życie jest cenniejsze od znaków i cudów, oraz o różnicy pomiędzy godnym życiem we wspólnocie (politeia) a cudami, wygłoszona na spotkaniu, które po pewnym czasie odbyło się w Starym Kościele* (PG 51, 77-87); III. *O pożytku płynącym z czytania Pisma, które swoich wiernych chroni przed niewolą i nieszczęściem; a także i o tym, że imiona apostołów są symbolami wielu godności, oraz o potęgze i władzy apostołów, którą przewyższają nie tylko urzędników, ale i samych cesarzy; na koniec również o neofitach* (PG 51, 87-98); IV. *O tym, że nie jest bezpieczne przemilczanie pouczeń otrzymanych w kościele, o konieczności czytania Pisma w Pięćdziesiątnicę, oraz wyjaśnienie powodów, dla których Chrystus po Zmartwychwstaniu nie wszystkim się objawił, a także i o tym, że wymowniejszym od Jego obrazu były dowody Zmartwychwstania, jakie On przedstawił za pośrednictwem apostoelskich znaków* (PG 51, 97-112).

⁶ *In principium Actorum hom. 2, 3*, PG 51, 82.

⁷ W 386 r. *Ad populum Antiochenum 4, 5*, PG 49, 66: „Nie przysięga daje człowiekowi wiarę, ale świadectwo życia, życie uporządkowane i jego dobra sława”.

πολιτείας)⁸, „życia szlachetnego” (πολιτεία ἀρίστη)⁹, „życia wzniosłego” (μειδζονα πολιτείαν)¹⁰, „życia prostolinijnego i czujnego” (πολιτείαν ὀρθὴν καὶ ἀκριβομένην)¹¹. W różnoantycznym społeczeństwie, nękanym religijnymi konfliktami, takie cnoty życia obywatelskiego powinny były wyróżniać chrześcijan, którzy w połowie IV wieku przejmowali w swoje ręce sprawy państwa rzymskiego. W zakresie odpowiedzialności chrześcijan za losy Imperium dewizą staje się Chryzostomowe powiedzenie:

„Chrystus wprowadził swoje prawa nie dla obalenia powszechnej politei (τῆς κοινῆς πολιτείας), lecz by ją naprawić, nauczając by nie wzniecać daremnych i bezużytecznych wojen”¹².

WYDANIA TEKSTU

B. de Montfaucon, Parisii 1835, *Opera omnia*, III 73-85.

J.P. Migne, Paris 1862, PG 51, 77-88.

BIBLIOGRAFIA

Th. Halton, *Two newly-edited Homilies of John Chrysostom*, *ITQ* 43 (1976) 133-138; M. Compton, *Introducing the Acts of the Apostles: A study of John Chrysostom's „On the Begining of Acts”*, PhD diss., University of Virginia 1996 (nieopublikowana praca); W. Mayer, *The sequence and provenance of John Chrysostom's homilies „In illud: «Si esurierit inimicus»” (CPG 4375), „De mutatione nominum” (CPG 4372) and „In principium Actorum” (CPG 4371), „Augustinianum” 46 (2006) 169-186.*

⁸ W 386/7 r. *De Christi precibus* 7, PG 48, 793: „Nie możemy zakładać, że tylko sama wiara wystarczy aby osiąść zbawienie. Musimy się troszczyć tak o godne życie we wspólnocie, jak i o to, jak będziemy wiedli żywot najlepszy, aby jedno i drugie przysłużyło się nam do osiągnięcia doskonałości”. W styczniu 388 r. *In Kalendas* 3, PG 48, 958: „Widząc biednego, pogardzanego, ale godnego, odnieś się do niego z szacunkiem. Twoja postawa będzie dla przechodnia pouczeniem i zachętą do życia prawego i godnego”.

⁹ W 382 r. *De virginitate* 36, PG 48, 559: „Chrystus nigdy nie osądzał tych, którzy nie otrzymali darów [niebieskich], ale zawsze tych, którzy odrzucają najlepsze życie”.

¹⁰ W 386 r. *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 13, PG 47, 513, tłum. R. Sawa, *VoxP* 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 445: „My zaś [chrześcijanie] wezwani jesteśmy do [przestrzegania] wyższego prawa, wchodzimy na wyższy szczyt i przygotowani jesteśmy do [występu na] większej arenie”.

¹¹ Pomiędzy 381 i 386 r. *Ad Demetrium de compunctione* 8, PG 47, 407: „Ty, także przy chrzcie otrzymałeś łaskę Boga i zostałeś objęty Duchem, jeśli nawet nie na tyle by czynić cuda, to na tyle wystarczająco, by wieść prostolinijne i czujne życie”.

¹² *In epistolam ad Romanos hom.* 23, 1, PG 60, 613, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, 1/2, Kraków 1998, 360. T. Sinko wyrażenia τῆς κοινῆς πολιτείας, przełożył, jak widać, jako „ustrój społeczny”.

PRZEKŁAD*

1. Po długim czasie powróciliśmy do naszej matki, do ukochanego i pożądanego przez wszystkich kościoła; do matki naszego i wszystkich kościołów. Rzeczywiście, jest matką nie tylko z racji wieku, ale i dlatego, że wzniosły go ręce apostołów. Z powodu imienia Chrystusa [Kościół] był często burzony i odbudowany mocą Chrystusa. Działo się tak, gdyż apostołskie ręce nie tylko go zbudowały, ale decyzją Pana apostołów został otoczony nowym i niezwykłym ogrodzeniem. Pan, chcąc go obwarować, nie gromadził drewna i kamieni; chcąc go zabezpieczyć, nie stawiał ostrokołu na zewnątrz, nie wbijał pali i nie wznosił wież. Wypowiedział jedynie dwa proste słowa, a one wystarczyły za mury, wieże, ostrokoły i wszelkie umocnienia.

Jakież to są słowa, które kryją w sobie taką moc? „Na tej skale zbuduję kościół mój, a bramy otchłani go nie przemogą” (Mt 16, 18)¹. Oto mur i obwarowanie. Oto umocnienie, przystań i ostoja. Jak wytrzymałe są te mury, przekonasz się wsłuchując się w słowa Chrystusa, który powiedział, że [Kościół] obroni się nie tylko przed atakiem ludzi, ale „nie przemogą go” nawet podstępne fortele otchłani (ἄδου): owszem, „bramy otchłani” będą atakować ale daremnie.

Czym są bramy: „bramy otchłani”? To wyrażenie może wydawać się niejasne. Zbadajmy, czym są „bramy miasta”, a wówczas dowiemy się, czym są „bramy otchłani”. Bramami miasta nazywa się wejście do miasta, czyli że „bramy otchłani” są niebezpieczeństwem wiodącym w piekielną otchłań. Sens Jego słów jest więc następujący: „nawet, gdyby wszelakie niebezpieczeństwa się skoncentrowały, które mogą wtrącić nas w otchłań, Kościół pozostanie niepokonany”.

Przecież Mógł sprawić, by na Kościół nie spadały nieszczęścia; dlaczego dopuścił do nich? Dlatego, że o wiele bardziej jest istotniejsze, aby wystawić na pokuszenie, a potem sprawić, aby ono nie uczyniło zła, niż nie dopuścić do

* Przekładu dokonano z greckiego tekstu J.P. Migne’a, PG 51, 77-88. W obszernym nagłówku mowy (jego przekład zob. wyżej, nota 5) pojawia się określenie jej lejtmotywu: wykazanie, że pierwszymi cnotami chrześcijanina jest pożyteczne życie (χρησιμώτερος βίος) w kręgu wspólnoty (πολιτεία). Chrześcijańska politeja, nie tylko w kontekście tej homilii, jawi się jako „godna wspólnota” lub „wspólnota godnych”, to znaczy, wspólnota ludzi żyjących cnotliwie i według zasad ustalonych w Nowym Przymierzu. Termin πολιτεία w tym i w wielu innych kazaniach Chryzostoma, odnosi się do „zbiorowego życia godnych ludzi” – chrześcijańskiej gminy. Ta cnota w Chryzostomowym kanonie wartości jest spoiwem łączącym w całość: godność osobistą i życie we wspólnocie. Chrześcijanin, obdarzony tymi cnotami, nie powinien się martwić, że nie dane mu jest czynienie cudów (θαυμάτων) i znaków (σημείων). „Cuda i znaki” w retoryce, to figura zwana *merismos* – całość rozdzielona na dwie lub trzy części, a w chrześcijańskiej teologii – widzialne znaki działania, po których można rozpoznać moc posiadaną od Boga.

¹ Ten i następne w tym tekście cytaty z Nowego Testamentu podaję w tłumaczeniu ks. R. Popowskiego i M. Wojciechowskiego: *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1997. Cytaty wprowadzam w brzmieniu wiernym do Chryzostomowego przywołania Nowego Testamentu.

nich. Stąd też, aby [Kościół] stał się bardziej doświadczony, wystawił go na wszelkie próby, gdyż „utrapienia uczą wytrwałości, zaś wytrwałość przynosi doświadczenie” (Rz 5, 3-4). Chcąc w pełni ukazać Swoją moc, wydobył go z samych bram piekieł. Dopuścił do burzy, ale nie pozwolił, by łódź zatonąła. Nie dziwi nas, że sternik, chcąc uchronić łódź, płynie pomyślnym wiatrem. Nie dziwimy się także, że kiedy morze jest wzburzone, fale wściekle biją i burza szaleje, sternik stawia cały swój kunszt do walki z wiatrami, aby swój statek cało wyprowadzić z burzy. Tak postąpił Chrystus. Niczym statek na morze wysłał Kościół w podróż po świecie zamieszkałym. Nie uciszył fal, ale wyprowadził statek z kipieli morskiej. Nie uspokoił morza, ale zabezpieczył statek. Kiedy dookoła narody burzyły się niczym rozszalałe fale, kiedy złe duchy atakowały z siłą porywczych wiatrów, kiedy ze wszystkich kierunków nadciągała burza, On zapewniał Kościołowi wszechogarniająca ciszę. Zadziwiająco! Ten statek nie tylko nie zatonął, ale uciszył burzę, gdyż niekończące się prześladowania nie tylko nie zatopiły Kościoła, ale same rozbiły się po uderzeniu w Kościół.

W jaki sposób i za sprawą czego? Za sprawą Jego oświadczenia, że „bramy otchłani go nie przemogą”. Ilekroć wysiłku włożyli Hellenowie (Ἑλληνας)², żeby unieważnić te słowa, a przepowiednię pozbawić sensu! Słowa pochodziły od Boga, więc wszystko na nic się zdało. Kościół, niczym diamentowa wieża żelazem opasana, odpierał nieprzyjacielskie ataki idące z różnych stron. Nie zachwiały się ściany i nie naruszono jego powiązań. Nieprzyjaciel, nie uczyniwszy umocnieniom najmniejszego zła, utracił własne siły i musiał się oddalić od jego murów.

Oto moc tej przepowiedni, którą Hellenowie atakowali ze wszystkich stron, niczym wysoką wieżę, mocno stojącą pośród plemion świata. Atakując tracili swoje siły i ginęli. Jedyńm ich sukcesem było to, że świat w pełni poznał umocnienia [Kościola]. Jakichże przeciwko tej zapowiedzi nie podejmowano się zamiarów?! Wyruszały armie, chwytano za broń, zbroili się władcy, burzyły się plemiona, buntowały się miasta, irytowali się sędziowie i wymyślali najprzeróżniejsze tortury. Nie rezygnowano z żadnego rodzaju karni: ogień, żelazo, kły zwierząt, zrzucanie ze skał, topienie w morskich odmętach, drzewa, krzyże i piece. W tej walce posłużono się wszystkim, czym kiedykolwiek unicestwiano. Padały niezliczone groźby i kuszono honorami. Pierwsze miały zastraszyć, a drugie osłabić i urzec. Nie zrezygnowano z żadnego sposobu uwiedzenia i gwałtu. Naruszone były nawet prawa natury – ojcowie sprzedawali swoje dzieci, dzieci wyrzekały się ojców, a matki zapominały o bólach

² Jan Chryzostom, we wszystkich swoich pismach i wystąpieniach, stara się (widać, że z jakichś racji jest to dla niego ważne), dzielić krąg antiocheńskich nie-chrześcijan pomiędzy Hellenów (Ἑλληνας) i pogan (ἔθνοι); zazwyczaj, nie tylko w polskich przekładach, zaciera się to rozróżnienie, obdarzając jednych i drugich mianem „pogan”. Hellenowie, o czym wie Jan Chryzostom, to wyznawcy religii hellenistycznych, a więc też wierzący.

porodowych. Mimo to, fundamenty Kościoła pozostawały niezachwiane, a zawierucha wojenna nie tknęła jego murów, albowiem zapowiedziano: „bramy otchłani go nie przemogą”. Uważasz, że to tylko słowa? Owszem, ale są to słowa Boga. Bóg słowem stworzył niebo i słowem osadził ziemię na wodach (Ps 33, 6; 104, 5). Sprawił, że substancje ciężkie i stałe spoczywają na lekkich i płynnych, a morze, nieposkromione w swoim żywiole i unoszące się falami otoczył ze wszystkich stron delikatnym murem z piasku. Czemu więc się dziwisz, że Ten, który słowem stworzył niebo, osadził ziemię i rozdzielił morza, także słowem otoczył Kościół, który droższy jest od nieba, ziemi i mórz?

2. Jeżeli więc budowla jest tak stateczna, jeżeli jej mury stoją nienaruszone, to przyjrzyjmy się, jakie fundamenty położyli apostołowie? Jak głęboko je osadzili, aby budowla stała bezpiecznie. Nie wkopywali się głęboko. Nie musieli podejmować się tego trudu. Dlaczego? Dlatego, że znaleźli wcześniejsze, starożytne fundamenty, które zostały położone już przez proroków. Jeżeli, przygotowując się do budowy dużego domu, natrafimy na stare, ale niezniszczone fundamenty, wówczas nie ruszamy kamieni i nie rozbieramy konstrukcji. Zachowujemy je w pierwotnym stanie, a na nich wznosimy współczesny budynek. Tak też postępowali apostołowie. Planując wielką budowlę – Kościół rozlokowany na całej zamieszkałej ziemi – nie wkopywali się głęboko. Natrafiwszy bowiem na starożytne fundamenty [ulożone przez] proroków, pozostawili je nienaruszonymi. Nie zburzyli ani ich konstrukcji, ani nie zmienili zasad ich budowy. Na tych fundamentach rozwinęli swoje nauczanie – nową wiarę Kościoła.

Abyś się do końca przekonał, że [apostołowie] nie zburzyli starożytnego fundamentu, lecz na nim budowali, posłuchaj Pawła, inżyniera najmądrzej i precyzyjnie objaśniającego zasady konstrukcji. „Jako roztropany budowniczy”, powiada ten najlepszy architekt, „położyłem fundament” (1Kor 3, 10). Popatrzmy, jak ułożył ten fundament. „Na innym”, oświadcza, „starożytnym, zbudowanym przez proroków”. A gdzie jest to powiedziane? „Nie jesteście już obcymi, ale współobywatelami świętych nadbudowanymi na fundamencie apostołów i proroków” (Ef 2, 19-20). Oto i fundamenty. Pierwszy jest dziełem proroków, a drugi, położony na pierwszym, dziełem apostołów. Interesujące jest, że apostołowie nie przybyli tuż po prorokach, ale po upływie długiego czasu. Dlaczego?

Dlatego, gdyż w ten sposób postępują najlepsi inżynierowie. Położywszy fundamenty, nie przystępują od razu do wznoszenia budowli, jako że nowa konstrukcja nie jest jeszcze zbyt mocna, aby utrzymać ciężar murów. Pozwalają więc, aby cokolwiek przed długi czas umacniał się i dopiero gdy stwierdzą, że kamienie solidnie się związały, stawiają na nich ciężkie mury. Tak uczynił Chrystus. Fundamentom położonym przez proroków dał czas na okrzepnięcie w duszach słuchaczy, a ich nauce, aby się umocniła. Kiedy dostrzegł, że zakorzeniły się już święte dogmaty, a budowla jest na tyle silna, że może podźwignąć ciężar nowej wiary (καινήν φιλοσοφίαν), wówczas wysłał apostołów,

aby postawili mury Kościoła na fundamentach proroków. Z tego to powodu apostoł nie oświadczył: „zbudowanymi (οικοδομηθέντες) na fundamencie proroków”, ale: „nadbudowanymi” (ἐπικοδομηθέντες), „zbudowanymi na wierzchu”. Budujmy więc, jak oni – na wierzchu.

Skąd czerpiemy te wiadomości? A niby skąd, jeżeli nie z księgi [poświęconej] *Dokonaniom*³, na temat której dyskutowaliśmy w poprzednich dniach? Okazuje się, że od tamtego czasu mamy do spłacenia mały dług, który chcemy dzisiaj uregulować. A cóż to za dług? Powinniśmy przybliżyć tytuł księgi (τοῦ βιβλίου τῶν ἐπιγραφῶν), gdyż nie jest prosty i jasny, jak to wielu sądzi, ale wymaga wyjaśnienia. Jak brzmi tytuł księgi? *Dokonania Apostołów* (Πράξεις ἀποστόλων). Czy nie jest zrozumiałą? Czy dla wszystkich nie jest znany i oczywisty? Owszem, ale gdy się w niego wczytacie, wówczas dostrzeżecie głębię tego tytułu.

Dlaczego [autor] nie zatytułował: „Cuda apostołów”? Dlaczego nie zatytułował: „Znaki apostołów”, lub „Moc i cudotwórczość apostołów”, ale [dał tytuł]: *Dokonania Apostołów*? Czyż nie jest to samo: cuda i znaki? Czyż nie jest to samo: dokonania i cuda? Czyż nie jest to samo: dokonania, cudotwórczość i moc?

Nie, dzieli je wielka różnica. „Dokonanie” (Πράξεις) to efekt własnego wysiłku, a „cud” jest darem łaski Boskiej. Widzisz teraz, jaka jest różnica pomiędzy dokonaniem i cudem? Dokonanie to plód ludzkiego trudu, a cud to znak Boskiego obdarowania; działalność bierze swój początek z naszego przyzwolenia, a źródłem cudu jest łaska Boska. To ostatnie [pojawia się] za sprawą niebiańskiego wstawiennictwa, to pierwsze jest niskiego rodzaju. Na działalność składa się sporo elementów – coś z naszego przyzwolenia, coś Boskiej łaski. Natomiast cud jest wyłącznie efektem niebiańskiej łaski i jako taki nie oczekuje naszego trudu. Działalność ma na celu wykazanie, że jesteśmy łagodni, cnotliwi, poskramiającymi gniew, tłumiący żądze, dawcami jałmużny, gotowi do filantropii i do wszelkiej dobroczynności: oto nasza działalność, trud i wysiłek. Natomiast cud polega na przepędzeniu demonów, na sprawieniu, aby ślepi przejrzeni na oczy, oczyszczeniu trędowatych, uzdrowieniu chorych części ciała, wskrzeszaniu zmarłych, i tym podobnych rzeczach. Dostrzegasz teraz różnicę pomiędzy dokonaniem i cudem, pomiędzy godnym życiem we wspólnocie (πολιτείας) i znakami, pomiędzy naszym wysiłkiem i łaską Boską?

3. Jeżeli chcesz, odsłoń przed tobą jeszcze i inne różnice? Dzięki wam mam dzisiaj powód, aby przekazać słowa, które objaśnią czym jest cud i czym jest znak. Cud jest czymś wielkim i strasznym, czymś co przewyższa nasze jestestwo. Natomiast dokonania i godne życie we wspólnocie (πολιτεία), chociaż są niższe od znaków, także są pożyteczne i owocne, jako że trud bywa opłacany, a gorliwość nagradzana. Jeśli chcesz się przekonać, że czyny są bardziej owocne i pożyteczne niż znaki, przypomnij sobie dobre praktyki, które bez

³ Tzn. „Dziejom Apostolskim”.

udziału nadprzyrodzonych mocy potrafiły wynieść na niebiosa. Bywa także, że cuda i znaki, jeżeli nie są wsparte godnym życiem (πολιτείας), nie doprowadzą nawet do przedsionków [nieba]. Wyjaśnię wam, posłuchajcie się, kiedy czyny (πράξεις) decydują o nagrodach. Wyjaśnię także, kiedy znaki same z siebie nie zbawiają tych, którzy [biernie] oczekują zbawienia, a także, kiedy czyny dokonane same z siebie i bez czyjejś pomocy, zapewniają zbawienie.

„Liczni powiedzą mi”, mówi Chrystus, „w ów dzień: Panie, Panie, nie Twoim imieniem prorokowaliśmy”. Oto znak i cud. „Czy nie Twoim imieniem demony wyrzuciliśmy i dzieła mocy liczne czyniliśmy” (Mt 7, 22). Dostrzegłeś, że wszędzie tam są znaki i cuda? Posłuchaj, jak Bóg zareagował. Słyszając, że mówi się tylko o cudach, a nie odwołuje się do przykładów godnego życia we wspólnocie (πολιτεία), nakazał: „odejdźcie ode mnie, nie znam was czyniących bezprawie” (Mt 7, 23)⁴. No dobrze, ale nie znając ich, jak możesz mówić, że „czynili bezprawie”? [Bóg] w ten sposób się odezwał, abyś wiedział, że słowa: „nie znam was”, nie pojmował jako przyznania się do braku wiedzy, ale potraktował je jako świadectwo odtrącenia i okazania wstrętu. „Nie znam was!” Z jakiego powodu? Powiedz mi.

„Czy nie Twoim imieniem demony wyrzucaliśmy”. Oto, z jakiego powodu. „Obcym staję się wam i odwracam się od was, gdyż nie okazaliście się być lepszymi, chociaż byliście obdarowywani; mając tyle honorów, pozostaliście okryci nieczystością”. „Odejdźcie ode mnie, nie znam was”.

Jak to? Czyżby w Starym [Przymierzu] niegodni otrzymywali rozgrzeszenie, a wiodący rozpustne życie oczekiwali na zaszczyty i byli wyróżniani Boskimi darami, nie musząc się troszczyć o swoją politeję (πολιτείας)? Traktowani byli zgodnie z Boską filantropią, a nie według stanu pochodzenia. W tamtych czasach konieczne było, aby nauczanie bogobojności (εὐσεβείας) ogarnęło wszystkich, gdyż był to początek i wiara zbierała pierwsze doświadczenia. Dobry rolnik troskliwie pielęgnuje świeżo zasadzone drzewo. Nową, delikatną sadzonkę okopuje ze wszystkich stron, a potem otaczają ją kamieniami aby ochronić przed zwierzętami i podmuchami wiatru. A kiedy drzewko się zakorzeni i zacznie rosnać, usuwa ogrodzenie, gdyż poradzi sobie ono ze wszystkimi przeciwnościami.

Tak też było i z wiarą. Nowo zasadzona, delikatna i tylko co zadomowiona w duszach, otaczana była ze wszystkich stron troskliwą opieką. Ale kiedy się zakorzeniła, wzmocniła i zaczęła się rozrastać, wypełniając zamieszkałą ziemię (τὴν οἰκουμένην), wówczas Chrystus rozebrał ogrodzenia i usunął podpórki. Z tej racji, na początku także niegodni (ἀναξίους) doznawali łaski, jako że w czasach Starego [Przymierza] wiara wymagała wspomżenia. Dzisiaj, gdy moc wiary obywa się bez wspomagania, nawet godni nie dostępują [łaski]. Jeżeli przypomnisz sobie Judasza, jednego z dwunastu, w pełni będziesz przekonany, że nie jest kłamstwem jakoby niegodni mogli liczyć na

⁴ Chryzostom wprowadza tu zwrot: „nie znam was” (οὐκ οἶδα ὑμᾶς) z Mt 25, 12.

wybaczenie i łaskę. Kiedy zawstydzeni otrzymanymi od Boga darami porzucali rozwiązłe życie, wówczas stawali się ostrzeżeniem dla innych. Wszyscy przyznają, że [Judasz] miał moc udzielania znaków (σημεία): przepędzał demony, wskrzeszał zmarłych, oczyszczał trędowatych, a mimo to pozbawiony został królestwa niebieskiego. Moc znaków nie uratowała go, gdyż był zbójem, złodziejem i tym, który wydał Pana. Mamy więc dowód, że znaki mogą nie zbawić, gdy nie ma [dowodów] szlachetnego życia (πολιτείας ἀρίστης) i życia zgodnego z zasadami (βίου καθαρῶ). A, że godne życie we wspólnocie (πολιτεία) może samo z siebie, bez cudownego wsparcia, prowadzić ludzi do królestwa niebieskiego, o czym mówi Chrystus: „Chodźcie, pobłogosławieni Ojca mego, odziedziczcie przygotowane wam królestwo od założenia świata” (Mt 25, 34).

Za co? Czy za to, że wskrzeszali martwych, oczyszczali trędowatych i przepędzali demony? Nie. Za co więc? „Mnie zgłodniałego”, mówi, „widzieliście i nakarmiliście; Mnie spragnionego napoiлиście; Mnie nagiego odzialisście; Mnie obcego przyjęliście” (por. Mt 25, 35-36). Żadnych cudów, tylko zawsze godne życie (πολιτεία). Skoro wcześniej były same cuda, więc były także i kary, albowiem cuda nie szły w parze z godnym życiem. Obecnie tylko godne życie (πολιτεία) decyduje wszędzie o zbawieniu, a nie cuda, gdyż szlachetne dokonania (ἀρίστη πολιτεία) mogą zbawić tych, którzy je posiadają. Oto, dlaczego błogosławiony, dzielny i cudowny Łukasz zatytułował swoją księgę: *Dokonania apostołów*, a nie *Cuda apostołów*, chociaż [apostołowie] dokonywali także cudów. Czas cudów minął. Ci, którzy dzisiaj pragną zbawienia, powinni się zawsze wykazać swoimi dokonaniem. Zatytułował więc księgę w ten sposób, abyśmy za przykład brali apostołskie dzieła, a nie ich cuda. Dzięki temu także nasze prośby o naśladowanie apostołów – „bądź podobny do Piotra, porównuj się z Pawłem, bądź jak Jan i naśladuj Jakuba” – nie spotkają się z twoją, a raczej osób nam niechętnych, odmową: „nie możemy, nie jesteśmy w stanie, przecież oni wskrzeszali martwych i oczyszczali trędowatych”. Apostoł, poskramiając nasze bezwstydnym wymówki odpowiada: „Zamilknij, nie protestuj. Nie cuda, a godne życie (πολιτεία) prowadzi do królestwa niebieskiego.

Tak więc, naśladuj godne życie apostołów, a zdobędziesz nie mniej niż oni. Nie znaki uczyniły ich apostołami, ale czyste życie (ὁ βίος ὁ καθαρός). Dowodem na to, że jest to cecha apostołstwa i oznaka uczniów, są słowa samego Chrystusa, który kreśląc obraz swoich uczniów i objaśniając wyjątkowość idei apostołstwa, powiedział: „Po tym poznają wszyscy, że moimi uczniami jesteście” (J 13, 35). „Po tym”, czyli po czym? Czy znów będą czynić cuda, wskrzeszać martwych? Nie. A po czym? „Po tym poznają wszyscy, że moimi uczniami jesteście, jeśli miłość mieć będziecie (między) sobą nawzajem” (J 13, 35). Miłość (ἀγάπη) nie jest bowiem znamieniem cudów, ale godnego życia (πολιτείας), stąd też „wypełnieniem Prawa [jest] miłość” (Rz 13, 10). Dostrzegasz atrybut uczniów Chrystusa? Widzisz czym się wyróżniają apo-

stołowie? A czy widzisz zarys (μορφήν) i praobraz (τύπον)? Nie szukaj niczego więcej. Sam Władca stwierdził, że miłość wyróżnia Jego uczniów. Jeśli miłość (ἀγάπην) posiadasz w sobie, jesteś apostołem, a nawet pierwszym z apostołów.

4. Chciałbyś się dowiedzieć o tym z innych miejsc? Chrystus rozmawiając z Piotrem powiedział: „Piotrze, miłujesz mnie więcej aniżeli ci”? (J 21, 15). Na drodze do królestwa niebieskiego, nie ma bowiem nic ważniejszego ponad okazanie właściwego wymiaru miłości do Chrystusa. A tę cechę [miłości] przedstawił później. Jaką [cechę]? Przy jakich okazjach możemy kochać [Chrystusa] bardziej niż apostołowie? Czy mamy martwych wskrzeszać lub czynić inne cuda? Nic takiego. No to co mamy zrobić? Posłuchaj Chrystusa – podmiotu naszej miłości. „Jeśli miłujesz mnie więcej aniżeli ci, pasterzuj owcom mym” (J 21, 17). Oto istota i pochwała godnego życia (πολιτεία). Pasterza bowiem powinno cechować okazywanie troski i współczucia, a także opiekuńczość i rezygnacja z pogoni za swoim. Oto i cała politeja. Nie cuda i nie znaki są najważniejsze. Jednak apostołowie, odpowiesz, za sprawą cudów stali się takimi. Nie, nie za sprawą cudów, ale za sprawą swojej politei – godnego życia. Przecież [Chrystus] powiedział do nich: „Niech zaświeci światło wasze wobec ludzi, żeby zobaczyli wasze dobre czyny i otoczyli chwałą Ojca waszego w niebiosach” (Mt 5, 16). Czy widzisz więc, jak godne życie (πολιτεία) lśni wszędzie i budzi uznanie? Mogę także, jeśli sobie życzysz, wykazać, że Piotr, który czynił cuda i był koryfeuszem apostołów, przykładem najgodniejszego z godnych żywotów, jednym słowem – był ponad jestestwem człowieka, zdobył większą chwałę z racji godnego życia, niż z powodu okazywanych znaków. Do takiego wniosku dochodzimy, jeżeli porównamy jego politeję i jego cuda.

Posłuchaj, opowiem o innym zdarzeniu. „Piotr i Jan wchodzili do świątyni na godzinę modlitwy dziewiątą” (Dz 3, 1). Tego opowiadania nie czytaj pośpiesznie. Zatrzymaj się nad pierwszymi słowami i zechciej dostrzec łączącą ich miłość, zgodę i dusz pojednanie. Do jakiego stopnia byli sobie bliscy, jak w każdej sytuacji – przy stole, w modlitwie, w podróży – pojawiając się zawsze razem, byli związani Boską przyjaźnią. Skoro te filary, wieże, swobodnie zachowujące się przed Bogiem, potrzebowały wzajemnej pomocy i wspólnym siłami wszystkiego dokonywały, to czyż my, słabsi, biedniejsi i niższego stanu, o wiele bardziej nie potrzebujemy wzajemnej pomocy? „Brat obrażony przez brata”, mówi Pismo, „jak miasto warowne” (Prz 18, 19). A w innym miejscu: „Jak dobrze i jak miło gdy bracia mieszkają razem” (Ps 132, 1). Piotr i Jan nie byli sami, pomiędzy nimi był Jezus: „Gdzie bowiem zebranych jest dwóch lub trzech w moje imię”, powiedział Chrystus, „tam jestem w środku nich” (Mt 18, 20). Czy widzisz, jak ważne jest, aby być razem? Przy czym, nie było to zwyczajne bycie razem, takie jak nasze tutaj, gdy stoimy obok siebie. Istotne jest, aby, kierując się własną wolą, być razem za pośrednictwem związków

miłości (τῶ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης). Jeśli nasze ciała są teraz obok siebie i tworzą wspólnotę, to także nasze serca powinni się połączyć.

„Piotr i Jan wchodzili do świątyni”. Jeżeli rozdarła się zasłona, opustoszało Świątynię Świętych, ustała w tamtym miejscu adoracja (προσκύνησις), a Paweł polecił [by modlić się]: „w każdym miejscu, podnosząc świątobliwe ręce” (1Tm 2, 8), to z jakiego powodu poszli modlić się w Świątyni? Czyżby powrócili na łono żydowskiej niemocy (Ἰουδαϊκὴν ἀσθένειαν)? Ależ, skądże! W ten sposób okazują swoją wyrozumiałość wobec ogarniętych słabością, a ponadto nawiązują do Pawłowego oświadczenia: „stałem się dla Żydów jak Żyd” (1Kor 9, 20). Zniżają się do [poziomu] słabych, chcąc, by nie zostali słabymi (ἀσθενεῖς). Pamiętajmy także, że w Świątyni zbierało się całe miasto. Naśladując najlepszych rybaków, stawiających swoje sieci w tych zakolach rzek, w których gromadzą się ryby, apostołowie – duchowi rybacy (πνευματικοὶ ἀλιεῖς), chcąc zarzucić sieć Ewangelii i lekko pojąć zdobycz, pospieszyli do zatoki, w której gromadziło się całe miasto. Postąpili zgodnie z wolą Nauczyciela, gdyż Chrystus oświadczył: „Co dzień z wami w świątyni” (Mt 26, 55). Dlaczego w Świątyni? Aby przyciągnąć do siebie znajdujących się w Świątyni. Modlitwa była pretekstem, w rzeczywistości apostołowie zamierzali siać ziarno nauki. „Do świątyni na godzinę modlitwy dziewiątą”. Godzina nie była przypadkowa. Często wam mówiłem, że o tej godzinie raj się otworzył i łotr wszedł do niego. O tej godzinie także przekłęcie utraciło swoją moc, złożona została ofiara za ekumenę, rozjaśniał mrok, odrodziło się życie fizyczne i duchowe. „Na godzinę dziewiątą”. Gdy jedni po śniadaniu lub pijaństwie śpią głębokim snem, wtedy oni, trzeźwi i rześcy, z wielką ochotą pospieszyli na modlitwę. Skoro ci, którzy z taką swobodą odnosili się do Boga, pilnie potrzebowali modlitwy, to cóż my mamy zrobić? My, choć cierpimy od niezliczonych ran, nie pożądamy lekarstwa modlitwy. A modlitwa to skuteczna broń. Pragniesz się dowiedzieć, jak skuteczną bronią jest modlitwa? Apostołowie odeszli od biednych i potrzebujących opieki, aby więcej czasu poświęcić na modlitwę. „Wyznaczycie”, oświadczyli, „spośród siebie siedmiu mężów mających dobre świadectwo” (Dz 6, 3)⁵.

5. Powróćmy jednak do momentu, w którym [Piotr] wszedł do Świątyni, aby się pomodlić. Tam natknął się na chromego od urodzenia, którego na noszach przynoszono do bramy Świątyni. Prawdziwe wyzwanie dla Boskiej dobroczynności – inwalida od urodzenia, a choroba nieuleczalna. Chromy, leżąc przy bramie świątynnej, dostrzegł wchodzących [apostołów] i zwrócił się do nich z prośbą o jałmużnę. Cóż na to Piotr? „Popatrz na nas” (Dz 3, 2), oświadczył, chociaż już sam wygląd chorego wystarczył za świadectwo nieszczęścia. Zbędne są słowa, argumenty, podpowiedzi i objaśnienia. Ubogiego odzież

⁵ Tzn. „mających dobrą opinię”. W myśl zasady: „Nie jest miłe, abyśmy pozostawili słowo Boga, a służyli stołom” (Dz 6, 2). Wybranych siedmiu spośród dwunastu, opiekowało się wdowami, aby pozostali mogli udać się do Świątyni.

zradca. Oto i w pełnej krasie sztuka apostołstwa – rozmawiać z biednym tak, aby nie tylko z nędzy wybawić, ale i przekonać go, że [w przyszłości] zobaczy większe bogactwo. „Srebra”, mówi [Piotr], „i złota nie posiadam, co zaś mam, to ci daję; w imieniu Jezusa Chrystusa, podnoś się i chodź” (Dz 3, 6). Widzisz Piotra? Nie ma grosza, ale posiada bogactwo łask. Nie wybawił więc biedaka z pieniężnych kłopotów, ale uzdrowił nędzę jego jestestwa.

Poznaj także dobroć Piotra. „Popatrz na nas”. Nie przygania, nie potępia, jak to często czynimy, gdy wytykamy lenistwo nagabującym nas. Człowieku, czyżbyś miał taki nakaz? Bóg nakazał, abys nie wytykał lenistwa, ale wspomagał biednych. Nie uczynił ciebie demaskatorem występków, ale lekarzem niedołęstwa. Nie potępij gnuśności, ale podaj rękę leżącemu. Nie osądzaj losu, ale uwolnij od głodu. Niestety, postępujemy przeciwnie. Zamiast żebrzącego zadowolić datkiem, wymówkami rozrywamy ich rany. A przecież [apostół] niemal usprawiedliwia się przed biedakiem, gdy przywołuje słowa Pisma: „Nakłoń”, mówi, „ucho swoje biednemu i łagodnie odpowiedz mu spokojnym głosem” (Syr 4, 8).

„Srebra i złota nie posiadam, co zaś mam, to ci daję; w imieniu Jezusa Chrystusa, podnoś się i chodź”. Oto dwie sytuacje. Godne życie (πολιτεία) i cud (θαύμα). Godne życie zawiera się w słowach: „srebra i złota nie posiadam”, gdyż jego cechą jest pogarda dla ziemskich obyczajów, wyzbycie się majątku, lekceważenie wszelkiej próżności. A cud to podniesienie chromego, uzdrowienie chorych części ciała. Poznawszy obraz godnego życia i [istotę] cudu, dowiedzmy się teraz, za co Piotr powinien być chwalony? O czym opowiada? Czy chwalił się, że czynił cuda? Wprawdzie już wtedy je czynił, ale o tym nie opowiadał. A co mówił? „Oto my opuściliśmy wszystko i zaczęliśmy Tobie towarzyszyć” (Mt 19, 27). Ponownie masz przed sobą godne życie (πολιτεία) i cud, ale uwieńczona jest politeja. A co na to Chrystus? Przyjął z uznaniem i pochwalił. „Mówię wam, że wy którzy zostawiliście swoje domy i dobytek” – zwróć uwagę, nie powiedział: wy, którzy wskrzeszacie zmarłych, ale: „wy, którzy pozostawiliście dobytek swój – zasiądziecie na dwunastu tronach” (Mt 19, 27-29). Każdy, kto wyzbędzie się swojego dobytku, dostąpi tej samej chwały. Ja jednak nie potrafię, na podobieństwo Piotra, podnieść chromego. Możesz jednak odpowiedzieć jego sposobem: „srebra i złota nie posiadam”. Powiedziawszy to, znajdziesz się w pobliżu Piotra. A jeszcze lepiej będzie, jeżeli nie powiesz a uczynisz.

Nie potrafię uzdrawiać sparaliżowanej ręki. Możesz jednak swoją rękę, która uschła nie znając ludzkich odruchów (ἀπανθρωπίας), wyciągnąć w geście miłości do człowieka (φιλανθρωπίας). „Niech się twa ręka nie wyciąga do brania”, mówi Pismo, „i zamyka przed daniem” (Syr 4, 31). Widzisz więc, że nie bezwład [mięśni] a brak ludzkich odruchów doprowadził do skurczu ręki. Usprawnij ją miłością do człowieka i jałmużną

Nie potrafię wypędzić demona. Jeśli tak, to odrzuć grzech, a wtedy otrzymasz wysoką nagrodę. Zrozumiałeś? Godne życie (πολιτεία) i dobre uczynki

zawsze okrywają się chwałą i są wyżej nagradzane niż cuda. Jeżeli chcesz, podamy ci kolejny przykład. Przyszło rozradowanych siedemdziesięciu uczniów⁶ i mówią: „Panie, w imię Twoje i demony nam się podporządkowują”. A On na to: „Nie radujcie się, że demony wam się podporządkowują, radujcie się, że imiona wasze wypisane są w niebiosach” (Łk 10, 17-20). Dostrzegłeś? Godne życie zawsze jest nagradzane zaszczytami.

6. Powtórzmy to, co powiedzieliśmy wyżej. „W tym poznają wszyscy, że moimi uczniami jesteście, jeśli miłować się będziecie” (J 13, 35). Tak więc, godne życie (πολιτεία) jest znamieniem (γνώρισμα) uczniów, a nie ich cuda. „Piotrze, kochasz mnie bardziej od nich? Pasterzuj owcom mym” (J 21, 15-17). Oto i drugie znamię, które również świadczy o ich politei. Trzecie znamię: „nie radujcie się, że demony wam się podporządkowują, lecz radujcie się, że imiona wasze wypisane są na niebiosach” (Łk 10, 20), również jest znakiem ich politei. Chciałbyś poznać czwarty dowód? „Niech zaświeci”, powiedział Pan, „światło wasze wobec ludzi, ażeby zobaczyli wasze dobre czyny i otoczyli chwałą Ojca waszego, tego w niebiosach” (Mt 5, 16)⁷ – tu także jest mowa o czynach. Ten motyw znajdziemy w innej Jego wypowiedzi: „który opuścił domy, lub braci, lub siostry, ze względu na imię moje, stokrotnie więcej weźmie i życie wieczne odziedziczy” (Mt 19, 29) – to również pochwała politei i życia zgodnego z zasadami (δηκηριβωμένον βίον).

Znakiem rozpoznawczym uczniów była braterska miłość. Stąd też, [Piotr], który miłował Chrystusa bardziej niż apostołów, otrzymał polecenie, aby troszczyć się o braci. To znaczy, tym, którzy uważali się za zadowolonych polecono, by cieszyli się nie dlatego, że potrafią odpędzić demony, ale że ich imiona wypisane są w niebiosach. Wychwalającymi Boga są bowiem ci, którzy świecą przykładami dokonań. Życie wieczne i stokratną zapłatę otrzymują ci, którzy wszystkim wzgardzili. Naśladuj więc ich, a staniesz się uczniem Chrystusa i zostaniesz zaliczony do przyjaciół Boga, którego będziesz wysławiał. A to, że nie czynisz cudów, nie będzie żadną przeszkodą aby otrzymać wieczny żywot, gdyż twoje godne życie (twoja politeja) zapewni ci wszelkie łaski. Przecież Piotr otrzymał imię nie z racji czynionych cudów i znaków, ale za gorliwość i szczerą miłość. Nazwano go tak, nie za wskrzeszenie martwych lub uzdrowienie chorego, ale za dowody szczerze wyznawanej wiary: „Ty jesteś Skala i na tej skale zbuduję (społeczność) zwołanych” (Mt 16, 16). Za co? Nie za to, że czynił cuda, ale za to, że powiedział: „Ty jesteś Pomazaniec, Syn Boga żyjącego” (Mt 16, 16 i 18). Imię Piotra wzięło swój początek nie z cudów, ale z płomiennej szczerości. Skoro już wspomniałem Piotra [apostoła], to przyszedł mi na myśl inny Piotr, nauczyciel i ojciec wszystkich nas tutaj⁸, który w dobroczynności został następcą pierwszego [Piotra] i odziedzi-

⁶ U Chryzostoma: siedemdziesięciu, nie siedemdziesięciu dwóch.

⁷ U Chryzostoma demony (δαίμονία), a nie duchy (πνεύματα).

⁸ Flawiusz, ówczesny biskup Antiochii; jego następcą będzie Jan Chryzostom.

czył jego katedrę (καθέδραν ἐκληρονομῆσε). Nasze miasto ma tę wyższość [nad innymi], że pierwszym jego nauczycielem był koryfeusz apostołów¹. Słusznym by było, gdyby pierwszy spośród apostołów był pasterzem miasta, które jako pierwsze na świecie przyozdobiło się imieniem chrześcijan. Mając takiego nauczyciela, nie zdołaliśmy jednak zatrzymać na stałe i oddaliśmy go panującemu Rzymowi. Chociaż mamy prawo powiedzieć, że zatrzymaliśmy go na zawsze, gdyż nie mając ciała Piotra, zachowaliśmy wiarę Piotrową, a więc jakby samego Piotra. Przez imię wiary Piotrowej posiadamy Piotra. W konsekwencji, gdy patrzymy na następcę Piotra, patrzymy niejako na [apostoła] Piotra.

Jeżeli Chrystus nazwał Jana Eliaszem, to nie dlatego, że Jan faktycznie nim był, ale dlatego, że Eliaszem był z ducha i z mocy. Na tej zasadzie – podobieństwa Jana do Eliasza – [nasz Piotr] sprawiedliwie nosi swoje imię, gdyż przyszedł wyznając wiarę Piotrową, a pokrewieństwo politei (godnego życia) [obu Piotrów] dodatkowo wyjaśnia zbieżność imion. Módlmy się wszyscy, aby [nasz Piotr] dożył takiej starości, w jakiej apostoł Piotr zakończył swoje życie: „kiedy zaś zestarzejesz się, opaszą cię i poprowadzą gdzie nie chcesz” (J 21, 18). Wyprośmy mu wieloletnie życie w kręgu politei, albowiem jego starość przyczynia się do rozkwitu naszej duchowej młodości, która dzięki modlitwom obu Piotrów, na zawsze pozostanie kwitnącą.

Z języka greckiego przełożył,
wstępem i objaśnieniami opatrzył
Jan Iluk

¹ Oczywiście, jest to Antiochia, a dzisiaj turecka Antakya. Do dzisiaj w tym mieście, choć w zgoła innym środowisku religijnym, pielęgnowana jest legenda o pobycie Piotra. U podnóża gór okalających miasto jest grotta – w czasach Chryzostoma tuż przy Żelaznej Bramie, w której Piotr miał nauczać. Dzisiaj znajduje się w niej kościół pod wezwaniem św. Piotra.

Św. Jan Damasceński

III MOWA OBRONNA PRZECIWI TYM, KTÓRZY ODRZUCAJĄ ŚWIĘTE OBRAZY

(*Contra imaginum calumniatores*)

WSTĘP

Trzecia mowa Jana Damasceńskiego w obronie świętych obrazów jest niejako zebraniem w całość i uporządkowaniem tych myśli i wątków, które przewijały się już w mowie pierwszej i drugiej¹; stąd też wiele powtórzeń. Wpłynęło to na kształt obecnego tłumaczenia, które ze względu na niemal całkowicie wierne w części początkowej greckiego oryginału przytaczanie tekstów z mów poprzednich, zaczynam dopiero w punkcie dziesiątym. Zgodne jest to też z intencją autora wydania krytycznego mów B. Kottera, z którego tekstu korzystałam.

Cennym niewątpliwie wkładem trzeciej mowy jest próba dookreślenia i usystematyzowania pojęć związanych z kultem świętych obrazów. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o samo wiodące pojęcie obrazu, którego błędne lub mało precyzyjne rozumienie stało u podstaw sporów i walk okresu ikonoklazmu VIII i IX wieku. Także pojęcia związane z kultem świętych obrazów wymagały wyjaśnienia i uporządkowania ze względu na zdarzające się w tej dziedzinie nadużycia. Miało to też związek z tak ważną jeszcze w tamtym okresie sprawą, jaką było wyraźne odróżnienie kultu pogańskiego od wyrażonego w tajemnicy Wcielenia kultu chrześcijańskiego. To zaś łączyło się już bezpośrednio z obroną dogmatów chalcedońskich, na straży których mężnie trwali mnisi z Palestyny, ci zaś z klasztoru Mar-Sabas pod Betlejem, gdzie prawdopodobnie powstała trzecia mowa, odznaczali się niezwyczajną gorliwością.

Myślą, którą w niniejszym fragmencie apologii pięknie rozwija św. Jan z Damaszką, jest niewątpliwie biblijna wizja człowieka ukazująca jego całkiem unikalną pozycję wśród stworzonych istot ziemskich i niebiańskich. Zawarta jest

¹ Mowę I w przekładzie i ze wstępem M. Dylewskiej oraz z bibliografią i komentarzem ks. S. Longosza por. VoxP 19 (1999) t. 36-37, 497-515; mowę II w analogicznym przekładzie i opracowaniu zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 377-391.

ona zwłaszcza w punkcie 26, odnoszącym się do Boga jako pierwszego twórcy obrazów.

W relacji człowieka jako obrazu Boga – Bóg staje się prototypem, człowiek zaś pozostając Jego obrazem, łączy się ze swym boskim Prawzorem tak ścisłą relacją podobieństwa, że autor nie waha się mówić o swoistej jedności między nimi. Absolutna transcendencja Boga – Stwórcy nie wyklucza tej jedynej w swoim rodzaju intymnej relacji łączącej Go ze stworzonym na Swój obraz i podobieństwo człowiekiem. Ta możliwość unikalnego stosunku pomiędzy człowiekiem a Stwórcą została przywrócona w dziele Odkupienia dokonanego w ludzkim ciele przez Syna Bożego. To dzięki Odkupieniu zostaliśmy nazwani dziećmi i dziedzicami Boga. Przyjmujemy w Eucharystii prawdziwego Chrystusa pod postacią chleba i wina, stając się w ten sposób uczestnikami boskiej natury, która w osobie Jezusa połączyła się z człowieczeństwem. Nie stajemy się przez to jedną osobą z Chrystusem, mamy jednak udział w obu Jego naturach: w ludzkiej na sposób cielesny, w boskiej na sposób duchowy. Na tym polega wielkość powołania człowieka. Święty Jan Damasceński zadaje pytanie, czy ten, kto ów związek uchroni w stanie czystym i nieskażonym, nie jest większy niżli aniołowie w niebie? Wprawdzie nasza natura jest niższa od anielskiej ze względu na śmiertelność, i na pożądlivość naszego ciała, jednak dzięki łasce Bożej i wpisaniu w naszą duszę pokrewieństwu z Nim, została ona wywyższona ponad naturę Aniołów. W osobie Chrystusa zasiada na tronie także natura ludzka, a Aniołowie stają wobec niej w bojaźni i drzeniu.

PRZEKŁAD*

10. [...] Wielokrotnie widziałem oblubieńców, jak szatę ukochanych obejmowali wzrokiem i całowali ustami, niczym samą upragnioną osobę. Tak i my winniśmy każdemu oddać to, co się mu należy, według słów Apostoła Pawła: „komu cześć – cześć” (Rz 13, 7); królowi jako władcy, podobnie rządzącym, jak i ich wysłannikom, każdemu według miary jego godności.

11. Gdzie w Starym Testamencie albo w Ewangelii znajdziesz wyraźnie wymienioną nazwę „Trójca” czy „współistotny”, czy „jedna natura bóstwa”, albo w wyraźnych słowach „trzy hipostazy”, lub „jedna hipostaza Chrystusa”, lub „dwie natury”? Skoro jednak Święci Ojcowie zdefiniowali te pojęcia² na podstawie równoważnych im wyrażen zapisanych w Piśmie Świętym – przeto i my przyjmujemy je, tych zaś, którzy ich nie przyjmują wyklinamy.

* Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego B. Kottera: *Die Schriften des Johannes von Damascus*, Bd. III, PTS 17, Berlin – New York 1975, 102 i 122-143; zob. też PG 94, 1317-1360; tłumaczenie przejrzał i komentarzem opatrzył ks. S. Longosz.

² Wyrażenia te, definiujące bóstwo Chrystusa i Jego dwie natury w jednej osobie, występują w dokumentach I Soboru Nicejskiego (325) i Soboru Chalcedońskiego (451), por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron – H. Pietras, t. 1, ŻMT 24, Kraków 2001, 24-61 i 196-257.

Oznajmiam ci więc, że w Starym Testamencie Bóg nakazał sporządzać obrazy: najpierw Przybytek, a następnie wszystko to, co się w nim znajduje. W Ewangeliach zaś sam Pan tym, którzy wystawiając Go na próbę zapytali: „czy wolno płacić podatek Cezarowi?” odrzekł: „Przynieście mi monetę”. I pokazali mu denara. Zapytał ich więc: „czyją nosi podobiznę?” Oni zaś rzekli: „Cezara”. Powiedział zatem: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 17-21). Ponieważ ma obraz Cezara, jest Cezara – oddajcie go Cezarowi; tak również obraz Chrystusa zwróćcie Chrystusowi – jest bowiem Jego własnością.

12. Pan nazywając uczniów szczęśliwymi, powiedział: „Wielu królów i proroków pragnęło ujrzyć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli. Szczęśliwe oczy wasze, że widzą i uszy wasze, że słyszą” (Mt 13, 16-17). Widzieli więc Apostołowie Chrystusa w ciele, patrzyli na Jego cierpienia i cuda, słyszeli Jego słowa. Także i my pragniemy widzieć i słyszeć, i stać się przez to szczęśliwymi. Tamci widzieli Go twarzą w twarz, gdyż był obecny w ciele, my zaś, ponieważ nie jest już obecny w ciele, słuchamy Jego słów za pośrednictwem ksiąg i jak tamci zostajemy uświęceni w duchu i uszczęśliwieni przez to, co słyszymy; i padamy na twarz ze czcią przed księgami Pisma, które pozwala nam słyszeć Jego słowa.

Podobnie patrząc na namalowane wizerunki widzimy obraz Jego cielesnej postaci, Jego cuda, Jego mękę, a oddając cześć i szacunek, składając pokłon Jego postaci w ciele – zostajemy uświęceni. Oglądając Jego cielesną postać rozważamy także, w miarę możności, pojęcie Jego boskiej natury. Skoro jednak natura nasza jest dwoista – złożeni bowiem jesteśmy z duszy i ciała – a dusza nasza nie jest naga, lecz przesłonięta cielesną powłoką niczym zasłoną, przeto też nie możemy dojść do zrozumienia tego, co duchowe bez pośrednictwa środków materialnych. Jeśli więc słyszymy odbierane zmysłowo słowa i pojmujemy to, co duchowe, to również poprzez cielesne widzenie osiągamy duchową kontemplację. Dlatego właśnie Chrystus przyjął ciało i duszę, ponieważ i człowiek posiada ciało i duszę. Dlatego także i chrzest jest podwójny: z wody i z Ducha Świętego; a także Komunia i modlitwa, śpiew Psalmów, blask świec i woń kadzidła – wszystko ma podwójną naturę: cielesną i duchową.

13. Spośród tego wszystkiego jedynie przeciw obrazom skierował diabeł swój atak. A jak bardzo jest on zazdrosny o obrazy, zostało w ten oto sposób zapisane w *Łące Duchowej* przez św. Sofroniusza³, Patriarchę Jerozolimy: „Powiedział przeor Teodor Eliotes, że pewien pustelnik z Góry Oliwnej zma-

³ Św. Jan Damasceński i Sobór Nicejski II (por. *Nicaenum* II, Actio IV, Mansi 13, 60: „Eiusdem patris nostri Sophronii ex libro *Prato*: «Dicebat abbas Theodorus Aeliota...» mylnie przypisują to dzieło patriarsze jerozolimskiemu Sofroniuszowi († 638), mimo iż faktycznie jest to dzieło mnicha

gał się z wewnętrznymi pokusami. Duch nieczystości atakował go jak tylko umiał najlepiej. Pewnego razu, skoro napierał natarczywie, starzec rozplakał się i rzekł do demona: „jak długo jeszcze będziesz mnie nękał z ukrycia? Odstąp ode mnie natychmiast, ty, który powstałeś do walki ze mną!” Na to objawia się mu diabeł w widzialnej postaci mówiąc: „Przysięgnij mi, że nikomu nie zdradzisz tego, co zamierzam ci powiedzieć, a ja już nigdy nie będę więcej z tobą walczył.” I przysiągł mu starzec na Tego, który zamieszkuje na Wysokościach, że nie wyda nikomu, co ten mu powie. Wtedy rzecze do niego diabeł: „nie padaj więcej na twarz przed tą ikoną, a zaprzestanę walki z tobą”⁴. Posiadał bowiem [starzec] obraz przedstawiający Panią naszą Świętą Bogarodnicę Maryję trzymającą naszego pana Jezusa Chrystusa. Widzisz zatem, że ci, co przeszkadzają oddawaniu czci świętym obrazom, stają się jego [szatana] naśladowcami i narzędziami. Duch bowiem nieczysty, zamiast dalek ścierać starca w odmęty żądz, wołał raczej, aby nie oddawano już więcej czci ikonie Pani naszej – świadom tego, co najbardziej obraża Boga.

14. Skoro więc mowa ta jest o obrazie i należnej mu czci, wypada dokładniej przedstawić, o czym będziemy mówić:

- najpierw powiemy, czym jest obraz?
- po drugie, na czyją chwałę tworzono obrazy?
- po trzecie, ile jest rodzajów obrazów?
- po czwarte, co może być przedstawiane na obrazie, a co nie podlega przedstawianiu?
- po piąte, kto pierwszy sporządzał obrazy?

15. A następnie to, co dotyczy oddawania czci:

- po pierwsze, czym jest oddawanie czci?
- po drugie, ile jest rodzajów oddawania czci?
- po trzecie, ile rzeczy godnych czci odnajdujemy w Piśmie Świętym?
- po czwarte, czy wszelka oddawana cześć jest ze względu na Boga, godnego czci z samej swej natury?
- po piąte, czy cześć oddawana obrazowi przechodzi na przedstawiony pierwowzór?

Jana Moschosa († ok. 619), który mu to dzieło dedykował i z którym wspólnie napisał żywot Jana Jałmużnika, por. PG 114, 896-901.

⁴ Joannes Moschus, *Pratum spirituale* 45, PG 87/3, 2900B.

16. Po pierwsze, co to jest obraz?

Obraz jest podobizną, modelem i wizerunkiem tego, co przedstawia. Na ogół jednak nie we wszystkim obraz jest podobny do swego prototypu; czym innym jest bowiem obraz, a czym innym to, co przedstawia. Zawsze też można dostrzec pomiędzy nimi różnice – gdyż ani przedstawienie nie jest rzeczą przedstawianą, ani też odwrotnie. Mówię tu na przykład o obrazie człowieka: mimo, że odzwierciedla formę jego ciała, nie posiada jednak jego duchowej mocy. Ani bowiem nie żyje, ani nie rozumuje, ani nie przemawia głosem, ani nie postrzega zmysłami, ani nawet nie porusza się. Tak też i syn, choć jest naturalnym obrazem ojca, to jednak czymś się różni od tamtego: jest bowiem synem, a nie ojcem.

17. Po drugie, na czyją chwałę czyniony jest obraz?

Każdy obraz odsłania to, co ukryte, i czyni je widzialnym. Weźmy na przykład człowieka: skoro mając duszę przesłoniętą ciałem nie posiada on ani bezpośredniej wiedzy o tym, co niewidzialne, ani o tym, co następuje po sobie w czasie lub jest oddalone w przestrzeni – będąc ograniczonym tak miejscem, jak i czasem – wymyślono obraz, aby pomagał w zdobywaniu wiedzy, a także odsłaniał i czynił postrzegalnym to, co zakryte: ku pomocy, pożytkowi i zbawieniu wszystkich; zapisuje bowiem, wspomina i ukazuje rzeczy i zdarzenia tak, abyśmy byli w stanie postrzegać to, co zakryte; tęsknić i pragnąć tego, co dobre – z drugiej zaś strony gardzić i unikać tego, co złe.

18. Po trzecie, ile jest rodzajów obrazów?

Różne są bowiem obrazy: pierwszym obrazem jest obraz naturalny. W każdym bowiem przypadku należy dać pierwszeństwo temu, co wynika z naturalnego porządku rzeczy, a dopiero później temu, co powstaje w wyniku umownego twierdzenia czy naśladowania – tak jak najpierw jest natura ludzka, a potem twierdzenia i artystyczne przedstawienia. Pierwszym więc naturalnym i dokładnie podobnym obrazem niewidzialnego Boga jest Syn Ojca, odsłaniający w samym Sobie osobę Ojca.

„Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18). I znów: „Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca” (J 6, 46). O tym, że obrazem Ojca jest Syn mówi Apostoł: „On jest obrazem niewidzialnego Boga” (Kol 1, 15), a do Hebrajczyków powiada: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty...” (Hbr 1, 3). A to, że w Sobie samym odsłania Ojca, zapisane jest w Ewangelii według Jana, kiedy Filip prosił: „Pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”. Odpowiedział mu Pan: „Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 14, 8-9).

Syn bowiem jest naturalnym obrazem Ojca, bez różnicy, pod każdym względem podobnym do Ojca, poza tym, że Syn jest poczęty przez Ojca, który sam nie ma początku. To Ojciec, nie stworzony, powołuje do istnienia. Tak też Syn jest zrodzony, a nie Ojciec. Duch Święty zaś jest obrazem Syna: „Nikt

nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus” (1Kor 12, 3). Przez Ducha Świętego poznajemy Chrystusa jako Syna Bożego i Boga, w Synu zaś oglądamy Ojca. Słowo jest bowiem Posłańcem odsłaniającym boską naturę, Duch zaś objaśnia Słowo. Duch Święty jest obrazem Syna – podobnym pod każdym względem, różniąc się jedynie pochodzeniem. Syn bowiem jest zrodzony, a nie pochodzący. Syn każdego ojca jest jego naturalnym obrazem. Dlatego też pierwszym rodzajem obrazu jest obraz naturalny.

19. Drugim rodzajem obrazu jest ukryta w Bogu prawiedza dotycząca rzeczy, które dopiero mają się stać za Jego przyczyną. Jest to przedwieczny boski zamiar, istniejący w Nim zawsze i niezmiennie. Natura Boga jest bowiem niezmienna, a Jego plany – przedwiecznie ustalone – nie mają początku. To, co zamierzył, staje się rzeczywiste w wyznaczonym przez Niego czasie. Obrazy więc i modele tego, co ma się stać z Jego przyczyny, a także sam boski zamiar dotyczący ich wszystkich nazwane zostały przez św. Dionizego predestynacją⁵. W boskim bowiem zamyśle to, co z Jego przyczyny ma się stać – jako nie podlegające zmianie i z góry określone – zanim jeszcze zaistniało, zostało już scharakteryzowane i zobrazowane.

20. Trzecim rodzajem obrazu jest ten uczyniony przez Boga na Jego podobieństwo, a jest nim człowiek. W jaki bowiem inny sposób to, co stworzone, może mieć udział w naturze Przedwiecznego, jeśli nie przez podobieństwo?

Jak więc Umysł (Ojciec) i Słowo (Syn) i Duch Święty są jednym Bogiem, tak też umysł, słowo i dusza stanowią niezależnego i samowładnego człowieka. Powiedział bowiem Bóg: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo”. I zaraz potem dodaje: „Niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym” i znowu: „panujcie na rybami morskimi i ptactwem powietrznym, nad całą ziemią i czyńcie ją sobie poddaną (Rdz 1, 26-28).

21. Czwartym typem obrazu, jest Pismo, które cienie, kształty i formy rzeczy niewidzialnych i bezcielesnych, przedstawia w sposób cielesny, abyśmy osiągnęli przynajmniej niejasne wyobrażenie Boga i Aniołów; nie możemy bowiem postrzegać rzeczy niematerialnych inaczej, jak tylko poprzez formy analogicznie nawiązujące do pierwowzoru, o czym mówi biegły w sprawach boskich Dionizy Areopagita⁶. Każdy przyzna, że wobec naszej niemożności bezpośredniego kierowania umysłu wzwyż ku kontemplacji duchowej, nie jest żadną przewiną budowanie zrozumiałych analogii, korzystając z przedmiotów nas otaczających – tak, aby właściwie odczytywać formy tego, co pozbawione formy i kształty tego, co bezkształtne. Skoro więc Słowo Boże poprzez two-

⁵ Chodzi o Dionizego Areopagitę, por. *De divinis nominibus* 1, PG 3, 588, tłum.. M. Dzielska: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, wyd. 2 poprawione, Kraków 2005, 218.

⁶ Por. tamże, PG 3, 585-588.

rzony w trosce o nas analogie, wspomaga wszelkie nasze dążenia do tego, co w górze, i temu, co proste i bezcielesne nadaje jakąś formę, jakże nie miałyby ująć w kształt tego, co kształtu zewnętrznego pozbawione, a posługując się tym, co ze swej natury zwykłe i powszednie, pozwolić nam pojąć rzeczywistość, za którą tęsknimy, a której oglądać nie jesteśmy w stanie?

Mówi zatem natchniony przez Boga Grzegorz, że wiele musi się natrudzić umysł, który nie może całkowicie przekroczyć swej cielesności: „Ale też od stworzenia świata niewidzialna rzeczywistość Boga jest postrzegana za pośrednictwem wytworów umysłu”⁷. Widzimy też wśród rzeczy stworzonych obrazy, które choć w przyćmionym blasku, odsłaniają nam odbicie samego Boga: tak na przykład, gdy mówimy o świętej i przedwiecznej Trójcy, przedstawiamy Ją za pośrednictwem obrazu słońca, światła i świetlistych promieni, jak też tryskającego źródła, wylewającej rzeki, czy powodzi, a także umysłu, słowa i ducha w głębi nas samych, albo krzewu różanego, kwiatu i słodkiego zapachu.

22. Za piąty rodzaj obrazu uważa się to, co zostało już wcześniej określone i przewidziane, a co ma się dopiero wydarzyć: tak jak krzak gorejący lub skąpane w rosie runo są zwiastunem Dziewicy i Bogarodzicy, podobnie jak różdżka Aarona i dzban na mannę. Wąż jest zapowiedzią krzyża, przez który w niwecz obrócone zostało jadowite ukąszenie sprawcy wszelkiego zła. Zapowiedzią zaś Ducha chrztu jest morze, woda i obłok na niebie.

23. Szóstym rodzajem obrazu jest to, co upamiętnia wydarzenia z przeszłości, upamiętnienie jakiegoś cudu lub niezwyklej dzielności – ku czci, chwale i wiecznej pamięci tych, którzy odznaczyli się szczególną wielkością ducha cnoty. W przeciwieństwie do zła, które powoduje zgorzenie i przysparza hańby mężom, dopuszczającym się zła – wspomnienie dobra jest nam pomocą i wzorem, abyśmy stanąwszy do zawodów unikali zła, a zabiegali o cnotę.

Przejawia się to na dwa sposoby: albo przez słowo zapisane w księgach – pismo bowiem obrazuje słowo, tak jak wtedy, gdy Bóg wyrzył swe Prawo na kamiennych tablicach i postanowił uwiecznić życie bogobojnych ludzi, albo przez postrzegalne przedmioty, takie jak dzban [na mannę], czy laska [Aarona], które [Bóg] postanowił złożyć w Arce na wieczystą pamięć, podobnie jak nakazał, aby imiona plemion [Izraela] zostały wyryte na kamykach efodu [arcykapłana], czy też gdy nakazał zabrać dwanaście kamieni z Jordanu jako symbol ofiar upamiętniających tych, którzy nieśli Arkę i na pamiątkę rozstąpienia się wody (jest to największa tajemnica dla ludzi oddanych prawdzie). Tak więc w trudzie tworzymy obrazy ludzi, którzy zasłynęli kiedyś cnotą i dzielnością, aby upamiętnić ich czyny i obudzić nasz zapal do ich naśladowania. Albo więc

⁷ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28 (theologica II), 13, PG 36, 44A lub SCh 250, 128, tłum.: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 295.

usuń wszystkie obrazy, sprzeciwiając się w ten sposób samemu Prawodawcy, który nakazał je czynić, albo też przyjmij i zachowaj każdy z nich na właściwy mu sposób i z należnym szacunkiem.

24. Po czwarte: co może być obrazowane, a co obrazowane być nie może, i w jaki sposób jest to za każdym razem czynione?

Można obrazować takie przedmioty fizyczne, które posiadają ciało i kształt, i dającą się opisać cielesność, a także właściwy sobie kolor. Anioł zaś, dusza czy też demon, nawet jeśli pozbawione są własności cielesnych, to jednak mogą być przedstawiane i opisywane zgodnie ze swą własną naturą – są one bowiem bytami intelektualnymi, a jako takie, zgodnie z naszym przekonaniem, uobecniają się realnie i działają, choć tylko na sposób duchowy. Dają się one jednak przedstawić na sposób cielesny, tak jak Mojżesz przedstawił Cherubiny i jak zostały one ukazane tym, którzy byli tego godni, a którzy zachowali ich bezcielesny i intelektualny ogląd uwidaczniający się poprzez cielesne obrazy.

Sama boska natura nie podlega przedstawieniu, całkowicie pozbawiona jest kształtu i formy, jako przekraczająca wszelkie rozumienie. Nawet jeśli Pismo Święte nadaje Bogu kształty, które mogą wydawać się cielesne – jak gdyby były widzialnymi formami – to i tak pozostają one w zasadzie niematerialne: nie były bowiem postrzegane przez nikogo cielesnymi oczami, ale duchowym wzrokiem proroków i tych, którym zostało to objawione.

Podsumowując: wolno nam czynić obrazy wszelkich przedmiotów posiadających określone kształty, zgodnie z tym, co widzimy; także nasze ich pojmowanie jest rodzajem oglądu. Jeśli niekiedy pojmujemy formy umysłem, innym zaś razem na podstawie tego, co widzimy – to tak właśnie jesteśmy prowadzeni do ich zrozumienia. Podobnie dzieje się ze wszystkimi innymi zmysłami: na podstawie tego, jak kosztowaliśmy smaku lub zapachu, jakie odczucia odbieraliśmy poprzez dotyk przedmiotów – nasze wrażenia zmysłowe dopiero w kontakcie z umysłem prowadzą nas do zrozumienia.

25. Wiemy zatem, że ani natura Boga, ani anioła, ani ducha, ani demona nie mogą być bezpośrednio postrzegane, w zmienionej jednak postaci daje się je oglądać dzięki boskiej Opatrzności, która nadaje kształt i formę temu, co z natury jest niematerialne, bezkształtne i nie posiadające cielesnej postaci – tak, aby skierować nas na bardziej konkretne i szczegółowe ich poznanie; abyśmy nie pozostawali w całkowitej nieznajomości Boga i stworzeń niematerialnych.

Tylko bowiem Bóg ze Swej natury jest całkowicie bezcielesny, anioł zaś, czy duch, czy też demon w porównaniu z Bogiem – jedyną istotą nie dającą się z niczym innym porównać – są ciałami złożonymi; w porównaniu zaś z ciałami materialnymi – są niematerialne. Bóg nie chcąc, abyśmy pozostawiali w całkowitej nieznajomości istot niematerialnych, nadał im kształt i formę

oraz użył obrazów zrozumiałych dla naszej natury, form materialnych postrzeganych przez duchowy wzrok naszego umysłu: i właśnie to przedstawiamy i obrazujemy. W jakiż bowiem inny sposób mogłyby zostać przedstawione Cherubiny? Ale też zarys i obraz samego Boga odnajdujemy w Piśmie.

26. Kto pierwszy stworzył obraz?

Sam Bóg jako pierwszy powołał do istnienia swego Jedynego Syna i swoje Słowo, Swój żywy i naturalny obraz, pod względem właściwości bez żadnej różnicy, odbijający Jego wieczność. Uczynił też człowieka na swój obraz i podobieństwo. I widział Adam Boga i słyszał odgłos Jego stóp, gdy ten przechadzał się po raju – i ukrył się (Rdz 3, 8); także Jakub widział i walczył z Bogiem – oczywistym jest bowiem, że Bóg ukazał się mu jako człowiek (Rdz 32, 25-30). Mojżesz z kolei widział [Go] jakby z tyłu (Wj 33, 23); Izajasz zaś ujrzał [Go] w postaci ludzkiej, siedzącego na tronie (Iz 6, 1); Daniel widział [Go] jako podobiznę człowieka tak, jakby Syna Człowieczego przybywającego na Dzień Ostateczny (Dn 7, 9-13). Żaden jednak z nich nie widział natury Boga, ale jedynie tylko zarys i obraz tego, co miało nastąpić. Dopiero bowiem Niewidzialny Syn i Słowo Boga przeznaczony został na to, aby stać się prawdziwie człowiekiem, przywdziać naszą naturę i stać się widzialnym na ziemi. Ci zaś wszyscy, którzy widzieli zarys, bądź obraz tego, co miało się spełnić, oddawali cześć zgodnie z tym, co Apostoł Paweł mówi w liście do Hebrajczyków: „W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali” (Hbr 11, 13).

Czyż więc ja nie będę czynił obrazu Tego, który stał się dla mnie widzialny w cielesnej naturze? Czyż nie będę Go czczył i oddawał Mu hołd przez cześć i szacunek oddane Jego wizerunkowi? Abraham nie widział natury Boga („Boga bowiem nikt nigdy nie oglądał” – J 1, 18), ale tylko obraz Boga i upadłszy na twarz, oddał Mu pokłon (Rdz 18, 2). Także Jozue syn Nuna nie widział natury anioła, ale tylko jego obraz (nie można bowiem zobaczyć natury anioła cielesnymi oczami) i upadłszy na twarz, oddał mu pokłon (Joz 5, 14). Podobnie Daniel nie czczył anioła jako Boga, ale jako Bożego sługę i pełnomocnika (anioł nie jest przecież Bogiem, ale stworzeniem i sługą wykonującym Jego zarządzenia).

Czyż więc nie będę czynił wizerunków przyjaciół Chrystusa, ani oddawał im czi – przecież nie jako bogom, ale jako obrazom przyjaciół Boga? Ani Jozue, ani Daniel nie oddawali czi boskiej aniołom, których widzieli. Ja także nie oddaję czi obrazowi jako Bogu, ale poprzez obrazy świętych i ze względu na cześć, jaką składam Jego przyjaciołom i z jaką się do nich odnoszę – ofiarowuję cześć i szacunek Bogu.

Bóg nie połączył się z naturą aniołów, ale połączył się z naturą ludzką. Nie stał się też Bóg aniołem, ale pod względem natury stał się prawdziwie człowiekiem. „Zaiste bowiem nie aniołów przygarnia, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe” (Hbr 2, 16). Syn Boży nie stał się w Swej istocie naturą aniel-

ską, stał się za to istotowo naturą ludzką. Aniołowie nie mają w tym udziału, nie stali się też współuczestnikami boskiej natury; ludzie zaś, przez działanie łaski stają się współuczestnikami boskiej natury – tymi, którzy przyjmują święte Ciało Chrystusa i piją Jego drogocenną Krew. Wedle osoby zjednoczył się On bowiem z boskością, a dwie natury w przyjmowanym przez nas Ciele Chrystusa zjednoczyły się nierozdzielnie w Jego Osobie. I w tych obu naturach my uczestniczymy: w cielesnej – cieleśnie, w boskiej – duchowo, czy też w obu na raz. Nie stajemy się tą samą osobą, co On (gdyż my sami także najpierw istniejemy jako indywidualne osoby, dopiero później możemy być zjednoczeni), ale współuczestnikami poprzez udział w Jego Ciele i Krwi.

I jakże nie mają być większymi od aniołów strażnicy tego doskonałego zjednoczenia, jeśli wiernie przestrzegają przykazań? Bo choć nasza ułomna natura niższą jest od aniołów ze względu na śmierć i strukturę materii, to dzięki Bożej łasce i zespoleniu z Nim, przewyższyła aniołów. Aniołowie stają przed nią ze strachem i drżeniem, będą też stali przy niej na sądzie, gdy umieszczona zostanie na tronie chwały w Chrystusie (Ef 2, 6). Zgodnie z Pismem powiedziane jest, że nie zasiądą one razem z nami, ani też nie będą mieć udziału w boskiej chwale („Czyż nie są oni wszyscy duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiąść zbawienie?” – Hbr 1, 14), ani w królowaniu, ani nawet współudziału w chwale Boga. Święci zaś, synowie Boży i synowie Królestwa stają się dziedzicami samego Boga oraz współdziedzicami Chrystusa (Rz 8, 17). Oddaję więc cześć świętym i uczestniczę w chwale sług, przyjaciół i współdziedziców Chrystusa – sług z natury, przyjaciół z wybrania, a synów i dziedziców z Bożej łaski, jak mówi Pan do Swego Ojca (J 17).

Skoro powiedzieliśmy już o obrazach, powiedzmy też o oddawanej im czci, na pierwszym zaś miejscu, czym ona jest?

27. O oddawaniu czci, czym jest oddawana cześć?

Oddawanie czci jest oznaką uległości, to jest uniżenia i pokory, a można to czynić na wiele sposobów.

28. Ile jest rodzajów oddawania czci?

Pierwszym rodzajem składania czci jest adoracja, którą kierujemy ku samemu Bogu – jedynemu ze swej natury, który zasługuje na cześć, to zaś dzieje się znów na różne sposoby. Pierwszym z nich jest cześć oddawana przez sługi. Oddaje Mu bowiem hołd całe stworzenie, tak jak służy Panu. „Bo wszystkie rzeczy” – powiada – „Tobie służą” (Ps 119, 91); jedni służą dobrowolnie, inni wbrew woli. Prawi i pobożni świadomie i dobrowolnie oddają cześć; ci zaś, którzy oddają cześć świadomie, ale wbrew swej woli, niejako pod przymusem, są niczym demony. Jeszcze inni, którzy nie znają natury Boga, nawet wbrew swej woli oddają hołd Temu, którego nie znają.

29. Drugim rodzajem czci jest zachwyty i tęsknota, zgodnie z którymi oddajemy Bogu cześć ze względu na chwałę wynikającą z samej Jego natury. On jeden jest godzien uwielbienia, nikt zaś poza Nim nie wart jest chwały sam z siebie – tylko On Sam jest źródłem wszelkiej chwały i wszelkiego dobra, niepojętego światła, z niczym nieporównywalnej słodyczy, nadzwyczajnego piękna, niezgłębionej dobroci, niezbadanej mądrości, siły nie dającej się wyczerpać. On jeden Sam z Siebie zasługuje na to, aby być podziwianym, czczonym, otaczanym chwałą i upragnionym.

30. Trzecim rodzajem czci jest dziękczynienie za wszystko dobro stworzone ze względu na nas. Wszystko bowiem, co istnieje, spłaca Bogu dług wdzięczności i składa nieustającą cześć, gdyż z Niego czerpie swe istnienie i w Nim wszystko się jednoczy (Kol 1, 16-17). Wszystkiemu też udziela hojnie ze Swych darów nie będąc nawet proszonym i pragnie, aby wszyscy doznali zbawienia (1 Tm 2,4) i mieli udział w jego dobroci. Jest też cierpliwy wobec nas grzeszników i „sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45). I chociaż jest Synem Boga, ze względu na nas stał się takim, jak my, i sprawił, że staliśmy się uczestnikami Jego boskiej natury, i że „będziemy do Niego podobni” – jak mówi Jan Teolog w liście katolickim (1J 3, 2).

31. Czwarty rodzaj czci ma na uwadze naszą niemoc i nadzieję na uzyskanie błogosławieństwa; wynika z poznania, że bez Niego niczego nie możemy uczynić, ani niczego dobrego osiągnąć. Składamy Mu cześć błagając, aby dostrzegł i spełnił każdą naszą potrzebę i pragnienie, tak abyśmy zostali wybawieni od zła i osiągnęli dobro.

32. Piąty rodzaj czci to pokuta i wyznanie. Jesteśmy grzesznikami i jako tacy składamy cześć i padamy na twarz przed Bogiem błagając Go – tak, jak na sługi przystało – o przebaczenie naszych win. To z kolei dzieje się na trzy sposoby: ktoś może odczuwać skruchę tchnięty miłością, inny dlatego, że nie osiągnął Bożego zmiłowania, a jeszcze inny z powodu lęku przed karą. Pierwszy wypływa z wdzięczności i tęsknoty za samym Bogiem i jest usposobieniem synowskim, drugi – stosunkiem najemnego pracownika, trzeci – niewolnika.

33. Ile w Piśmie Świętym znajduje się rzeczy, którym oddaje się cześć i na jakie sposoby oddajemy cześć rzeczom stworzonym?

Po pierwsze są to ci, w których Bóg, Jedyne Święte, znajduje wytnienie, a są nimi przede wszystkim święta Bogarodzica i wszyscy święci. To oni właśnie, na miarę swoich możliwości, odzwierciedlają podobiznę Boga: odpowiedzieli bowiem współpracą na duchowe wybranie. Dlatego Bóg przebywa w nich. Prawdziwie nazwani zostali bogami, nie ze względu na swą naturę, ale ze względu na przybranie – podobnie, jak rozgrzane do czerwoności żelazo

nazywa się ogniem, nie ze względu na swą naturę, ale ze względu na uczestnictwo w działaniu ognia. Mówi bowiem: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19, 2). Pierwszym zatem jest wybór do świętości. Potem każdego, kto wybiera dobro, Bóg wspomaga w osiągnięciu doskonałości. Mówi też: „Umieszczę wśród was mój przybytek [...] i będę chodził wśród was” (Kpł 26, 11) oraz: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1Kor 3, 16), i dalej: „i udzielił im władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszelkie słabości” (Mt 10, 1) oraz: „Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni” (J 14, 12), oraz: „Wyrocznia Pana: tych bowiem, którzy Mnie szanują, szanuję i Ja” (1Sm 2, 30), a dalej: „skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8, 17) i jeszcze: „Bóg powstaje w zgromadzeniu bogów, pośrodku bogów sąd odbywa” (Ps 82, 1). Dlatego więc, że są oni prawdziwie bogami, nie według natury wprawdzie, ale przez udział w boskiej naturze, zasługują na cześć, nie iżby zasługiwali na nią z siebie samych, ale ponieważ niosą w sobie Tego, który z samej Swojej natury jest godzien czci.

Cofamy się i wzdrygamy przed dotknięciem rozpalonego żelaza nie z powodu natury żelaza, ale dlatego, że uczestniczy ono w tym, co jest ogniste ze swej natury. Święci zasługują na cześć, ponieważ uczył ich Bóg i przez Niego stali się postrachem dla wrogów, a błogosławieństwem dla wiernych. Nie są oni bogami ani dobroczyńcami ze względu na swoją własną naturę, lecz dlatego, że byli miłującymi sługami w bożej służbie i dlatego też uposażeni zostali w śmiałość wobec Niego. Czczymy ich więc, ponieważ król odbiera hołd przez cześć oddawaną jego ukochanym sługom. Są oni posłusznymi sługami i kochanymi przyjaciółmi, lecz nie są samym królem.

Jeśli ktoś modli się z wiarą kierując swą prośbę za pośrednictwem takiego uprzywilejowanego sługi, Król przyjmuje ją dzięki wstawiennictwu wiernego sługi, ponieważ uznaje cześć i wiarę, jakie proszący okazał jego słudze. W ten sposób ci, którzy zbliżali się do Boga, przez Apostołów doznawali uzdrowienia, gdyż nawet cień Apostołów, lub choćby chusteczka czy fartuch, których dotykali obdarowywały ich zdrowiem (Dz 5, 15). Ci, którzy buntowniczo i przewrotnie chcieli ich czcić jako bogów, stali się odrażający i zasługują na wieczny ogień. Ci zaś, którzy ze względu na swą zarozumiałą arogancję i pogardę, odmawiają oddawania hołdu Bożym sługom, zostaną uznani za nędznych oszustów, którzy Bogu okazali lekceważenie. Świadczą o tym dzieci, które kpiły sobie i wyśmiewały Elizeusza, tak że je przeklął, aż zostały pożarte przez niedźwiedzie (2Krl 2, 23).

34. Drugi sposób, którym oddajemy cześć rzeczom stworzonym, dotyczy miejsc i rzeczy, przez które Bóg dokonał naszego zbawienia – przed nadejściem Pana, bądź po jego Wcieleniu; należą do nich: Góra Synaj, Nazaret, grotta i żłób w Betlejem, święta Góra Golgota, Drzewo Krzyża, gwoździe, gąb-

ka, trzcina, święta i zbawienna włócznia, suknia, tunika całodziana, całun, powijaki; Święty Grób, który jest źródłem naszego zmartwychwstania; kamień, który pieczętował Grób; święta Góra Syjon i święta Góra Oliwna; sadzawka Betesda; błogosławiony ogród Getsemani i wszystkie podobne miejsca.

Oddaję szacunek i cześć wszystkim Bożym świątyniom i wszędzie tam, gdzie można odnaleźć Imię Boże – nie ze względu na nie same, ale dlatego, że są naczyniami boskiej mocy. Przez nie i w nich spodobało się Bogu dokonać naszego zbawienia. Oddaję hołd i cześć aniołom i ludziom i wszelkiej materii, która ma udział w boskiej mocy, gdyż wszystko to uczestniczyło w moim zbawieniu, a Bóg działał przez nie.

Nie oddaję czci Żydom, gdyż odmówili udziału w boskiej mocy i nie życzyli sobie wcale zbawienia. Ukrzyżowali mojego Boga, Pana chwały; zaatakowali Boga – swego dobroczyńcę z zazdrością i nienawiścią. „Panie, miłuję dom, w którym mieszkasz” – mówi Dawid – „i miejsce, gdzie przebywa Twoja chwała” (Ps 26, 8), oraz: „Wejźdźmy do Jego mieszkania, padnijmy przed podnóżkiem stóp Jego!” (Ps 132, 7) i: „oddajcie pokłon przed świętą Jego górą” (Ps 99, 9). Święta Bogarodzica jest świętą i ożywioną górą Boga, Apostołowie zaś – rozumnymi górami Boga. „Góry skakały jak barany, pagórki – niby jaśniejąca” (Ps 114, 4).

35. Trzeci sposób to ten, przez który oddajemy cześć przedmiotom Bogu poświęconym, takim jak: święta Ewangelia i pozostałe księgi. „Spisane zaś zostały ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1Kor 10, 11). Obok nich czci powinny doznawać kielichy, kadzielnice i świeczniki oraz ołtarze. Pomnijcie, jak Baltazar nakłonił swój lud, aby podawał [wino] w poświęconych naczyniach i jak Bóg doprowadził do upadku jego królestwo (Dn 5, 2nn).

36. Czwarty sposób, w jaki oddajemy cześć, odnosi się do obrazów widzianych przez proroków (gdy oglądali Boga w obrazach podczas swych proroczych wizji). Obrazy te dotyczyły rzeczy przyszłych, tak jak laska Aarona była prawozorem misterium Dziewicy, lub naczynie na manę i ołtarz. Podobnie Jakub [błogosławiąc] pochylił się głęboko przed wierzchołkiem laski [Józefa], a ta była obrazem Zbawiciela (Hbr 11, 21). Z kolei obrazy przeszłych wydarzeń służą ku zapamiętaniu. Przybytek był obrazem znanym całemu światu. „Uważaj zaś pilnie” – mówi Mojżesz – „aby go wykonać według wzoru, jaki zobaczyłeś na górze” (Wj 25, 40). Zawierały się w nim wykute w złocie oraz utkane na zasłonie Najświętszego Przybytku Cherubiny. W ten też sposób czcimy godną szacunku figurę Krzyża i podobizny cech zewnętrznych mojego Boga lub Tej, która zrodziła Go w ciele oraz sług Jego.

37. Piąty sposób [czczenia] to ten, gdy sobie nawzajem oddajemy cześć, jako spadkobiercom Boga, będąc zaś stworzonymi na Boży obraz wypełniamy prawo miłości służąc w pokorze jeden drugiemu.

38. Szósty sposób [oddawania czci] odnosi się do tych, którzy sprawują nad nami urząd i władzę. Apostoł bowiem mówi: „Oddajcie każdemu to, co się mu należy [...], komu cześć – cześć” (Rz 13, 7). W ten sposób Jakub złożył hołd swemu starszemu bratu Ezawowi, a także faraonowi, jako temu, którego Bóg nazaczył na władcę.

39. W siódmy sposób oddają cześć poddani władcom i dobrodziejom, którzy są w stanie zaspokoić potrzeby proszących – tak, jak Abraham uczcił synów Emmora, kiedy kupował [od nich] podwójną pieczarę (Rdz 23, 7).

40. Podsumowując, zarówno cześć objawiająca się bojaźnią, jak i tęsknotą czy szacunkiem są oznakami uległości i pokory. Nikomu jednak nie powinniśmy oddawać czci boskiej oprócz tego jedyne, który z natury jest Bogiem, każdemu zaś wyrażać należy szacunek ze względu na Pana.

41. Spójrzcie, jaka siła i boska moc dana jest temu, kto przyjmuje obrazy świętych z wiarą i dobrą intencją. Dlatego, bracia, stańmy na skale wiary i na tradycji Kościoła, nie zapominając o tych wskazówkach, które nasi święci Ojcowie ustalili, ani nie dając miejsca tym, którzy wprowadzając nowości niszczą strukturę świętego i apostołskiego Kościoła Bożego. Gdyby wszystkim tym, którzy je wprowadzają, pozwolono na to, w krótkim czasie cała budowla Kościoła rozpadłaby się.

Nie, bracia, [wy] kochające Chrystusa dzieci Kościoła, nie wystawiajcie waszej matki na wstyd, nie dewastujcie jej piękna. Przyjmijcie jej autorytet, który broniłem. Nauczcie się tego, co mówi Bóg, a co się do niej odnosi: „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie skazy” (Pnp 4, 7). Czcijmy i adorujmy naszego Stwórcę, Tego, który nadał kształt wszystkiemu, a który jedyny ze Swej natury zasługuje na boską cześć. Czcijmy świętą Bogarodnicę, nie jako Boga, ale jako Matkę Boga ze względu na ciało. Oddawajmy cześć również świętym, ponieważ są wybranymi przyjaciółmi Boga, obdarzonymi śmiałością wobec Niego.

Jeżeli ludzie składają hołd cesarzom, którzy są często zepsutymi i bezbożnymi grzesznikami, podobnie jak ci, których oni wybierają na zarządców prowincji, a którzy często są chciwcami i gwałtownikami – zgodnie ze słowami świętego Pawła: „powinni podporządkować się zwierzchnim władcom” (Tt 3, 1) oraz: „Oddajcie każdemu to, co się komu należy [...]: komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (Rz 13, 7), a także: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21) – to o ileż więcej należy czcić Króla Królów, który sam jedyny jest Panem natury? Tego,

którego sługi i przyjaciele odnieśli tryumf nad swymi namiętnościami i zostali naznaczeni na władców całej ziemi. „Ustanów ich książętami po całej ziemi!” (Ps 45, 16) – mówi Dawid. Oni otrzymali moc nad wszelkimi demonami, nad wszelką niemocą i wraz z Chrystusem sprawują rządy w królestwie wiecznym, nie podlegając żadnemu zepsuciu; sam ich cień przepędza demony i choroby. Czy zaś cień miałby być uznany za słabszy i mniej godny czci od obrazu? Obraz jest przecież godniejszym odzwierciedleniem prototypu.

Bracia, chrześcijanin jest człowiekiem wiary: ten, który kroczy w wierze, wszystko zdobywa, ten zaś, kto wątpi, jest niczym fala morska, gnana i rzucona przez wiatr, ten nie otrzyma niczego od Pana. Wszyscy święci byli mili Bogu z powodu swej wiary. Przyjmijmy tradycję Kościoła w prostocie serca, bez próżnego zapytywania, gdyż Bóg uczynił człowieka, aby był prostolinijny – on zaś zagmatwał się w nieskończoną ilość pytań. Nie pozwólmy sobie na nauczanie nowej wiary, sprzecznej z tradycją Ojców. Boski Apostoł mówi: „Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą od nas otrzymaliście – niech będzie przeklęty!” (Gal 1, 9). Oddajmy więc cześć obrazom, nie czcimy [w nich] materii, ale tych, którzy za pośrednictwem materii są przedstawieni na obrazach: „cześć oddawana obrazowi przechodzi na jego pierwowzór” – mówi święty Bazyl⁸.

42. Was zaś – święta owczarnio Chrystusa, kapłański ludu chrześcijański, narodzie święty, ciele Kościoła – niech Chrystus napełni radością Swego zmartwychwstania i uzna godnymi podążania śladami świętych, pasterzy i nauczycieli Kościoła, prowadząc nas przez łaskę do radości Jego chwały, objawionej w doskonałości cnót Jego świętych. Oby to wszystko dokonało się w was przez Jego miłość wieczną, w was wielbiących Go, a wraz z Nim i Ojca, który nie ma początku, a któremu [niech będzie] chwała na wieki wieków. Amen.

z języka greckiego przełożyła,
wstępem i komentarzem opatrzyła
Maria Magdalena Dylewska

⁸ Basilus, *De Spiritu Sancto* 18, 45, PG 32, 149C lub SCh 17bis, 406: „ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον ἀναβαίνει”, tłum. A. Brzóstowska: Św. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, 146.

Pseudo-Plutarch

O WYCHOWANIU DZIECI

(Περὶ παίδων ἀγωγῆς)

WSTĘP

Pseudo-Plutarcha traktat „O wychowaniu dzieci”

Jednym z pism starożytnych, które wywarło ogromny wpływ na europejską myśl pedagogiczną późniejszych wieków, zwłaszcza od średniowiecza po czas Renesansu, stając się nawet podstawowym źródłem pedagogiki humanistów włoskich i francuskich, a także następnych pokoleń, jest przypisywany przez wieki Plutarchowi z Cheronei (50-125) traktat *O wychowaniu dzieci* (Περὶ παίδων ἀγωγῆς); jest on jednym z bardzo nielicznych pism starożytnych poświęconych w całości wychowaniu dzieci od poczęcia aż po wiek dojrzały, a w swej treści daje się porównać jedynie z późniejszym o dwa wieki traktatem św. Jana Chryzostoma († 408) – *O próżności i jak rodzice powinni wychowywać dzieci* (Περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα), w uproszczeniu – *O wychowaniu dzieci*¹. Ze względu na to, że długie wieki był zaliczany do najpoczytniejszych moralnych dzieł Plutarcha, jest w kodeksach i rękopisach umieszczany przeważnie na ich czele, jako pierwszy lub drugi², i tak bywa wydawany po dzień dzisiejszy wśród jego pism, mimo iż nie jest jego autorstwa. W słowie wstępnym przypomnimy najpierw popularność traktatu, potem zaś problem jego autorstwa i znaczenie.

¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et liberis educandis*, ed. A.M. Malingrey, SCH 188, Paris 1972, tłum. W. Kania, PSP 13, 157-185, lub przedruk: BOK 19, Kraków 2002, 73-105; zob. też E. Schulte, *S. Joannis Chrysostomi „De inani gloria et de educandis liberis”*, Diss., Münster 1914, ss. XX-XXI (miejsca paralelne z traktatem Ps-Plutarcha „O wychowaniu dzieci”).

² W zbiorowym wydaniu moralnych pism (*Moralia*) Plutarchowych Planudesa z ok. 1290 r. (Ambrosianus C126 inf.) i z roku 1296 (*Paris gr.* 1671A) umieszczony jest na drugim miejscu po *De virtute et vitio*, a od ich grecko-lacińskiego wydania H. Estienne’a z roku 1572 zajmuje zawsze pierwsze miejsce wśród *Moraliiów*. Nie figuruje natomiast zupełnie w najstarszym Katalogu Lampriasa, wymieniającym 227 tytułów pism Plutarcha, zob. M. Treu, *Der sogenante Lampriaskatalog der plutarchischen Schriften*, Waldenburg 1873.

1. Popularność. Traktat *O wychowaniu dzieci* jest jednym z pierwszych pism Plutarcha, przetłumaczonych na język łaciński³, a dokonał tego w 1410 roku we Florencji Guarinus Veronensis, co zostało opublikowane dopiero w 1471 roku; już jednak wcześniej inspirował swą treścią wielu autorów, zwłaszcza humanistów italskich piszących o wychowaniu, jak np. Eneasza Sylwiusza Piccolomini – przyszłego papieża Piusa II (1458-1464) czy Maffeusza Wigiusza (1406-1458)⁴. W związku ze wzrostem zainteresowania humanizmu problematyką wychowania, zaczęły się mnożyć zarówno nowe wydania oryginalnego tekstu greckiego traktatu *O wychowaniu dzieci*, jak i jego przekłady, tak na język łaciński, jak i języki narodowe. Jego tekst grecki został opublikowany w tym czasie oddzielnie już w 1496 r. we Florencji, a później razem z innymi pismami Cheronejczyka w 1509 r. we Wenecji, a potem znów oddzielnie przez znanego humanistę Melanchtona w 1519 roku. Wyjątkowo wiele pojawiło się w tym i nieco późniejszym okresie jego przekładów łacińskich, jak: w 1527 r. przekład Metzlera, w 1560 r. – Rayanusa, w 1561 r. Piotra Suffridusa, w 1564 r. Franciszka Fabriciusa, w 1572 r. Rivandera, w 1574 r. Plautiusa, w 1581 r. Cherpontiusa, a potem w 1663 r. J.H. Rappy w Strasburgu, a w 1749 r. C.A. Heumanna w Jenie. Zaczęły się także pojawiać w tym czasie pierwsze jego przekłady, nierzadko dokonywane przez osoby duchowne, również na języki narodowe: i tak na język niemiecki przełożył go już w 1508 r. Johann Pleyffelman, a w 1578 r. – Fischart w Strasburgu, na język angielski ok. 1532 r. – Thomas Elyot, na język francuski z tekstu łacińskiego Guarinusa – Jan Collin, na język hiszpański w 1548 r. – Juan de Brocar. Pod koniec XVI wieku pojawiły się też interesujące wydania czterojęzyczne: w 1598 r. grecko-łacińsko-francusko-niemieckie przez niejakiego Wiktora, a w 1599 r. grecko-łacińsko-italsko-niemieckie Gelhusanusa⁵.

Również w Polsce XVI wieku nie zabrakło zainteresowania pismami Plutarcha, w czym również przodował traktat *O wychowaniu dzieci*. W Bibliotece Jagiellońskiej znajdują się dwa rękopisy z XV wieku, zawierające dwa traktaty moralne Plutarcha w przekładzie łacińskim, a mianowicie w kodeksie papierowym l.p. 518 na karcie 204 traktat pt. *Clarissimi viri Guarini Veronensis ad*

³ Pierwszym pismem Plutarcha, przełożonym na łacinę ok. 1373 r. przez Simona Autumanusa, miał być traktat *De cohibenda ira*.

⁴ Eneasza Sylwiusza Piccolomini napisał ok. 1450 r. *Tractatus de liberorum educatione* i dedykował go Władysławowi – królowi Panonów i Bohemów. Podobnie Maffeusz Wigiusz napisał w 1144 roku traktat *De educatione liberorum et eorum claris moribus libri VI*, opublikowany w r. 1491 w Mediolanie; obydwaj wspominają w nich kilkakrotnie imiennie Plutarcha. Obydwa te traktaty opublikowane w przekładzie niemieckim w całości z odpowiednimi wstępami w *Bibliothek der katholischen Pädagogik*, Bd. 2, Freiburg in Breisgau 1889, ss. 1-220 (Maphaeus Vegius – *Erziehungslehre*, übrzt. K.U. Kopp, ss. 225-298) (Traktat über die Erziehung der Kinder gerichtet an Ladislaus König von Ungarn und Böhmen. Einleitet, übersetzt und erleutert von P. Galliker); zob. L. Gabele, *Der Einfluss der pseudoplutarchischen Erziehungsschrift auf italienische und französische Humanisten*, Bonn 1919.

⁵ Por. J. Irigoin, *Introduction – Notice*, w: Plutarque, *Oeuvres morales*, t. 1, Paris 1987, Les Belles Lettres, s. 4.

Illustrissimum Principem Ducem Leonellum Estensem, "De assentatoris et amici differentia", ex Plutarcho liber; oraz w kodeksie pergaminowym l.p. 3245: *De liberis educandis Plutharcus incipit e Graeco in Latinum a Gwerino, viro Veronensi doctissimo traditus*, na k.34v.-53, z przedmową pt. *Praefacio Guarini Veronensis in Plutharcum* na k.33v.-34⁶, które to przekłady miał w 1458 r. przywieść do Polski, zdaniem K. Morawskiego, Andrzej Grzymała z Poznania⁷. Ponadto w Bibliotece Jagiellońskiej znajduje się 5 Plutarchowych pism z wydań zagranicznych, wśród których obok *Vitae illustrium virorum sive parallelae e graeco sermone in latinum translatae* jest również *De liberis educandis libellus egregius, a Guarino Veronensi in latinum translatus tam adulescentibus ingenuis utilis, quam parentibus eorum atque praeceptoribus necessarius*⁸. Gdy w XVI wieku na Zachodzie wzrosło zainteresowanie literaturą klasyczną, w tym również dziełami Plutarcha, także w Polsce się ono rozbudziło, zwłaszcza od kiedy w 1514 r. Ungler w Krakowie zaczął drukować jego pisma, przeważnie pojedyncze, w czym również co do liczebności pierwsze miejsce zajmuje traktat *O wychowaniu dzieci*. Pojawia się on w ciągu 36 lat (1514-1550) aż w sześciu przedrukach, niekiedy z zaznaczeniem wydawcy lub fundatora, co jak na owe czasy świadczy o jego niezwykłej popularności⁹; warto tu też dodać, że 28 czerwca 1535 r. Jan Dobrosielski z Sandomierza (dziekan Wydziału Artystycznego UJ) rozpoczął komentowanie na Uniwersytecie Jagiellońskim Plutarchowego traktatu *O wychowaniu dzieci*¹⁰. Dużą popularność pism Plutarcha w XVI wieku w Polsce, w tym także interesującego nas traktatu, poświadczają też inwentarze drukarni krakowskich tego okresu¹¹. Rzecz jednak ciekawa, że mimo iż z tego okresu mamy szereg polskich przekładów różnych dzieł Plutarcha¹², publikowanych przeważnie w Krakowie,

⁶ Por. W. Wisłocki, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, cz. 1, Kraków 1877, s. 162 i 712.

⁷ Por. K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, Kraków 1900, s. 434.

⁸ Por. W. Wisłocki, *Incunabula typographica Bibliothecae Universitatis Jagiellonicae*, Cracoviae 1900, 389; F.J. Śliwiński, *Plutarch w Polsce XVI wieku*, „Eos” 16 (1910) 161-162.

⁹ W r. 1514 z napisem: „De liberis educandis ed. Libanus Georg. Legniscensis (= Jerzy z Legnicy, który w 1520 i w 1535 uczył na Uniwersytecie Jagiellońskim gramatyki łacińskiej) Crac. Ungler”; w r. 1527 u Vietora pt. *De liberorum educatione*, ed. Joan Metzler ded. Senat. Vratislaviensi; w r. 1536: *De liberis educandis* Crac. Scharf; to samo w r. 1542, w 1544 i w 1550; Plutarchus Chaeroneus, *Libellus de liberis educandis plane aureus Guarino Veronensi interprete*; por. Śliwiński, *Plutarch w Polsce*, s. 163.

¹⁰ Por. *Liber diligentiarum Facultatis Artisticae Universitatis Cracoviensis*, ed. W. Wisłocki, pars 1 (1487-1563), w: *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, IV, Cracoviae 1880, s. 219, w. 5.

¹¹ Por. *Materyały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce*, wyd. A. Benis, cz. I-II, w: *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, VII, Cracoviae 1892, gdzie w cz. I pod nr 66, 273 figuruje też drukowanie Plutarchowego traktatu *O wychowaniu dzieci*, szczegóły zob. Śliwiński, *Plutarch w Polsce*, s. 163-164.

¹² Ok. 1557 r. ukazały się pierwsze tłumaczenia polskie (z języka łacińskiego) dwóch pisemek Plutarcha: *Pożytek z nieprzyjaźni i Przyjaciela od pochlebca jako rozpoznać*. Wszystkie *Moralia* za

to nie mamy w tym czasie żadnego poświadczonego polskiego przekładu traktatu *O wychowaniu dzieci*; Polacy zadawali się długo przedrukami jego łacińskich tłumaczeń, aż do r. 1857, kiedy tego dokonał ks. ks. F.X. Stachowski.

Oddziaływanie Pseudo-Plutarchowego traktatu *O wychowaniu dzieci* na europejską myśl pedagogiczną okresu Renesansu przejawiało się nie tylko przez jego wydawanie i tłumaczenia, ale również przez wpływanie w większym lub mniejszym stopniu na treść ówczesnej literatury pedagogicznej. Otóż wpływ ten daje się wyraźnie zauważyć, oprócz wspomnianych wyżej Eneasza Sylwiusza Piccolomini i Maffeusza Vigiusza, w różnych wątkach opublikowanego w 1500 i 1508 r. *De educatione liberorum opus saluberrimum* F. Filadelfa, w traktacie *De puero litteris instituendo* z 1536 r. przyszłego bpa Vienne Fryderyka Nausea, a przede wszystkim w opublikowanym w 1529 r. traktacie *De liberis statim ac liberaliter educandis* Erazma z Rotterdamu, który oprócz tego korzystał również obficie z *Institutio oratoria* Kwintyliana¹³. Również później John Milton w 1644 r. w swoim liście o wychowaniu zaleca także Plutarchowy traktat *O wychowaniu dzieci*, a wiek XVIII będący par excellence wiekiem pedagogii, w szczególności sposób doceniał to pismo: jego tłumacz J.C. Keydel nazywa je „złotą książeczką (*aureus libellus*) zalecaną do wychowania nie tylko w szkole, ale i w domu”, a J. Rousseau cytuje je parę razy imiennie w I i II księdze swego *Emila czyli o wychowaniu*¹⁴; jego wpływy sięgają jeszcze w głąb XIX wieku, o czym świadczą dalsze jego narodowe przekłady oraz m.in. wypowiedź F. Villemaina, ministra Wychowania Publicznego na dworze Ludwika Filipa, który nazwał je „jednym z głównych dzieł pedagogicznych”, nawet wówczas, gdy jego autentyczność była już mocno kwestionowana¹⁵, gdyż, jak stwierdza Werner Jaeger, ono już „weszło do żelaznego repertuaru nowoczesnej pedagogiki”¹⁶.

Podobnie było w XVI wieku w Polsce, gdzie, jak stwierdza F.J. Śliwiński, „Pseudo-Plutarchowa rozprawka o wychowaniu dzieci była przynajmniej do ukazania się pedagogicznego dziełka Glicznera (1558) najpopularniejszym podręcznikiem o wychowaniu”¹⁷, które nie potrafiły wyprzeć żadne modne wówczas humanistyczne listy (np. królowej Elżbiety) lub italskie poradniki o wychowaniu (np. *Książeczki rozkoszne a wielmi użyteczne o poćciwym wychowaniu* z 1564 r.

zachętą Jana Zamoyskiego miał przetłumaczyć Mikołaj Kochanowski (brat Jana Kochanowskiego), ale nie zostały nigdy opublikowane. Potem w latach 1614—1616 ukazał się przekład trzech pism z Plutarchowych *Moralioń* (*O rozeznaniu przyjaciela od pochlebce*, *O pożytku z nieprzyjaciół*, *O mnóstwie przyjaciół*) pod wspólnym tytułem: *O przyjaźniach i przyjaciółach*, zob. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III/1, Kraków 1951, 252.

¹³ Por. nowsze wydanie *De pueris statim ac liberaliter educandis*, ed. J.C. Margolin, Paris 1966, s. 102 i passim.

¹⁴ Por. Irigoín, *Introduction – Notice*, s. 5.

¹⁵ Por. np. E. Villemain, *Études de littérature ancienne et étrangère*, Paris 1870, 113; D. Faure, *L'éducation selon Plutarque*, Aix 1960, 97-99.

¹⁶ Por. W. Jaeger, *Paideia*, I, tłum. H. Plezia, Warszawa 1962, 326.

¹⁷ Śliwiński, *Plutarch w Polsce*, s. 167.

w tłumaczeniu Kwiatkowskiego). Zastąpiły go dopiero w pewnej mierze rozprawy: S. Maryckiego – *De scholis seu academiis*¹⁸, a zwłaszcza pastora luteranckiego i autora pierwszego w języku polskim podręcznika pedagogicznego Erazma Glicznera (Skrzetuskiego) – *Książki o wychowaniu dzieci z 1558 r.*¹⁹; obie te rozprawy wykorzystują pismo Pseudo-Plutarcha: pierwszy ogranicza się do kilku cytatów, drugi zaś idzie krok za krokiem za myślą Pseudo-Plutarcha rozszerzając jej treść własnymi poglądami i innymi klasyczo-biblijnymi wypowiedziami²⁰. Potem wydania *De liberis educandis* Pseudo-Plutarcha na jakiś czas wygasają, ale jego oddziaływanie na polskie renesansowe pisma pedagogiczne nadal jest zauważalne²¹. Również potem, w XVIII i XIX wieku, wpływ moralnych pism Plutarcha, w tym również przypisywanego mu traktatu *O wychowaniu dzieci*, na polską literaturę pedagogiczną był niemały, owszem można nawet mówić o nowym renesansie jego myśli, o czym świadczą dalsze przekłady jego pism, a wśród nich również interesującego nas traktatu²².

2. Problem autorstwa. W Plutarchowe autorstwo traktatu *O wychowaniu dzieci* zaczął powątpiewać już w 1559 r. jeden z najśłynniejszych humanistów i filologów ówczesnych czasów Muretus²³, potem w 1624 r. w napisanym przez siebie żywocie Plutarcha do paryskiego wydania tego pisma Rualdus²⁴, a później otwarcie we wstępie do jego oddzielnego wydania w 1749 r. Heusinger²⁵. Najsolidniejsze jednak argumenty przeciw jego autentyczności, ze wskazaniem konkretnych i przekonujących racji treściowych, stylistycznych i gramatyczno-językowych przytoczył w 1820 r. Daniel Wytttenbach wykazując równocześnie, że nie może on być nawet młodzieńczym pismem Cheronejczyka, ale najprawdopodobniej tylko pisemnym ćwiczeniem któregoś z jego uczniów²⁶. Argumenty te

¹⁸ Por. S. Marycki, *De scholis seu academiis*, Craoviae 1551.

¹⁹ Por. E. Gliczner (Skrzetuski), *Książki o wychowaniu dzieci*, Cracoviae 1558 lub wydanie: W. Wisłocki, Kraków 1876; Z. Bujakowski, *O pierwszej pedagogicznej książce polskiej Erazma Glicznera-Skrzetuskiego*, Warszawa 1912.

²⁰ Ich wykaz zob. Śliwiński, *Plutarch w Polsce*, s. 167, n. 4.

²¹ Por. tamże, s. 168, np. Klonowicz, *Victoria deorum* 20; J. Jaruszowski, *Poprawa niektórych obyczajów polskich* 16 itd.

²² Por. Plutarch, *O wychowaniu młodzieży*. Przekład z greckiego na język polski przez X.Fr.X. Stachowskiego, kanonika katedralnego krakowskiego, profesora religii, pedagogiki i języka greckiego w Uniwersytecie Jagiellońskim, w Krakowie 1853, Drukiem i Nakładem Józefa Czecha.

²³ Por. Muretus, *Variae lectiones* XIV 1; krótką historię tego problemu zob. K. Ziegler, *Plutarchos*, RE XXI/1, 810-811; H.C. Kemper, *Die im Corpus der Moralia des Plutarch überlieferte Schrift „Peri paidon agoges”*, Münster 1971, s. 5-11 (Die bisherige Behandlung der Schrift in der wissenschaftlichen Forschung); Irigoien, *Introduction – Notice*, w: Plutarque, *Oeuvres morales*, t. 1, Paris 1987, s. 24-26 (L'authenticité du traité”).

²⁴ Por. Rualdus, *Vita Plutarchi* 20.

²⁵ Por. *Praefatio*, w: *Plutarchi Chaeronensis Libellus „De pueris educandis”*, Florentiae 1749.

²⁶ Por. D. Wytttenbach, *Animadversiones in librum „Peri paidon agoges”*: *iudicium de auctore*, in: *Danielis Wytttenbachii Animadversiones in Plutarchi Opera moralia*, t. 1., Lipsiae 1820, 1-156.

T. Sinko sprowadził do siedmiu następujących: żaden starożytny autor nie cytuje tego pisma pod imieniem Plutarcha, który przecież był bardzo popularny, także w swoich czasach; wiele ważnych poruszanych w owym czasie (np. przez Kwintyliana, problemów wychowawczych zostało w nim pominiętych i przemilczanych, a szereg innych w nim omawianych zostało potraktowanych tak płytko i powierzchownie, że nawet niewykształcony ojciec lub nauczyciel przedstawiłby je lepiej; treść pisma nie ma jasnej dyspozycji, a jego argumentacja posługuje się znanymi wówczas komunałami (*loci communes*); język pisma zawiera dużą ilość terminów i wyrażen (*ἄπαξ εἰρημένα*) niespotykanych u Plutarcha, a jego styl z licznymi hiatami jest raczej izokratejski, gdy tymczasem Plutarch, jak wiadomo, naśladował przede wszystkim Tukidydesa i Platona²⁷. Na te wszystkie braki nie pozwoliłyby sobie, zdaniem Wittenbacha i wielu innych późniejszych badaczy, tak doświadczony pedagog i posiadający swój styl wytrawny Plutarch; ci zaś późniejsi krytycy dodawali jeszcze m.in., że wiele trafnych i pedagogicznych myśli traktatu, choć bez głębszego psychologicznego pogłębienia i systematycznego ujęcia, niekiedy bardzo humanitarnych, jak np. zakaz stosowania kar cielesnych lub udział dzieci biedaków w dobrodziejstwach wychowania państwowego, zaczerpniętych zostało z wcześniejszych dzieł stoickich, zwłaszcza z Chryzypa²⁸; wytykali również, że brak w traktacie pogłębionej konkretnej refleksji filozoficznej, że jego myśl jest nieraz sprzeczna z myślą samego Plutarcha, np. co do pederastii, co do pojęcia wychowania, co do wynagradzania za wychowanie, a niekiedy, jeśli nawet tematyka i myśli są analogiczne, to ich wyjaśnienie jest różne lub odmienne. Tak np. B. Weissenberger powiększając liczbę nieznaną Plutarchowi wyrażen językowych występujących w traktacie stwierdzał, że pismo to „jest barwnym konglomeratem sentencji i *loci communes*, przyozdobionych retorycznym blichtrzem i strojem, krótko mówiąc – partactwem jakiegoś niedojrzałego i niewykształconego autora”²⁹. Choć niektórzy usiłowali długo jeszcze bronić jego Plutarchowego pochodzenia, jak np. A. Sizoo, który tłumaczył, że nie jest to jeszcze dzieło wykończone, ale dopiero zbiór materiału, z którego Cheronejczyk

²⁷ Por. T. Sinko, *Literatura grecka*, III/1, Kraków 1951, 211; zob. też Irigoien, *Introduction – Notice*, s. 25: „Dans l’ensemble les raisons d’en retirer la paternité à Plutarque lui-même demeurent fortes, qu’il s’agisse de la langue, du style, de la composition ou du contenu”; s. 26: „ce traité est une rhapsodie de textes sans continuité”.

²⁸ Por. A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Leipzig 1897, 238-294: przez porównanie z I księgą *Institutio oratoria* Kwintyliana, jako główne źródło traktatu wymienia Chryzypa z Soloi (280-205) I I 11, 17: „Chrysippo in praecipis de liberorum educatione compositis Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς; W.H.S. Jones, *Quintilian, Plutarch and the early humanists*, „The Classical Review” 21 (1907) 55-42; Tacitus, *Dialogi de oratoribus*, ed. A. Gudeman, Boston 1894, s. XCIX-CIII; W. Schick, *Favorinus Περὶ παιδῶν τροφῆς und die antike Erziehungslehre*, Diss., Freiburg 1911 (wskazuje na korzenie stoickiej nauki o wychowaniu aż do perypatetyków); Berry, *The De liberis educandis of Pseudo-Plutarchs*, s. 587-588.

²⁹ Por. B. Weissenberger, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Diss., Würzburg 1895, s. 44; K. Ziegler, *Plutarchos*, RE XXI/1, 811.

zamierzał w przyszłości ułożyć pismo o wychowaniu³⁰, czy Ilda Montesi, która chciała w nim widzieć owoc jego młodości³¹, to filologowie XX wieku zanegowali generalnie jego Plutarchowe autorstwo, a wielki Ulrich von Wilamowitz nazwał je „zupełnie nieuporządkowanym partactwem, w którym jednak figurują niektóre dobre myśli”³², ostatni zaś jego komentator J. Irigoien stwierdził, że ten traktat jest rapsodią tekstów bez ciągłości myśli i rzeczywistej jedności, sztuczną zszywką jednego do drugiego³³. Mimo tak surowej oceny struktury i treści tego pisma przez nowożytnych badaczy, to trzeba podkreślić, że jest ono obok wspomnianego na początku późniejszego traktatu Jana Chryzostoma jedynym w całości zachowanym przedchrześcijańskim greckim pismem o pedagogice, i mimo mierności swego autora zawiera wiele cennych starożytnych myśli na temat wychowywania małych dzieci; zauważali to, jak zaznaczaliśmy, już zarówno starożytni, jak i ludzie średniowiecza i Renesansu, dla których pismo to było ulubionym podręcznikiem wychowania, co potwierdza duża liczba jego wydań, przekładów i rękopisów³⁴. Ono to bowiem, obok *Institutio oratoria* Kwintyliana, wpłynęło wielce na wielkich pedagogów Italii XIV i XV wieku oraz na pedagogikę Renesansu i późniejszych wieków. Choć się mu odmawia autorstwa Plutarcha, to zawiera wiele bliskich mu elementów pedagogicznych, a są nimi m.in. te same cytaty, przykłady lub anegdoty (przynajmniej trzy: o synach Temistoklesa [2], o psach Likurga [4], o nieroztropności Teokryta [14]) oraz przynajmniej z 10 passusów znajdujących się w analogicznej formie w *Moraliach* lub *Żywotach* Cheronejczyka. Dziś generalnie nie przypisuje się go Plutarchowi, ale przyjmuje się powszechnie, że ten ciekawy traktat pedagogiczny pochodzi od jednego z jego bezpośrednich niedoświadczonych jeszcze uczniów, żyjących w 1. poł. II wieku naszej ery, który przekazał w nim nie tylko wiele myśli swego mistrza, ale również wiele cennych uwag i wskazówek pedagogicznych swoich i wcześniejszych czasów.

3. Struktura i znaczenie traktatu. Jednym z zarzutów wysuwanych przeciw Plutarchowemu autorstwu traktatu *O wychowaniu dzieci*, była jak widzieliśmy, chaotyczna, a nawet całkowity brak logicznej, jasnej i przejrzystej jego struktury, co uwłaczałoby wytrawnemu pisarzowi i pedagogowi, jakim był Plutarch z Cheronei. Niektórzy badacze nowożytni nazywali to pismo, jak widzieliśmy,

³⁰ Por. A. Sizoo, *De Plutarchi qui fertur de liberis educandis libello*, Amsterdam 1918, 55nn.

³¹ Por. I. Montesi, *Saggio di studi Plutarchei: il De liberis educandis*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 20 (1913) s. 12nn.

³² U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Reden und Vorträge*, Bd. 2, Berlin 1925⁴, s. 247, 3: „ein ganz untergeordnetes Machwerk in dem aber noch manche alten guten Gedanken stecken”.

³³ Irigoien, *Introduction – Notice*, s. 26: „ce traité est une rhapsodie de textes sans continuité ni unité réelles, cousus l’un à l’autre par des transitions de pure forme”.

³⁴ G. Behr (*Die handschriftliche Grundlage der im Corpus der Plutarchischen Moralia überlieferten Schrift Περὶ παίδων ἀγωγῆς*, Diss., Würzburg 1911) wylicza ich 49, a Wegehaupt („Berliner Philologische Wochenschrift” 1912, s. 1599-1617) dodaje ich dalszych 7 oraz wskazuje jeszcze 30 z XVII i XVIII wieku, które się znajdują w greckich klasztorach.

barwnym konglomeratem lub sztucznym zlepkiem sentencji i pedagogicznych komunałów, a nawet nieuporządkowanym partactwem jakiegoś niedojrzałego i niedokształconego autora. Traktat ten nie ma faktycznie jakiegoś jasnego i zaplanowanego wcześniej schematu, który gwarantowałby przejrzysty układ zgromadzonego materiału i logiczny przebieg pedagogicznej myśli. Jego treść dzielił wydawcy zazwyczaj na 20 rozdziałów, a jego struktura jest w przybliżeniu następująca:

- Wstęp: zapowiedź celu – jak dobrze i jakimi środkami wychowywać wolno urodzone dzieci na szlacheckich obywateli (1).
- A. O rodzicach i podstawach wychowania (2-5):
- I. urodzeniu dziecka (2-3)
 1. z jakich rodziców dziecko winno się urodzić (2)
 2. odpowiednim współzyciu i poczęciu dziecka (3)
 - II. O trzech podstawowych czynnikach wszelkiego wychowania: naturze, nauce i przyzwyczajeniu (4).
- B. niemowlęctwie (5-6):
- I. Karmienie dzieci przez matki i obowiązki nianiek (5)
 - II. Odpowiednia służba domowa (6)
- C. O kształceniu dziecka (7-11):
- I. Pedagodzy i nauczyciele winni być starannie dobierani (7)
 - II. Odpowiednia nauka (8-11)
 1. znaczenie dobrego wykształcenia i wychowania (8)
 2. o należytych korzyściach z wykształcenia, zwłaszcza w działalności krasomówczej (9)
 3. o dyscyplinach *ἐγκύκλια παιδεύματα* i o filozofii (10).
- D. O wychowaniu (11-20):
- I. Wychowanie cielesne (11)
 - II. Wychowanie w dobrych obyczajach (12-20)
 1. Nieodpowiednie sposoby wdrażania zasad moralnych (12-15)
 - a. nie przez karanie cielesne (12),
 - b. zamienne sposoby wdrażania zasad moralnych przez ojców i ćwiczenie pamięci (15),
 - c. praktyczne rady co do kształtowania zasad moralnych (14),
 - d. czy dopuszczać pederastii? (15)
 2. Korygowanie złych obyczajów u dzieci i młodzieży (16-20):
 - a. korygowanie złych zachowań u młodzieży (16),
 - b. unikanie towarzystwa złych ludzi, zwłaszcza pochlebców (17),

- c. umiejętność tolerowania lub potępienie błędów młodzieży (18),
- d. naprawianie rozwiązłego postępowania małżeństwem (19),
- e. dawanie dobrego przykładu przez ojców (20)

Zakończenie: zachęta do modlitwy i realizowania podanych rad (20).

Oto jedna z prób przybliżenia szczegółowej struktury traktatu Pseudo-Plutarcha *O wychowaniu dzieci*, jaką w ogólnym zarysie zaproponował przed laty A. Sizoo³⁵. Tak oto przybliżona schematycznie treść traktatu nasuwa pewne uwagi i dopowiedzenia.

Uderza nas najpierw podkreślanie przez Autora konieczności wychowania, które jest dobrem najcenniejszym, bo „tylko wychowanie ze wszystkich dóbr, które są w nas, jest czymś nieśmiertelnym i boskim” (8); podkreśla przy tym zasługi retoryki (9) oraz wychwala użyteczność filozofii, i „dlatego powinno się uczynić filozofią główną i najważniejszą częścią wszelkiej edukacji... bo tylko za jej pośrednictwem i z jej pomocą możemy poznać, co jest piękne a co szpetne, co sprawiedliwe a co niesprawiedliwe, czego należy szukać a czego unikać, oraz jak należy postępować wobec bogów, rodziców i ludzi starszych, wobec przyjaciół, kobiet, dzieci i sług” (10). To naleganie autora na konieczność i potrzebę wychowania, choć jest uzasadnione w piśmie o wychowaniu i zasługuje na podkreślenie, to jednak nie jest czymś szczególnym i oryginalnym w okresie, kiedy ono powstało (1. poł. II w.), bo o to samo upominali się w tym czasie Tacyt (55-120)³⁶ i Kwintylijan (35-95)³⁷. Nasz autor zresztą przyznaje się, że zna starszą literaturę, pedagogiczną i korzysta z niej (3), co odnosi się również do tego miejsca traktatu (4), gdzie jest mowa o trzech podstawowych czynnikach wszelkiego wychowania: naturze, nauce i przyzwyczajeniu: „Do sprawiedliwego w pełni postępowania wymagane jest połączenie trzech rzeczy: natury, nauki i przyzwyczajenia. Mówiąc o nauce, mam na myśli zdobywanie wiedzy, a o przyzwyczajeniu – praktykę. Początki wywodzą się z natury, postępy – z nauczania, korzyści – z ćwiczenia, a sukcesy – z nich wszystkich razem. Jeśli którejs z tych rzeczy zabraknie, cnota z konieczności kuleje. Natura bowiem bez nauczania jest ślepa, nauczanie oddzielone od natury – niewystarczające, a ćwiczenie bez tych dwóch – nieskuteczne. Podobnie jest w rolnictwie” (4). Autor nasz mówiąc o owej „trójcy pedagogicznej”, będącej wynalazkiem sofistów³⁸, uzupełnionym przez Arystotelesa³⁹ i sto-

³⁵ Por. A. Sizoo, *De Plutarchi qui fertur De liberis educandis libello*, Amsterdam 1918, 9-10; inny schemat pisma zob. A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin 1897, 244; Kemper, *Die im Corpus Moralia des Plutarch überlieferte Schrift „Peri paidon agoges”*, s. 16-18; Irigoien, *Introduction – Notice*, s. 8-9 (Composition).

³⁶ Por. Tacitus, *Dialogus de oratoribus* 29, tłum. S. Hammer: Tacyt, *Dziela*, II, Warszawa 1957, 353.

³⁷ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 8-10, tłum. M. Brożek: M.F. Kwintylijan, *Kształcenie mówcy*, BN II 62, Wrocław 1951, 18-19; Ps-Plutarchus, *De musica* 26, tłum. K. Bartol: Pseudo-Plutarch, *O muzyce*, Wrocław 1992, 17.

³⁸ Por. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 321; V. d'Agostino, *I tre elementi del processo educativo*, „Rivista di Studi Classici” 6 (1958) 190-197.

³⁹ Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1103a 17; Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* V 18.

ików⁴⁰, przejmując też od nich cały wątek myślowy, który z tą koncepcją pozostaje w ścisłym związku, a źródło, za którym idzie, objaśnia wzajemny stosunek tych trzech elementów wychowania na przykładzie uprawy roli. Do jej zaś należytej uprawy potrzebna jest najpierw dobra ziemia, potem umiejętny rolnik, a na końcu dobre ziarno. W wychowaniu ziemią jest natura danego człowieka, rolnikiem – wychowawcą, nasieniem zaś nauki i porady przekazywane w formie ustnego nauczania. Tam, gdzie te wszystkie trzy warunki zostaną w pełni zrealizowane, można się spodziewać doskonałych plonów. Ale nawet tam, gdzie niezbyt bogato obdarzona zdolnościami natura znajdzie odpowiednią uprawę poprzez naukę i ćwiczenia, jej braki mogą być przynajmniej częściowo uzupełnione, i odwrotnie – nawet najhojniej obdarzona natura zawiedzie, jeśli zabraknie jej odpowiedniej uprawy i ćwiczeń. Tego rodzaju obserwacje wskazują, zdaniem sofistów i ich następców, na konieczność i potrzebę wychowania, bo to, co się zdoła niejako wydrzeć naturze przez ćwiczenia i jej urabianie, jest częstokroć ważniejsze, niż sama natura. Podobnie nawet najlepsza rola nie wyda plonów, jeśli nie jest odpowiednio uprawiona, przeciwnie, zdziczeje tym bardziej, im była lepsza, a gorsza rola umiejętnie i starannie uprawiona, wyda szlachetne owoce. Potwierdza to również tresura zwierząt, że naturę można kształtować i urabiać, byleby tylko ten proces zacząć w odpowiednim czasie – w odniesieniu do ludzi – w wieku dziecięcym, kiedy ich natura jest jeszcze wrażliwa i podatna na wpływy, przyswajają sobie rady i pouczenia oraz zachowuje je na stałe⁴¹.

Jeżeli chodzi o katalog zalecanych do nauczania dyscyplin w wychowawczym programie Pseudo-Plutarcha, to oprócz wspomnianych wyżej filozofii, która ma pomagać w odróżnianiu dobra od zła (10), i retoryki, w której powinno się unikać improwizowania i szukania siebie (9), autor nasz zaleca jeszcze gimnastykę, która ma zapewnić piękno i tężyznę ciała: „W trosce o ciało ludzkość wynalazła dwie nauki – medycynę i gimnastykę: pierwsza z nich zapewnia mu zdrowie, druga – tężyznę” (10). „Powinniśmy wysyłać dzieci do nauczyciela gimnastyki i usilnie troszczyć się również o ich ciało, nie tylko ze względu na jego piękno, ale także dla nadania mu tężyzny, gdyż krzepkie ciało dziecka jest fundamentem zdrowej starości” (11); medycynę tylko wspomina. Uderza nas w tym traktacie przypisywanym Plutarchowi całkowity brak jakiegokolwiek wzmianki o tak drogiej dla Cheronejczyka matematyce⁴² i muzyce, której ethos, już zdaniem Platona i Arystotelesa, wpływał na dusze i kształtował charaktery młodzieży, stąd też winna być nauczana⁴³. One to bowiem obok innych, przemilczanych przez nasze-

⁴⁰ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* I 11, 17: „A Chrysippo in praeceptis de liberorum educatione compositis”.

⁴¹ Por. Jaeger, *Paideia*, I, s. 327; E.G. Berry, *The „de liberis educandis” of Pseudo-Plutarch*, „Harvard Studies in Classical Philology” 53 (1958) 387-399.

⁴² Por. Plutarchus, *De E apud Delphos* 387F i 391E.

⁴³ Por. Plato, *Respublica* III 401D; *Protagoras* 326B; Aristoteles, *Politica* VIII 1337b-1542b; Ps-Plutarchus, *De musica* 26, 1140BC, tłum. K. Bartol, s. 17: „Dawne pokolenie Greków słusznie spośród wszystkich najbardziej troszczyło się o wychowanie przez muzykę. Sądziło bowiem, że

go autora (np. gramatyka, dialektyka, geometria i astronomia) wchodziły w skład klasycznej ἐγκύκλια παιδεία, gwarantującej ogólne wykształcenie starożytnego człowieka⁴⁴.

Duża część traktatu, zwłaszcza od rozdziału 12, stanowi zbiór różnorodnych pedagogicznych porad moralnych i intelektualnych, przekazanych w prosty i familiarny sposób przez naszego autora ojcu, który ma wychowywać dzieci i młodzież, a może przy tym spotkać różne problemy. Omawia je szczegółowo i ocenia H.C. Kemper stwierdzając, że nie są one zbyt oryginalne ani właściwe tylko jego szkole, bo takie same spotykamy u Kwintyliana i Seneki oraz w autentycznych pismach Plutarcha, a wcześniej u Platona, Arystotelesa i stoików⁴⁵. Wśród zalecanych przez naszego autora porad jest jednak kilka, w innych analogicznych pismach nieobecnych lub rzadko spotykanych, na które warto zwrócić uwagę. Należy do nich m.in. gorący apel do matek, by osobiście własną piersią karmiły swe dzieci, ze wskazaniem wielu psychologicznych korzyści, które z tego wynikają: „trzeba, żeby matki same karmiły dzieci podając im pierś: przecież one będą je żywiły z gorętszą miłością i większą troską, kochając je całym swym jestestwem [...] życzliwość zaś piastunek i nianieek jest udawana i wymuszona, ponieważ kochają je za pieniądze. Sama natura daje nam także do zrozumienia, że te właśnie same matki powinny karmić piersią i żywić to, co urodziły [...] matki karmiąc dzieci piersią stają się łaskawsze i czulsze wobec nich, co jest, jak najbardziej oczywiste. Karmienie piersią niejako wzmacnia wzajemne przywiązanie” (5). I w tym względzie nasz autor nie był zupełnie oryginalny, bo w jego czasie także inni zachęcali matki do karmienia piersią swych dzieci, a najbardziej uczony sofista okresu Hadriana Favorinus z Arelate (85-150) poświęcił temu zagadnieniu nawet specjalny traktat⁴⁶.

Inną niespotykaną w analogicznych traktatach o wychowaniu sprawą, a poruszaną przez naszego autora, jest problem pederastii, która dla niektórych nowożytnych badaczy stanowiła nawet podstawę do negowania autorstwa traktatu *O wychowaniu dzieci* Plutarchowi. Cheronejczyk bowiem był jej przeciwny, o czym świadczą jego autentyczne pisma: *Dialog o miłości erotycznej* (Ἐρωτικός) i *O miłości rodzicielskiej* (Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔγγωνα φιλοστοργίας), w których eksponuje

poprzez muzykę należy kształtować i przysposabiać do szlachetnej ogłady dusze młodych, gdyż muzyka niewątpliwie pomaga w każdej okoliczności i w każdym działaniu, któremu się gorliwie oddajemy, przede wszystkim zaś w sytuacji zagrożenia wojennego”; zob. S. Longosz, *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1 (2009) 13-55, spec. 41-49 (O oddziaływaniu ethosu muzycznego).

⁴⁴ Por. H.J. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 256-264.

⁴⁵ Por. Kemper, *Die im Corpus Moralia des Plutarch überlieferte Schrift „Peri paidon agoges”*, s. 143-170 (Erziehung durch Führung).

⁴⁶ Por. np. Plutarchus, *De amore prolis* 3, tłum. Z. Abramowiczówna: Plutarch, *Moralia*, Warszawa 1977, 296; W. Szenajch, *Filozof Favorinus o karmieniu niemowląt*, „Opieka nad dzieckiem” 1 (1923) 175-189; W. Schick, *Favorinus „Peri paidon trofes”*, Leipzig 1912.

i wychwała normalną i naturalną miłość mężczyzny i kobiety⁴⁷. Nasz autor waha się, czy w ogóle o niej mówić, oraz czy ją dopuszczać w wychowaniu, czy nie. Wie o tym, być może pod wpływem toczącej się na ten temat w jego czasach dyskusji, że jedni ją zdecydowanie odrzucają i potępiają, a inni dopuszczają, jako jedną z metod wychowania⁴⁸, on zaś pod wpływem wielkich autorytetów starożytnych, które ją pochwały i propagowały, zdaje się ją ostatecznie dopuszczać: „Jestem niezdecydowany i mam dwa różne punkty widzenia, raz skłaniam się do jednego, raz do drugiego [...]. Chodzi mianowicie o to, czy należy pozwalać kochającym chłopców na przebywanie z dziećmi i współżycie z nimi, czy też odwrotnie, nie powinno się ich do nich dopuszczać, ale precz przepędzać. Gdy bowiem spoglądam na surowych ojców z ich szorstkim i twardym sposobem bycia, którzy uważają, że dla ich dzieci przebywanie z kochającymi chłopców jest niedopuszczalną zniewagą, nie ważę się zostać przedstawicielem i doradcą tych ostatnich. Z drugiej jednak strony, gdy pomyślę o Sokratesie, Platonie, Ksenofonie, Ajschinesie, Cebesie, i o całym szeregu owych sławnych mężów, którzy dopuszczali miłość między mężczyznami, a równocześnie prowadzili chłopców ku zdobywaniu wiedzy, na wysokie stanowiska i ku szlachetnym obyczajom, to wówczas zmieniam zdanie i jestem skłonny ich naśladować” (15).

Kolejną wreszcie, zasługującą na uwagę w naszym traktacie sprawą, jest zbiór przytoczonych kolejno po sobie 10 sentencji na poparcie myśli autora, jak chronić dzieci przed wpływem złych ludzi, wśród których one się obracają, a które niektórzy nazywają „katechizmem pitagorejskim”. Sentencje te jednak, zaczerpnięte prawdopodobnie z zaginionego pisma Pitagorasa *O wychowaniu*, o którym wspomina Diogenes Laertios⁴⁹, zdają się być obcym ciałem w naszym traktacie, bo niezupełnie potwierdzają omawianą w nim tematykę: „Należy chronić dzieci przed przebywaniem wśród złych ludzi, ponieważ zawsze od nich coś przejmują. Zalecał to czynić również Pitagoras uciekając się do enigmatycznych sentencji, które teraz przytoczę i wyjaśnię, gdyż ich znajomość ma wielkie znaczenie dla zdobywania cnoty. Na przykład: «Nie kosztuj ryb o czarnych ogonach», to znaczy: Nie przebywaj wśród ludzi o czarnych charakterach ze względu na ich złość. «Nie przechodź nad wagą», to znaczy, że powinno się gorliwie zabiegać o to, by żyć sprawiedliwie i nie deptać sprawiedliwości. «Nie siedź na korcu», czyli że powinniśmy unikać beczynności i myśleć zawczasu o tym, jak zdobędziemy niezbędne pożywienie” (17) itd.

⁴⁷ Por. Plutarchus, *Amatorius, Amatoriae narrationes, De amore prolis*, tłum. Z. Abramowiczówna: Plutarch, *Moralia*, Warszawa 1977, 288-370.

⁴⁸ Por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, s. 60-68 (Rola pederastii w dziele wychowania: Miłość męska jako metoda wychowawcza).

⁴⁹ Por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VIII 17-18; J. Irigoien, *Notes complémentaires*, w: Plutarque, *Oeuvres morales*, t. 1, Paris 1967, s. 153, n. 2.

WYDANIA TEKSTU

- D. Wyttenbach: Lipsiae 1827, *Moralia id est opera exceptis vitis reliqua*, t. 1, s. 5-36, Teubner.
- R. Hercher: Lipsiae 1872, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, t. 1, s. 3-31, Teubner.
- G.N. Bernardakis: Lipsiae 1888, *Plutarchi Moralia*, recognovit..., t. 1, s. 1-32, Teubner.
- P.C. Babbitt: London – Cambridge Mass 1960, *Plutarch's Moralia*, t. 1, s. 4-68, The Loeb Classical Library.
- W.R. Paton – J. Wegehaupt: Leipzig 1974, *Plutarchi Moralia*, vol. 1, s. 1-27, Teubner.
- J. Sirinelli: Paris 1987, Plutarque, *Oeuvres morales*, t. 1, s. 34-63, Les Belles Lettres.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

- P.C. Babbitt, London – Cambridge Mass. 1960, *Plutarch's Moralia*, t. 1, s. 5-69 (*The education of children*), The Loeb Classical Library.

Francuskie:

- J. Sirinelli Paris 1987, Plutarque, *Oeuvres morales*, t. 1, s. 35-63 (*De l'éducation des enfants*), Les Belles Lettres.

Hiszpańskie:

- C. Morales Otan – J. Garcia Lopez, Madrid 1985, Plutarch, *Obras morales y de costumbres*, t. 1, s. 5-36 (*Sobre la educación de los hijos*).

Niemieckie:

- H. Deinhardt Wien 1879, *Plutarch's Abhandlung über die Erziehung der Kinder*. Übersetzung, Einleitung und Kommentar.
- H. Gärtner, Leipzig 1974, *Plutarchi Moralia*, vol. 1, s. 1-27.

Polskie:

- F.X. Stachowski, Kraków 1853, Plutarch, *O wychowaniu młodzieży*; przedruk w: *Historia wychowania. Wybór źródeł*, oprac. S. Możdżeń, cz. 1: *Starożytność*, Kielce 1996, s. 104-119.

Włoskie:

- G. Montesi, Firenze 1916, Plutarco, *Dell'educazione dei figlioli*.
- G. Pisani, Napoli 1990, *Corpus Plutarchi Moraliium*, t. 2: *L'educazione dei ragazzi (De liberis educandis)*, s. 36-86.

BIBLIOGRAFIA

F. Albini, *Family and the formation of character: aspects of Plutarch thought*, w: *Plutarch and his intellectual world. Essays on Plutarch*, ed. J.M. Mossman, London 1997, 59-71; G. Behr, *Die handschriftliche Grundlage der im Corpus der Plutarchischen Moralia überlieferten Schrift Περὶ παίδων ἀγωγῆς*, Diss., Würzburg 1911; E.G. Berry, *The De liberis educandis of Pseudo-Plutarch*, „Harvard Studies in Classical Philology” 63 (1958) 387-399; E.D. Betz (ed.), *Plutarch's ethical writings and early Christian Literature*, Leiden 1978; F. Bock, *Plutarchus und die Schrift „De educandis liberis”*, „Philologische Wochenschrift” 42 (1922) 66-71; F. Bock, Rezension zu A. Sizoo, *De Plutarchi qui fertur „De liberis educandis” libello*, „Philologische Wochenschrift” 41 (1921) 793-797; F. Bock, Rezension zu Glaeser, *De Pseudo-Plutarchi libro „Peri paidon agoges”*, „Berliner Philologische Wochenschrift” 1919, 916-917; W. von Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur*, 6. Auflage, München 1920, 507-508; V. D'Agostino, *I tre elementi del processo educativo*, „Rivista di Studi Classici” 6 (1958) 190-197; A. Danysz, *Uwagi o pedagogice Pseudo-Plutarcha*, „Eos” 14 (1908) 188-204, przedruk w: *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900-1939*, oprac. S. Sztobryn – M. Świtka, Gdańsk 2006, 185-200; E. Eyben, *Children in Plutarch*, w: *Plutarchea Lovaniensia. A miscellany of essays on Plutarch*, ed. L. Van der Stockt, Lovanii 1996, 79-112; D. Faure, *L'éducation selon Plutarque*, Aix 1960; L. Gabele, *Der Einfluss der pseudoplutarchischen Erziehungsschrift auf italienische und französische Humanisten*, Diss., Bonn 1919; J. Gallo (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno Plutarcheo* (Milano, 28-30 V 1997), Napoli 1998; J. Garcia López, *Educación y critical literaria en la helenidad tardia. El „De liberis educandis” atribuido a Plutarco*, w: *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas de VI Congreso Español de estudios clásicos* (Sevilla, 6-11 IV 1981), t. 2, Madrid 1983, 83-90; G.B. Gerini, *Le idee pedagogiche di Plutarco*, „Rivista Rosminiana” 1912, 112-113; F. Gläser, *De Pseudo-Plutarchi libro „Peri paidon agoges”*, Diss., Vindobonae 1918; A. Grilli, *Uno scritto sull'educazione dei ragazzi alle soglie del neoplatonismo*, w: *Italia sul Baetis. Studi di storia romana in memoria di Fernando Gasco*, ed. E. Gabba – P. Desideri – S. Roda, Torino 1996, 103-114; R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig 1912; J. Irigoín, *Introduction – Notice de „De l'éducation des enfants (De liberis educandis)”*, w: *Plutarque, Oeuvres morales*, éd. R. Flacelière – J. Irigoín, texte de J. Sirinelli, t. 1, Paris 1981, Les Belles Lettres, 1-33. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, 112-113 i 326-327; W.H.S. Jones, *Quintilian, Plutarch and the early Humanists*, „The Classical Review” 21 (1907) 33-42; K. Korus, *O wpływie pedagogicznych poglądów sofistów na Plutarchowy system pedagogiczny*, Berlin 1985, 197-207; tenże, *Plutarch z Cheronei*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Lublin 2005, 241-269, spec. s. 266-267; tenże, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Wrocław 1978, 40-43 i 125-129; L. Latour, *Les idées pédagogiques de Plutarque et du „Peri paidon*

agoges”, Diss., Louvain 1943; H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 217-218; I. Montesi, *Saggio di studi Plutarchei: Il De liberis educandis*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 20 (1913) 12-54; L. Müller, *Die Pädagogik Plutarchs und ihre Quellen nach den echten Schriften der Moralia*, Diss., München 1926; A. Ossowska, *Greek and Latin moral writings of the period of the early Roman Empire towards problems of family education (Dio Chrysostom, Plutarch, Plinius)*, „Eos” 86 (1999) 159-164; J. Ribeiro Ferreira, *Plutarco educador da Europa. Actas da Congresso (11-12 XI 1999)*, Porto 2002; W. Schick, *Favorinus „Peri paidon trofes” und die antike Erziehungslehre*, Diss., Freiburg 1911; T. Sinko, *Plutarch z Chronoi*, w tegoż: *Literatura grecka*, III, cz. 1, Kraków 1951, 194-266, spec. 211; tenże, *Zarys historii literatury greckiej*, II, Warszawa 1959, 427-428; A. Sizoo, *De Plutarchi qui fertur De liberis educandis libello*, Diss., Amsterdam 1918; W. Suder, *Laktacja i antykoncepcja w Imperium Rzymskim*, „Eos” 79 (1991) 85-89; F.J. Śliwiński, *Plutarch w Polsce XVI wieku*, „Eos” 16 (1910) 161-173, lub oddzielnie: Lwów 1910; E. Valgilio, *Plutarco e Giovanni Crisostomo. Motivi di pedagogia cristiana nell’ambito della pedagogia antica*, „Renovatio” 14 (1979) 578-582; B. Weissenberger, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Diss., Straubing 1895; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Reden und Vorträge*, Bd. 2, Berlin 1925⁴; D. Wyttenbach, *Animadversiones in librum „Peri paidon agoges” (De puerorum educatione) – Iudicium de auctore*, w: *Danielis Wyttenbachii Animadversiones in Plutarchi Opera moralia*, t. 1, Lipsiae 1820, 1-106; K. Ziegler, *Plutarchos*, RE XXI/1, 809-812 (*Peri paidon agoges*).

PRZEKŁAD*

1. Przyjrzyjmy się temu, co można by powiedzieć o wychowaniu wolno urodzonych dzieci, a także o tym, z jakich dóbr powinny korzystać, by wyrosły na szlachetnych ludzi.

2. Lepiej chyba będzie, jeśli na samym początku zwrócimy uwagę na ich urodzenie. Tym, którzy pragną zostać ojcami wspaniałych dzieci, radziłbym, aby unikali przypadkowych kontaktów z kobietami, mam na myśli, z heterami¹ czy konkubinami, ludziom bowiem, którzy nie zostali dobrze urodzeni, czy to ze względu na matkę, czy na ojca, przez całe życie towarzyszy niesława złego urodzenia, której nie sposób zmyć; a stanowi ona łatwo dostępną broń dla tych, którzy pragną coś im zarzucić, czy też z jakiegoś powodu ich zelżyć. Jakże zatem mądry był poeta, który powiada:

* Przekładu dokonano z tekstu greckiego wyd. przez J. Sirinelliego: *Plutarque, Oeuvres morales*, t. 1, Paris 1987, „Les Belles Lettres”. s. 34-63.

¹ Hetera (ἑταίρα) – dosłownie towarzyszka, w starożytności oznaczała bogatą, często dobrze wykształconą prostytutkę lub damę do towarzystwa, por. K. Schneider, *Hetairai*, RE VIII/2 1331-1372.

„Jeżeli fundamenty rodu nie zostaną dobrze położone,
Jest rzeczą nieuniknioną, że jego potomkowie będą nieszczęśliwi”².

Tak więc szlachetne urodzenie jest wspaniałym skarbem³. Ci, którzy się nim szczycą, mogą otwarcie i bez skrępowania wypowiadać swoje zdanie w każdej sprawie, co powinno być szczególnie ważne dla ludzi, którzy dążą do wydania prawnie zrodzonego potomstwa. W rzeczy samej, duma tych, którzy mają podejrzenia lub podszyty kłamstwem rodowód, jest niweczona i poniżana. Dlatego bardzo słuszne są słowa poety, który mówi:

„Bo niewolnikiem czyni nawet śmiałka
świadomość przewin matki albo ojca”⁴.

Podobnie nie ulega wątpliwości, że dzieci wybitnych rodziców przepelnia poczucie własnej wielkości i duma. W każdym razie, opowiadają, że syn Temistoklesa Diofant częstokroć powtarzał wszem i wobec, że ateński lud zawsze pozwalał mu na to, czego tylko zapragnął, ponieważ czegokolwiek on chciał, tego samego chciała również jego matka; czegokolwiek zaś chciała jego matka, tego chciał również Temistokles i wszyscy Ateńczycy⁵. Godna wszelkiej pochwały jest również wzniosłość ducha Lacedemończyków, którzy ukarali grzywną swego króla Archidamosa, gdyż ośmielił się pojąć za żonę kobietę niskiego wzrostu, zarzucając mu, że postanowił obdarzyć ich nie królami, lecz królewiaćkami⁶.

3. W związku z powyższym powinniśmy też wspomnieć o czymś, czego nasi poprzednicy również nie zapomnieli zauważyć. Cóż to jest? A to, że mężowie, którzy zbliżają się do swoich żon z myślą o wydaniu potomstwa, mogą współżyć tylko wtedy, gdy w ogóle nie pili wina, albo też w ostateczności, spożyli jedynie niewielką jego dawkę. Jeśli bowiem zdarzy się, że dzieci zostaną poczęte przez podpitych ojców, będą później kochały wino i będą skłonne do upijania się.

² Euripides, *Hercules furens* 1261.

³ Autor używa tu wyraźnie *παρρησίας* *θησαυρὸς*, w którym *παρρησία* zastosował w sensie politycznym, a nie moralnym, por. Euripides, *Ion* 672.

⁴ Euripides, *Hippolytus* 424-425, tłum. J. Łanowski: Eurypides, *Tragedie*, t. 1, Warszawa 2005, 277; por. *De audiendis poetis* 28CD, gdzie Plutarch cytuje, ale przeciwnie interpretuje myśl Eurypidesa.

⁵ Por. Plutarchus, *Vita Themistoclis* 18, tłum. M. Brożek: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, BN II 3, Wrocław 1955, 40: „Miał też Temistokles syna, który wszystko wymuszała na matce, a przez matkę na nim samym. O tym to synu mówił, że jest on najwplywowszym człowiekiem w całej Helladzie; bo Hellenowie podporządkowują się Ateńczykom, Ateńczycy jemu, on zaś matce tego chłopca, a matka chłopcu; Plutarch wymienia imiona 5 synów Temistoklesa (32, s. 63), ale żaden z nich nie jest Diofantem; zob. też Plutarchus, *Vita Catonis* 8; Temistokles (514-459), w latach 493-492 archont, brał udział w bitwie pod Maratonem, jako jeden z 10 strategów, a po śmierci Milcjadesa (489) stanął na czele ateńskiego stronnictwa demokratycznego, autor zwycięstwa nad Kserksesem pod Salaminą.

⁶ Por. Plutarchus, *Vita Agesilai* 2; Athenaios, *Deipnosophistae* 566A.

Dlatego też Diogenes, ujrzawszy nieopanowanego i szalonego chłopca, powiedział do niego: „Młodzieńcze, twój ojciec poczył cię po pijanemu”⁷. Ale dość już powiedziano o prokreacji⁸, przejdźmy teraz do wychowania.

4. Ogólnie rzecz ujmując, zazwyczaj mówimy o sztukach i naukach, a to samo trzeba również powiedzieć o cnocie, do sprawiedliwego zaś w pełni postępowania wymagane jest połączenie trzech rzeczy: natury, rozumu i zwyczaju⁹. Mówiąc o rozumie, mam na myśli zdobywanie wiedzy, a o zwyczaju – praktykę. Początki wywodzą się z natury, postępy – z nauczania, korzyści – z ćwiczenia, a sukcesy – z nich wszystkich razem. Jeśli którejś z tych rzeczy zabraknie, cnota z konieczności kuleje. Natura bowiem bez nauczania jest ślepa, nauczanie oddzielone od natury – niewystarczające, a ćwiczenie bez tych dwóch – nieskuteczne. Podobnie jest w rolnictwie¹⁰, gdzie przede wszystkim, trzeba urodzajnej ziemi, następnie doświadczonego rolnika, a potem dobrej jakości ziarna. W ten sam sposób [gdy mówimy o wychowaniu] natura przypomina ziemię, wychowawca rolnika, a słowne rady i pouczenia – ziarno. Wszystkie te [trzy] czynniki, które wymieniłem wyżej, schodziły się i współdziałały w kształtowaniu dusz, zwłaszcza wszystkich sławnych: Pitagorasa, Sokratesa czy Platona, jak również wszystkich innych, którzy dostąpili wiecznej chwały.

Zaprawdę, szczęśliwy i umiłowany przez Boga jest człowiek, którego jakaś wyższa siła obdarzyła tymi wszystkimi darami. Lecz jeżeli ktoś uważa, że ludzie, którym natura poskąpiła swych dóbr, nie mogą uzupełnić wrodzonych braków i postępują o tyle, o ile jest im to dane od urodzenia, mimo iż mają możliwość zdobywania wiedzy i postępowania na drodze osiągnięcia cnoty, powtarzam, że jeśli ktoś tak uważa, niech wie, iż jest w wielkim, czy też raczej w całkowitym błędzie. Niedbalstwo bowiem niszczy wspaniałość natury, podczas gdy nawet lichą naturę naprawia nauka. Ludziom niedbałym umykają nawet rzeczy łatwe, trudne natomiast zdobywamy dzięki staranności. Jak zaś pożyteczne i skuteczne są staranność i praca, zrozumie każdy, kto przypatrzy się ich licznym owocom: oto krople wody żłobią kamienie, dotyk ludzkich rąk wyciera żelazo i brąz, wygięte ręką rzemieślnika koła rydwanów nie są w stanie, cokolwiek by się z nimi nie działo, odzyskać pierwotnego wyprostowanego kształtu; zakrzywionych lasek aktorskich¹¹, nie sposób wyprostować,

⁷ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VII 8.

⁸ Plutarch wielokrotnie poruszał tę problematykę odwołując się przy tym często do medycyny, por. np. *Quaestiones convivales* III 6-10; autor naszego traktatu nie czyni jednak tego.

⁹ O tym por. V. d’Agostino, *I tre elementi del processo educativo, secondo gli antichi scrittori*, „Rivista di Studi Classici” 6 (1958) 190-197.

¹⁰ O motywie rolnictwa zob. wyżej w artykule d’Agostino. Jest on być może pochodzenia sofistycznego, choć występuje już w przysiędze Hipokratesa. Swoje odzwierciedlenie znajduje też w łacińskim wyrażeniu *cultura animi*.

¹¹ Zakrzywione laski (καμπύλαι τῶν ὑποκριτῶν βακτηρίαι), noszone przez aktorów w teatrach, symbolizowały starców (por. Pollux, *Onomasticon* 10, 173); były one również atrybutem rolnika (zob. Plutarchus, *An seni respublica gerenda sit* 790B) lub myśliwego.

bo faktycznie dzięki wysiłkowi kształt niezgodny z naturą stał się silniejszy niż naturalny. A czyż są to jedyne zjawiska, które dowodzą, jak wielka jest moc wysiłku? Nie, lecz są ich tysiące. Zdarza się, że pole jest z natury urodzajne, a pozostawione bez uprawy umiera, przy czym im lepsze jest z natury, tym większe jest jego upodlenie spowodowane zaniedbaniem, jeśli się go nie uprawia. Inne znów pole jest twarde i bardzo trudne w uprawie; lecz gdy się je obrobi, wnet wydaje wspaniałe owoce. Czyż drzewa się nie wykrzywią i nie przestaną rodzić, jeśli się je zaniedba? A jednak, gdy tylko zostaną otoczone należną troską, wydają owoce i utrzymują je aż do czasu, gdy dojrzeją. Czyż i tężyzna ciała nie marnieje i nie podupada z powodu braku troski, rozwiązości czy choroby? I na odwrót: jakaż nawet znacznie osłabiona natura nie odzyska większych sił poprzez ćwiczenia gimnastyczne i walkę? Jakież dobrze ujeżdżone konie nie stają się uległe wobec jeźdźców? Jeżeli zaś pozostają nieujeżdżone, czyż nie stają się niepokorne i narowiste? I czyż należy czemukolwiek się dziwić, skoro widzimy, że dzięki wysiłkowi człowieka wiele z najdzikszych zwierząt staje się oswojonych i wspierają ludzi w ich pracy? Słusznie zatem pewien Tesalczyk zapytany o to, którzy spośród Tesalczyków są najbardziej pokojowi, odpowiedział: „Ci, którzy właśnie zakończyli walkę”. Ale po cóż miałbym się o tym wiele rozwódzić? Przecież charakter to długotrwały zwyczaj¹², i gdyby ktoś nazwał cnoty charakteru cnotami, które cechują zwyczaje, wcale by się zapewne nie pomylił. Posłużę się tu jeszcze jednym przykładem, a następnie zaprzestanę dalszego rozważania tychże kwestii. Likurg, spartański prawodawca¹³, wziął dwójkę szczeniąt z tego samego miotu i wychowywał je w całkowicie odmienny sposób, tak że jedno wyrosło na zwierzę psotne i żarłoczne, a drugie na zdolnego do tropienia zwierzyny psa. Następnie pewnego razu na zebraniu Spartan powiedział: „Mężowie Lacedemończycy, wielkie znaczenie dla ukształtowania w człowieku cnót mają dobre zwyczaje, wychowanie, odpowiednia nauka i ukierunkowanie w życiu, co wam teraz z całą mocą udowodnię”. Potem wyprowadził obydwu psy i puścił je, postawiwszy przedtem przed nimi miskę z jedzeniem i zającą. Wtedy jeden pobiegł za zającem, a drugi do miski. Gdy zaś Spartanie nie mogli zrozumieć, co to wszystko według niego miało znaczyć i co im przez te szczeniaki chciał pokazać, rzekł: „Obydwa mają tych samych rodziców, lecz

¹² Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1103a 17-18; Plutarch pisze o tym w *De virtute morali* 4, 443C oraz w *De sera numinis vindicata* 6, 551C, zob. D. Babut, *Introduction*, w: Plutarque, *De virtute morali*, Paris 1969, 73-75. To podkreślanie roli zwyczaju w życiu moralnym i ćwiczeń jako środka wychowania, o którym Plutarch mówi także w innych swoich pismach (np. *De vita Philopoemenis* 14, 5) jest *locus communis* prawie wszystkich szkół hellenistycznych idących za Platonem (*Respublica* 444c-e; *Leges* 635cd, 643b, 653a-c; *Respublica* 518e, 619a; *Phedon* 82b), por. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969, s. 321, nota 2.

¹³ Likurg obok Solona (640-559) w Atenach, to legendarny król Sparty, znany jako bardzo surowy prawodawca.

były inaczej chowane, tak że jeden stał się żarłokiem, drugi – myśliwym”¹⁴. Ale niech to już wystarczy o zwyczajach i sposobach życia.

5. Należy też, myślę, powiedzieć kilka słów o karmieniu. Rzekłbym, że trzeba, żeby matki same karmiły dzieci, podając im piersi¹⁵; przecież one będą je żywiły z gorętszą miłością i większą troską, kochając je całym swym jestestwem, czy też, jak się mówi, każdym swoim paznokciem¹⁶. Życzliwość bowiem piastunek i nianiek jest udawana i wymuszona, ponieważ kochają je za pieniądze. Sama natura daje nam także do zrozumienia, że to właśnie same matki powinny karmić piersią i żywić to, co urodziły; w tym przecież celu zaopatrzyła każde zwierzę wydające potomstwo w pokarm dla małych w postaci mleka. Pełne mądrości jest jej przewidywanie! Oto wyposażyła kobietę w dwie piersi, aby, jeśli wyda na świat bliźnięta, miała dwa źródła pokarmu. Poza tym matki karmiąc dzieci piersią stają się łaskawsze i czulsze wobec nich, co jest jak najbardziej, na Zeusa, oczywiste. Karmienie piersią niejako wzmacnia wzajemne przywiązanie. Nawet dzikie zwierzęta, odłączone od tych, z którymi były razem piersią karmione, najwyraźniej za sobą tęsknią¹⁷. Tak więc, jak już powiedziałem, matki powinny dołożyć wszelkich starań, aby karmić swoje dzieci. Jeśli jednak nie są w stanie tego czynić, czy to z powodu cielesnej słabości (tak przecież również się zdarza), czy to dlatego, że śpieszą się z urodzeniem następnych dzieci¹⁸, to nie powinno się przyjmować pierwszych lepszych piastunek i nianiek, lecz należy dobierać najlepsze spośród nich. Przede wszystkim, powinny one być z obyczaju Greczynkami. Jak bowiem zaraz po urodzeniu trzeba troszczyć się o dziecięce ciała, by rosły wyprostowane i dobrze uformowane, tak też od początku należy kształtować obyczaje dzieci¹⁹. Młodość bowiem jest podatna i giętka, a wrażliwe młode dusze głęboko nasiąkają wszelkimi pouczeniami; wszystko zaś, co stward-

¹⁴ Por. Plutarchus, *Apophthegmata Laconica* 225F, gdzie ta anegdota obszerniej jest opowiedziana; inne jej wersje zob. Nicolaus Damascenus, *Testimonia*, w: *Fragmenta Graeca Historica* 90 F 56, 3; Suidas, *Lexicon*, sv. *Licurgos*.

¹⁵ Karmienie niemowlęcia przez matkę jest implicite zalecane w Plutarchowym *De amore proli* 3, 495D-496C. Aulus Gelliusz (*Noctes Atticae* XII 1) informuje, że zalecał je również uczeń i przyjaciel Plutarcha Favorinus z Arles, por. W. Szenajch, *Filozof Favorinus o karmieniu niemowląt*, „Opieka nad Dzieckiem” 1 (1923) 175-189.

¹⁶ Por. Cicero, *Ad Familiares* I 6, 2; Horatius, *Carmina* III 6, 24: „de tenero mediatur ungui”; o tym powiedzeniu zob. J.C. Rolfe, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 33 (1902) 62 oraz tamże 34 (1903) 55.

¹⁷ Por. Xenophon, *Cyropaedia* II 1, 28; *Memorabilia* II 3, 4.

¹⁸ Karmienie piersią uchodziło w starożytności za jeden ze środków antykoncepcyjny; uważano bowiem, że podczas karmienia dziecka piersią, nie można zajść w ciążę, por. m.in. K. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, „Comparative Studies in Society and History” 8 (1965-1966) 124-151; K.W. Krenkel, *Familienplanung und Familienpolitik in der Antike*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft” 4 (1978) 197-203; W. Suder, *Laktacja i antykoncepcja w Imperium Rzymskim*, „Eos” 79 (1991) 85-89.

¹⁹ Por. Plutarchus, *An virtus doceri possit* 2, 439F.

nieje, trudno jest potem rozmiękczyć. Podobnie, jak pieczęcie pozostawiają swe odbicie na miękkim wosku, tak też ślad nauki utrwała się w duszach ludzi, dopóki są dziećmi. I boski Platon, jak mi się zdaje, bardzo mądrze radzi niankom, aby nawet lichych bajek nie opowiadały dzieciom, gdyż przez to ich dusze od początku wypełniałyby głupotą i zepsuciem²⁰. Również poeta Focylides udziela, jak się wydaje, trafnej rady, gdy mówi:

„Póki jeszcze jest dzieckiem, trzeba go uczyć o szlachetnych czynach”²¹.

6. Jest jeszcze ponadto jedna kwestia, której nie można pominąć, a mianowicie, że dobierając młodych niewolników, którzy będą usługiwali i towarzyszyli młodemu panom, należy poszukiwać przede wszystkim takich, którzy mają dobre obyczaje, a ponadto pięknie mówią po grecku, tak by dzieci poprzez obcowanie z barbarzyńcami i ludźmi o nikczemnym sposobie bycia nie zostały skażone ich niegodziwością²². Przecież lubujący się w przysłowiaach powiadają, i to nie od rzeczy, że „jeśli zamieszkas z kulawym, nauczysz się utykać”²³.

7. A skoro tylko osiągną wiek²⁴, w którym powinno się je przekazać pod opiekę pedagogów²⁵, wówczas trzeba będzie z całą rozważą dokonać ich wyboru, by nierozsądnie nie powierzać dzieci jeńcom zamienionym w niewolników, barbarzyńcom i ludziom niegodnym zaufania. Tymczasem obecnie

²⁰ Por. Plato, *Respublica* II 17, 377C, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo. Prawa*, Kęty 1999, 73: „Nakłaniamy nianki i matki, żeby te aprobowane mity opowiadały dzieciom i formowały ich dusze mitami o wiele bardziej niż ich ciała rękami. A wiele z tych mitów, które dziś opowiadają, należy wyrzucić precz”.

²¹ Focylides, żyjący w VI w. prz. Chr. grecki poeta religijny, znany z bogatych w morały gnomów (*gnomai Fokylidou*); por. *Poetae Lyrici Graeci*, ed. Th. Bergk, II, Lipsiae 1853, s. 71 (fragm. 13) = fragm. 15 Diehl³.

²² Por. Plutarchus, *De audiendis poetis* 36D, przekład zbiorowy: Plutarch z Cheronei, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, Warszawa 1957, 64; Tacitus, *Dialogus de oratoribus* 29, tłum. S. Hammer: Tacyt, *Dzieła*, II, Warszawa 1957, 353: „Tymczasem dziś dziecko zaraz po urodzeniu przydziela się jakiejś służebnej Greczynce, której się dodaje jednego lub dwóch z tłumu niewolników, przeważnie najpodlejszych i nie nadających się do żadnego poważnego zadania. Ich bajkami i zabobonami od razu napawają się te wążle i niewyrobione dusze; a nikt w całym domu nie zwraca na to uwagi, co w obecności młodego pana mówi lub czyni. Co więcej, nawet sami rodzice nie przyzwyczajają małych dzieci do prawości i skromności, lecz do swawoli i złośliwych żartów, przez co powoli wkrada się w ich dusze bezczelność i lekceważenie siebie i innych”.

²³ Por. *Paroemigraphi Graeci*, II, 286, 94.

²⁴ Było to przeważnie w siódmym roku życia, por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 210; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, 272 i 292.

²⁵ Pedagog (παιδαγωγός), ważna postać w programie starożytnego wychowania grecko-rzymskiego, wybierany był przeważnie spośród wykształconych niewolników greckich. Do jego zadań należało przyprowadzanie i odprowadzanie dziecka ze szkoły, odrabianie z nim lekcji, uczenie go dobrych obyczajów i stała opieka nad nim od siódmego roku życia, por. E. Schuppe, *Paidagogos*, RE XVIII 2/1, 2375-2385; Marrou, *Historia wychowania*, s. 212-218; 375-376.

wielu ludzi postępuje w sposób śmiechu warty²⁶. Wysyłają bowiem dobrych niewolników do uprawiania roli, powierzają im swe statki i prowadzenie handlu, czynią ich zarządcami swych domów i posiadanych dóbr, gdy zaś znajdują wśród niewolników pijacznę i żarłoka, nieprzydatnego do czegokolwiek, to właśnie jemu powierzają swoich synów. A przecież dobry pedagog powinien mieć takie usposobienie, jak Feniks, wychowawca Achillesa²⁷.

Teraz natomiast przechodzę do omówienia rzeczy najważniejszej i najistotniejszej ze wszystkiego, co powiedziałem. Mianowicie, szukając nauczycieli dla dzieci powinno się wybierać takich, których życie jest wolne od jakichkolwiek zarzutów, odznaczających się nienagannym sposobem bycia, wreszcie, najlepszych, jeśli chodzi o ich doświadczenie. Źródłem bowiem i korzeniem wszystkiego, co w człowieku jest dobre i piękne [kalokagathia]²⁸, jest właściwe wychowanie. Podobnie jak rolnicy stawiają przy roślinach podpórki, tak pełni troski nauczyciele otaczają młodych ludzi dobrymi radami i zachętami, dzięki którym ich charaktery będą się rozwijały w harmonijny sposób. Wielu jednak dzisiejszych ojców zasługuje na potępienie, ponieważ bez sprawdzenia przysłych nauczycieli, czy to z powodu niewiedzy, czy też niekiedy z powodu nieznamości życia, powierzają swe dzieci niedoświadczonym i niegodnym zaufania ludziom. Przy czym, jeśli w ten sposób postępują z powodu swojej niewiedzy, to nie jest to jeszcze aż tak śmieszne, ale z innych powodów jest to zupełnie nedorzeczne. Otóż niekiedy zdarza się, że niektórzy powierzają swe dzieci nauczycielom nawet wówczas, gdy dobrze wiedzą od innych ludzi, którzy im o tym mówią, o ich niedoświadczeniu i nieprawości, przy czym jedni ulegają pochlebstwom tych, którzy się do nich przymilają, a inni chcą wyświadczyć przysługę usilnie proszącym ich przyjaciołom²⁹. Postępują wówczas podobnie, jak chory człowiek, który odrzuca lekarza mogącego mu dzięki swej wiedzy ocalić życie, a wyświadczając usługę przyjacielowi, wybiera innego, który przez swe niedoświadczenie może go nawet uśmiercić, lub też jak człowiek, który zwalnia najlepszego kapitana statku, a wybiera najgorszego, gdyż poprosił go o to przyjaciel. O Zeusie i wszyscy bogowie! Czy człowiek, którego zwą ojcem, bardziej ma się troszczyć o to, by zadowolić proszących o przysługę, niż o wychowanie własnych dzieci? Czyż nie trafnie często mawiał starożytny Sokrates, że gdyby tylko było to możliwe, szedłby na

²⁶ Zdanie to jest prawie dosłownym powtórzeniem zdania greckiego retora Ajschinesa (390-315), por. *In Ctesiphontem* 192; Plutarchus, *De audiendis poetis* 36D.

²⁷ Feniks – tu występujący po raz pierwszy, w *Iliadzie* Homera wychowawca i doradca Achillesa (*Ilias* I 448; II 196, 734-736; IX 447-448), potem w literaturze klasycznej przykład dobrego pedagoga, por. E. Wüst, *Phoinix*, RE XX 1, 404-412.

²⁸ Ideałem wychowania starożytnego, zwłaszcza greckiego, była *kalokagathia* (καλοκαγαθία) – ukształtowanie człowieka fizycznie pięknego (καλός) i moralnie dobrego (ἀγαθός), por. Marrou, *Historia wychowania*, s. 82-85; F. Bourriot, *Kalos Kagathos – Kalokagathia*, Stuttgart 1995; tenże, „Historia” 45 (1996) 129-140 (w Sparcie).

²⁹ Por. Plutarchus, *De vitioso pudore* 8, 532A.

najwyższe wzniesienie w mieście i stamtąd wołał: „Ludzie, jak to się dzieje, że wy, poświęcając cały wasz wysiłek zdobywaniu pieniędzy, niewiele przy tym się troszczycie o synów, którym je zostawicie?”³⁰. Dodałbym do tego, że tacy ojcowie postępują niczym człowiek, który dba o swój but, ale całkowicie zaniedbuje stopy. Wielu jednak ojców, powodowanych chciwością, jak również niechęcią do dzieci, dochodzi do tego, że wybierają dzieciom na nauczycieli ludzi niczego nie wartych lub szukają tanich nieuków, aby nie dawać większej zapłaty nauczycielowi. Dlatego też Arystyp³¹, w sposób pełen wdzięku i bardzo dowcipny, wykiął ojca, pobawionego rozumu i rozważli. Gdy pewien człowiek zapytał go, jakiej zapłaty chciałby za uczenie jego dziecka, odrzekł: „Tysiąc drachm”. A kiedy tamten zawołał: „Na Heraklesa, cóż za wygórowane wymagania! Przecież za tysiąc drachm mogę kupić niewolnika!”, wówczas mu odrzekł: „Oczywiście, a wówczas będziesz miał dwóch niewolników: twego syna oraz tego, którego kupisz”³². A tak w ogóle, czyż nie jest czymś niedorzecznym uczyć dzieci, by brały pokarm prawą ręką i wyśmiewać je, skoro wyciągną po jedzenie lewą rękę, a wcale się nie troszczyć o to, by słuchały mądrych i dobrych nauk?

Co się zaś stanie z tymi godnymi podziwu ojcami, którzy źle wykształcą i źle wychowają swych synów? Otóż wam powiem: gdy ci ostatni zostaną wpisani w poczet ludzi dorosłych³³, wzgardzą całkowicie rozsądnym i uporządkowanym życiem, popędzą natomiast ku rozwiązłym, niegodnym wolnego człowieka przyjemnościom. Wówczas ojcowie będą żałować, że uciekali przed obowiązkiem wychowania swych dzieci, lecz żadnego pożytku już z tego nie będzie, a pozostanie jedynie udręka z powodu ich występków. Spośród zaś dzieci jedni otoczą się pochlebcami i pasożytami, ludźmi nikczemnymi i wyklętymi, którzy deprawują młodych i sprowadzają ich na manowce; drudzy wydawać będą pieniądze na drogie w utrzymaniu hetery i nierządnic; inni oddadzą się obżarstwu; jeszcze inni zmarnują swe życie grając w kości i urządzając hulanki; w końcu będą również tacy, którzy poświęcą się najdzikszym złym czynom – nierządowi i bachanaliom, gotowi oddać życie za chwilę przyjemności. Lecz gdyby ci ludzie w swoim czasie mieli styczność

³⁰ Plato, *Clitophon* 407A. Nie chodzi tu o najwyższy teren w mieście, ale o kapliczkę z bogiem umieszczoną na szczycie teatru. Ten dialog Platona jest często cytowany przez Plutarcha, np. *An virtus doceri possit* 439C; *De vitioso pudore* 534E; *De stoicorum repugnantiis* 1039D.

³¹ Arystyp z Cyreny (V w. prz. Chr.), uczeń Sokratesa, twórca cyrenejskiej lub hedonistycznej szkoły filozoficznej.

³² Anegdotę tę przytacza również Diogenes Laertios z Cylicji (II w.), por. *Vitae philosophorum* II 8, 72, tłum. I. Krońska: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, 117; prezyzuje on jednak, że Arystyp był pierwszym z sokratyków, który brał pieniądze za nauczanie (8, 65); zob. także Xenophon, *Memorabilia* II 1, 8-9.

³³ Po ukończeniu szkoły średniej ok. 18 roku życia chłopca kończącego wiek młodzieńczy zapisywano jako dorosłego na listę obywateli, choć pełne prawa publiczne uzyskiwał on w niektórych regionach dopiero po dwuletniej efebii.

z filozofem, być może nie pozwoliliby sobie ulec podobnym złym rzeczom. Poznaliby przynajmniej regułę Diogenesa³⁴, który w szorstkich słowach, ale zgodnie z prawdą, radzi: „Wejźdź do domu rozpusty i przekonaj się, iż to, co wiele kosztuje, niczym się nie różni od tego, co nic nie kosztuje”³⁵.

8. Podsumowując zatem twierdzę (a to, co powiem, nazwać należy raczej prorocstwem, niż radą)³⁶, że początkiem, środkiem i końcem³⁷ tego wszystkiego jest, dobre wychowanie i należyte wykształcenie. One właśnie, że tak powiem, prowadzą ku cnocie i szczęściu oraz pomagają w ich osiągnięciu, a inne dobra w porównaniu z nimi są czymś zgoła ludzkim, małym i niewartym poszukiwania. Szlachetne urodzenie to, niewątpliwie, rzecz piękna, ale jest to dobro, które należy do przodków. Bogactwo jest, rzecz jasna, cenne, ale włada nim los, zdarza się bowiem często, że zabiera je moźnym, a przynosi i daruje tym, którzy się tego nie spodziewają: poza tym, wielkie bogactwo stanowi cel dla tych, którzy podążają do napełniania swych trzósów, dla nikczemnych niewolników i donosicieli, a przede wszystkim, że może być także udziałem ludzi najnikczemniejszych. Sława zapewnia wprawdzie szacunek, ale jest niestała. Piękno jest pożądane, ale krótkotrwałe. Zdrowie jest drogocenne, ale niepewne. Siła jest pożądana, ale pada łatwym łupem choroby i starości. I w ogóle, jeśli ktoś się chełpi siłą swego ciała, niech wie, że błądzi, bo jakże niewielka jest ludzka siła w porównaniu z siłą innych istot żywych! Mam na myśli chociażby słonie, byki i lwy. Tylko wychowanie ze wszystkich dóbr, które są w nas, jest czymś nieśmiertelnym i boskim. Dwie rzeczy przewyższają wszystko inne w ludzkiej naturze – umysł i rozum³⁸. Umysł sprawuje władzę nad rozumem, a rozum usługuje umysłowi. Umysł jest niedostępny dla uderzeń losu, nieosiągalny dla języka oszczercy, niezniszczalny w obliczu choroby, nie ulegający starości. Tylko umysł mimo starości nadal się rozwija, a czas, który porywa wszystkie inne rzeczy, starości dodaje mądrości. Nawet wojna, niczym wzburzony potok, wszystko zmiata i zabiera, nie jest w stanie pozbawić nas jedynie wychowania. Wydaje mi się, że Stilpon, filozof z Megary³⁹, dał godną zapamiętania odpowiedź Demetriuszowi⁴⁰. Ten ostatni zburzył miasto oraz wziął do niewoli jego mieszkańców, po czym zapytał Stilpona, czy przypadkiem

³⁴ Chodzi o Diogenesa z Synopy (413-323), filozofa ze szkoły cynickiej, ucznia Antystenesa.

³⁵ Por. Athenaios, *Deipnosophistae* IV 48, 158F; Plutarchus, *De stoicorum repugnantiis* 21, 1044B; *Anthologia Palatina* V 32.

³⁶ Por. niżej rozdz. 20, 14C.

³⁷ Por. Plato, *Leges* 715e.

³⁸ Por. Seneca, *Epistulae* IX 76, 8-10, tłum. W. Kornatowski: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa PWN 2010, 271 (o właściwym dla każdej rzeczy dobru); zob. G. Carugno, *Per l'esatta interpretazione di un luogo di Plutarco*, „Giornale Italiano di Filologia” 9 (1956) 345-347.

³⁹ Stilpon z Megary (380-330)), przedstawiciel filozoficznej szkoły megarejskiej, swoimi zręcznymi, sofistycznymi wywodami, przyciągał słuchaczy.

⁴⁰ Por. Chodzi zapewne o Demetriusza I Poliorketesę, jednego z najwybitniejszych wodzów hellenistycznych, zwłaszcza w sztuce oblegania miast, późniejszego króla macedońskiego (295-287).

czegoś nie stracił. Filozof natomiast odrzekł: „Wcale nie, przecież wojna nie pozbawia cnoty”⁴¹. Zgodna i współbrzmiąca z tymi słowami jest, jak mi się zdaje, odpowiedź Sokratesa: również on, gdy ktoś – wydaje mi się, iż był to Gorgiasz – go zapytał, co sądzi o Wielkim Królu⁴², a także czy uważa, że jest szczęśliwy, rzekł: „Nie wiem, ile ma cnoty i wychowania”⁴³. W ten sposób dał do zrozumienia, że szczęście od tego [wychowania] właśnie zależy, a nie od innych, dóbr przypadkowych.

9. Podobnie, jak zachęcam ludzi do tego, by niczemu nie przyznawali większej wagi, niż wychowaniu dzieci, tak też z drugiej strony powiadam, że to wychowanie powinno być jak najlepsze i jak najbardziej zgodne z rozsądkiem, a także, że powinni trzymać synów jak najdalej od właściwego pospólstwu czczego gadania. Albowiem człowiek, który podoba się zbyt wielu, nie podoba się mędrcom. Słuszność moich słów potwierdza Eurypides, gdy powiada:

„A mnie niezręcznie przemawiać przed tłumem;
Do paru, bliskich, lepiej umiem mówić.
Tak to już bywa: ci co w gronie mądrych
kiepscy – przed tłumem wręcz czarują słowem”⁴⁴.

Ja również zauważam, że ci, którzy poświęcają się wymowie dla zdobycia uznania tłumów, w całym swoim życiu wykazują się z reguły nieumiarkowaniem i dążeniem do przyjemności. I jest to, na Zeusa, całkiem zrozumiałe. Przecież, jeśli zaniedbują to, co piękne, gdyż starają się przede wszystkim dostarczyć przyjemność innym, nie będą się śpieszyć, by przedkładać to, co sprawiedliwe i zgodne z rozsądkiem, nad zaspokojenie własnej potrzeby przyjemności i zamiłowania do rozkoszy; nie będą też dążyć raczej do tego, co mądre, ale do tego, co przyjemne. Ponadto, cóż miałyby z tego dzieci [...]”⁴⁵. Jest bowiem rzeczą słuszną, byśmy niczego nie mówili, ani nie czynili bez przemyślenia, a zgodnie z przysłowiem: „Piękne rzeczy są trudne”⁴⁶. Mowy wygłaszane bez przygotowania są dowodem na to, że mówiący zwykł działać bezmyślnie i beztrzesko, co jest właściwe ludziom, którzy nie wiedzą, gdzie należy zacząć, a gdzie skończyć. Ponadto ci, którzy przemawiają pod wpływem chwili – pomijając już inne popełniane przez nich błędy – grzeszą potwornym brakiem umiaru i popadają w gadulstwo. Tymczasem chwila zastanowienia się

⁴¹ Por. Plutarchus, *De tranquillitate* 17, 475C, gdzie ta anegdota odniesiona jest do mądrości; zob. też Plutarchus, *Vita Demetrii* 9, 9; Seneca, *De constantia sapientis* 5, 6-7; *Epistulae* VIII 18; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 115.

⁴² Chodzi tu o któregoś z królów perskich – Cyrusa (546-529), Dariusza (522-485) lub Kserksesa (485-465), którzy nosili tytuł ó μέγας (μέγας) βασιλεύς, por. D. Wyttenbach, *Lexicon Plutarcheum vitas et opera moralia complectens*, I, Lipsiae 1843, 167.

⁴³ Por. Plato, *Gorgias* 470e.

⁴⁴ Euripides, *Hippolytus* 986-989, tłum. J. Łanowski, s. 299.

⁴⁵ Lakuna w tekście.

⁴⁶ Por. Plato, *Cratylus* 384a; *Respublica* 435c.

nie pozwala mówiącemu przekroczyć granic tego, co odpowiednie. Perykles, jak mówi tradycja, często nie zważał na to, gdy lud go wzywał, lecz odpowiadał, że jest nieprzygotowany⁴⁷. Podobnie również Demostenes, gorący naśladowca polityki Peryklesa, gdy go Ateńczycy wzywali, by im służył radą, odmawiał, powiadając: „Nie jestem przygotowany”⁴⁸. Możliwe, że jest to przekaz zmyślony i nieprawdziwa tradycja, ale w swej mowie przeciwko Midiaszowi wyraźnie on wykazuje, jak wielka jest korzyść płynąca z refleksji, mówiąc:

„Mężowie Ateńczycy, wyznaję, że długo zastanawiałem się nad tym. Nie zaprzeczam też, iż rzetelnie, zaiste jak najlepiej mogłem, przygotowałem tę mowę. Byłbym bowiem niczemnikiem, gdybym po tylu krzywdach, których doświadczyłem i wciąż doświadczam z jego powodu, nie zastanawiał się nad tym, co wam zamierzam o nim powiedzieć”⁴⁹.

Jeśli natomiast chodzi o moje zdanie, nie będę twierdził, że należy całkowicie odrzucać gotowość do wygłaszania improwizowanych mów, czy też, że nie należy z niej we właściwy sposób korzystać, ale jedynie uważam, iż należy jej używać ostrożnie, niczym leku⁵⁰. Uważam, że improwizowanych mów nie powinien wygłaszać człowiek, który nie osiągnął jeszcze wieku męskiego. Gdy natomiast zmężnieje, wówczas będzie dla niego rzeczą odpowiednią, by przemawiał bez skrępowania, skoro tylko nadarzy się ku temu sposobność. Albowiem jak ludzie, którzy długo przebywali w kajdanach, z powodu długotrwałego przebywania w okowach nie są w stanie chodzić i padają, jeśli nawet zostaną z nich uwolnieni, tak i ci, którzy przed dłuższy czas nie przemawiali, nawet gdy to było konieczne, by bez przygotowania mówili, wypowiadają się w tenże sposób, jak wcześniej. Jeśli jednak tym, którzy są jeszcze młodzi, pozwolimy, aby przemawiali pod wpływem chwili, doprowadzi to do potwornego pustosławia. Opowiadają, że pewien marny malarz pokazując Apellesowi⁵¹ obraz rzekł: „Właśnie co dopiero go namalowałem”. Ten zaś odpowiedział: „Mógłbyś mi tego nie mówić, bo widzę, jak szybko został namalowany. Dziwię się tylko, że nie namalowałeś więcej takich obrazów”.

Powracając zaś do właściwego tematu moich rozważań, radzę, aby zarówno pilnie uważać, by nie popadać w sztuczność i fałszywy tragizm, jak też, z drugiej strony, aby unikać mówienia o niczym i bylejakości w wysławianiu się. Wybujały bowiem sposób mówienia nie jest odpowiedni dla publicznych wystąpień, a zbyt

⁴⁷ Por. Plutarchus, *Vita Periclis* 7, 155c-156a, tłum. M. Brożek: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, BN II 3, Wrocław 1956, 84-86; wyrażenie ὧς... παραδέδοται jest też m.in. u Demostenesa, *Contra Aristocraten* 66.

⁴⁸ Plutarchus, *Vita Demosthenis* 8.

⁴⁹ Demostenes, *In Midiam* 191a.

⁵⁰ Por. wyrażenie ὧς ἐν φαρμάκων μοίρα u Platona, *Respublica* 389b. Chce on przez to powiedzieć, że jedynie lekarze, jako ludzie kompetentni, mają prawo go używać.

⁵¹ Apelles – najśłynniejszy malarz grecki, pracujący na dworze Aleksandra Wielkiego (356-323) i Ptolemeusza I (323-383), twórca słynnej Afrodyty Anadyomene.

suchy na słuchaczu nie wywiera w ogóle żadnego wrażenia. Lecz tak jak ciało powinno być nie tylko zdrowe, ale również pełne krzepy, podobnie mowa ma być nie tylko wolna od błędów, lecz również pełna mocy i zdecydowania. Przecież ostrożnego mówcę jedynie chwalimy, podczas gdy dziarskiego również podziwiamy. Podobnego zdania jestem też odnośnie tego, co dotyczy usposobienia umysłu. Mianowicie nie należy być ani zuchwałym, ani niepewnym i bojaźliwym, gdyż w pierwszym przypadku popada się w bezczelność, a w drugim – w godną niewolnika uległość. Tymczasem rzeczą zaś należytą i świadcząca o pewnej zręczności jest trzymanie się we wszystkim środka⁵².

Ponadto, póki wciąż jeszcze jestem w trakcie rozpamiętywania tego, co myślę o wychowaniu, chcę powiedzieć, że przede wszystkim uważam mowę zbudowaną z samych tylko krótkich, składających się z jednego okresu zdań, za wyraźny dowód braku wykształcenia i gustu; następnie twierdzą, że gdy taka mowa jest wygłaszana, szybko nuży, w każdym zaś przypadku wywołuje zniecierpliwienie; słuchanie bowiem bez przerwy tego samego śpiewu zawsze powoduje przesyt i męczy, podczas gdy różnorodność cieszy. Podobnie ma się rzecz ze wszystkim, na przykład – ze słuchaniem muzyki czy oglądaniem widowisk.

10. Trzeba zatem, aby wolno urodzone dziecko wyruszyło w życie ubogaczone w jakąś znajomość nauk, których opanowanie stanowi znajomość tak zwanych nauk ogólnych (ἐγκυκλίων παιδεύματων)⁵³, znajomość zdobytą czy to poprzez słuchanie, czy to poprzez oglądanie. Owszem, powinno je poznawać niejako mimochodem, niczym dla spróbowania, gdyż osiągnięcie doskonałości we wszystkich jest rzeczą niemożliwą, ale nade wszystko powinno przedkładać filozofię. Przedstawię swą myśl bardziej obrazowo: jest rzeczą wspaniałą opłynąć liczne miasta, ale pożyteczniejszą zamieszkać w najlepszym z nich. Mądrze ongiś powiedział filozof Bion⁵⁴, że ludzie, którzy nie mają możliwości studiowania filozofii, wykańczają się poświęcając się innym, niczego nie wartym naukom, podobnie jak zalotnicy, nie mogąc zdobyć Penelopy, zadawali się z jej służebnicami. Dlatego powinno się uczynić filozofię główną, najważniejszą częścią wszelkiej edukacji. W trosce o ciało ludzkość wynalazła dwie nauki – medycynę i gimnastykę: pierwsza z nich zapewnia mu zdrowie, druga – tęży-

⁵² Widać tu postawę arystotelesowskiej drogi środkowej między zuchwałością a tchórzostwem, por. *Ethica Nicomachea* II 7, 1107a-b; zob. też Plutarchus, *De morali virtute* 5-6, 445a, 444e-f.

⁵³ Użyte tu przez autora wyrażenie τὰ καλοόμενα ἐγκύκλια παιδεύματα nie miało nigdy ostatecznie określonego znaczenia. O sformułowanej przez Platona i Izokratesa teorii *enkylios paideia*, w skład której wchodziła m.in. geometria, arytmetyka, retoryka i dialektyka, zob. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 256-264, 316-317; tenże, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, 211-235; J. Christes, *Enkyklios Paideia*, w: *Der Neue Pauly*, III, Stuttgart 1997, 1037-1039; H. Fuchs, RACH V 365-398. U Plutarcha wyrażenie to zob. *Vita Alexandri* 7, 2; *De musica* 1135E.

⁵⁴ Bion (III w. prz. Chr.), uczeń Teofrasta, a później zwolennik szkoły cynickiej, autor diatryb, pisanych barwnym, dosadnym i pełnym ostrych i satyrycznych wyrazów stylem, który wywarł duży wpływ na późniejszych pisarzy.

zną⁵⁵; jeżeli natomiast chodzi o duszę, to jedynie filozofia jest lekiem na jej nie-moce i choroby. Tylko za jej pośrednictwem i z jej pomocą możemy poznać, co jest piękne, a co szpetne, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, czego należy szukać, a czego unikać; jak należy postępować wobec bogów, rodziców i ludzi starszych, wobec praw, przybyszy i władców, wobec przyjaciół, kobiet, dzieci i sług, a mianowicie, że powinniśmy wielbić bogów, czcić rodziców, szanować ludzi starszych, okazywać posłuszeństwo wobec praw i uległość w stosunku do władców, miłować przyjaciół, być powściągliwymi z kobietami, kochać dzieci i nie znieważać niewolników, a co najważniejsze – ani nie cieszyć się zbyt-
nio w chwilach pomyślności, ani nie rozpaczać w czasie nieszczęść; ani nie zapominać się wśród przyjemności, ani też nie szaleć i nie tracić panowania nad sobą w gniewie. Te umiejętności uważam za najważniejsze ze wszystkich, które się zdobywa dzięki filozofii. Pozostać szlachetnym w chwilach pomyślności jest wyrazem męskości; człowiek cichy nie wzbudza zawiści; u mędrca rozsądek pokonuje pragnienie przyjemności; wreszcie, pierwszy lepszy człowiek nie potrafi zapanować nad namiętnością. Tym niemniej tych ludzi, którzy potrafią pogodzić i połączyć zdolność uprawiania polityki z filozofią, uważam za doskonałych. Sądzę, że są bezpieczni, gdy posiadają te dwa wspańiałe dobra, a mianowicie, gdy żyją dla wspólnego dobra sprawując funkcje publiczne oraz gdy trwają w niezmaconym spokoju dzięki filozofii. Istnieją bowiem trzy sposoby życia: czynny, kontemplatywny oraz pogrążony w rozkoszach⁵⁶. Ostatni z nich, rozwiązał oraz niewolniczo uległ wobec przyjemności, godny jest zwierząt, a nie człowieka. Życie kontemplatywne w porównaniu z praktycznym jest nieużyteczne; życiu praktycznemu natomiast, jeśli jest pozbawione filozofii, brakuje ogłady i piękna. Powinniśmy zatem z całych sił dążyć do tego, aby zarówno brać czynny udział w życiu publicznym, jak też poświęcać się filozofii, o ile tylko mamy taką możliwość. W ten sposób żyli tacy mężowie, jak Perykles⁵⁷, Archytas z Tarentu⁵⁸, Dion z Syrakuz⁵⁹, Epaminondas z Teb⁶⁰, z których każdy był uczniem Platona.

⁵⁵ Por. Plato, *Gorgias* 464b.

⁵⁶ Arystoteles wyróżniał trzy rodzaje życia: Βίος φιλόσοφος (lub θεωρητικός), Βίος πολιτικός (lub πρακτικός), βίος ἀπολαυστικός, por. *Politica* 1323a-b; *Ethica Eudemia* 1214a30; *Ethica Nicomachea* 1095b17.

⁵⁷ Perykles (ok. 485-429), przywódca demokracji ateńskiej, wielokrotny strateg, zwolennik mocarstwowej polityki Aten, wielki mecenas artystów i filozofów.

⁵⁸ Archytas z Tarentu (IV w. prz. Chr.), mąż stanu, strateg, filozof, matematyk i muzyk; jako filozof należał do szkoły pitagorejskiej, według starożytnych twórca naukowej mechaniki i najwybitniejszy matematyk w szkole pitagorejskiej.

⁵⁹ Dion z Syrakuz (1. poł. IV w. prz. Chr.), filozof, próbował zrealizować platoński ideał władcy-filozofa, co mimo pomocy samego Platona mu się nie udało.

⁶⁰ Epaminondas z Teb (ok. 420-362), polityk i dowódca, który doprowadził Teby do największego rozkwitu.

Jeśli zaś chodzi o wychowanie, to nie wiem, czy powinienem jeszcze coś więcej o nim powiedzieć. Dodając jednak coś do tego, co już zostało powiedziane, jeszcze dołączę, że jest rzeczą pożyteczną, a nawet konieczną, byśmy się również zatroszczyli o nabycie dzieł wcześniejszych pisarzy, a przy tym zebranie ich tak, jak gromadzi się narzędzia rolnicze. Posługujemy się bowiem książkami dokładnie w ten sam sposób – jak narzędziem wychowania, dzięki któremu możemy pilnie czerpać wiedzę u jej źródła.

11. Nie jest też rzeczą właściwą zaniedbywanie cielesnych ćwiczeń. Powinniśmy wysłać dzieci do nauczyciela gimnastyki i usilnie troszczyć się również o ich ciało, nie tylko ze względu na jego piękno, lecz także dla nadania mu tężyzny, gdyż krzepkie ciało dziecka jest fundamentem zdrowej starości. Albowiem tak jak wtedy, gdy jest dobra pogoda, trzeba przygotowywać się do burzy, tak i w młodości należy gromadzić, niczym zapas na stare lata, umiarkowanie i powściągliwość. Ilość jednak fizycznych ćwiczeń powinna być tak ustanawiana, by nie wyczerpywały dzieci i poprzez to nie zniechęcały ich do studiowania, gdyż według Platona wrogami nauki są i sen, i zmęczenie⁶¹. Lecz dlaczego o tym mówię? Otóż dlatego, że pragnę podkreślić, co z rzeczy, o których powiedziałem, jest najważniejsze. Chłopcy powinni ćwiczyć się w rzucaniu oszczepem, strzelaniu z łuku i polowaniu, aby przygotować się do wojennych walk, gdyż „dobra w bitwach pokonanych stają się łupem zwycięzców”⁶². Na wojnie nie ma miejsca dla ludzi wychowanych w pokojach, drobny natomiast, ale wyćwiczony w sztuce wojennej żołnierz, odeprze idących w szyku doświadczonych atletów.

Ktoś jednak mógłby powiedzieć: „Obiecałeś, że podasz wskazówki dotyczące wychowania wolno urodzonych dzieci, ty natomiast najwyraźniej pomijasz wychowanie dzieci ubogich i pochodzących z pospólstwa, a przyznajesz i kierujesz swe rady tylko do bogatych”. Tym, którzy tak mówią, nietrudno odpowiedzieć. Otóż bardzo chciałbym, aby wychowanie było dobrem dostępnym dla wszystkich, lecz jeśli ktoś nie będzie mógł dostosować się do moich zaleceń z powodu swego ubóstwa, niech obwinia raczej los, a nie tego, który daje mu takie, a nie inne rady. Również biedacy powinni usilnie zabiegać, by zapewnić swoim dzieciom jak najlepsze wychowanie, a jeśli nie jest to możliwe, zapewnić im takie, na jakie mogą sobie pozwolić. Dodałem to do mego wywodu, aby po kolei dołączyć również to, mniej ważne zagadnienie, do rad o właściwym wychowaniu młodzieży.

12. Powiadam także, że dzieci należy prowadzić ku dobremu postępowaniu przez zachęcanie i przekonywanie, a nie – na Zeusa! – przez bicie czy katowanie. Takie traktowanie, wydaje mi się, jest właściwe raczej w stosunku do niewolników, a nie wobec ludzi wolno urodzonych. Traktowani w ten sposób niewolnicy popadają bowiem w odrętwienie i drżą na samą myśl o swych

⁶¹ Por. Plato, *Respublica* 537b.

⁶² Por. Xenophon, *Cyropaedia* II 3, 2; Plutarchus, *Regum et imperatorum apophthegmata* 192CD.

obowiązkach, czy to z powodu doznawanego bólu, gdy ich bito, czy to dla upokorzenia, które wówczas stało się ich udziałem. Dla ludzi natomiast wolno urodzonych bardziej pożyteczne są pochwały i upomnienia, niż jakiegokolwiek fizyczne dręczenie, dlatego że pochwały zachęcają ich do czynienia dobra, a upomnienia powstrzymują przed tym, co złe.

Należy przy tym różnorako i zamiennie uciekać się raz do karcenia, raz do pochwał. Gdy dzieci poczują się zbyt pewne, trzeba je zawstydzić poprzez skarcenie; i na odwrót, gdy są niepewne, dodać im otuchy przez pochwalenie, naśladować przy tym piastunki, które, gdy doprowadzą dzieci do płaczu, podają im ponownie na pocieszenie pierś. Chwaląc dzieci trzeba jednak uważać, by nie wbiły się w pychę i nie popadły w próżność, ponieważ obsypywane nadmiernymi pochwałami, stają się zarozumiałe i nadęte⁶³.

13. Widziałem już ojców, których nadmierna miłość spowodowała brak miłości. Zapytacie, cóż chcę przez to powiedzieć i czyż nie mógłbym podać jakiegoś przykładu, by uczynić swą wypowiedź bardziej jasną? Otóż niektórzy narzucali swym dzieciom zbyt trudne zadania pragnąc, by jak najszybciej, we wszystkim zdobyły pierwsze miejsce; udręczone tymi naciskami okazywały się niechętnie wobec jakiegokolwiek nauki. Albowiem podobnie, jak umiarkowane podlewanie żywi rośliny, a nadmierne je niszczy, tak też dusza rozwija się dzięki umiarkowanym próbom, a pogrąża się przez ich nadmiar⁶⁴. Należy zatem dawać dzieciom wytchnienie od ustawicznych trudów, pamiętając, że całe nasze życie składa się z wypoczynku i z pracy. I dlatego istnieje nie tylko czuwanie, lecz również sen, nie tylko wojna, lecz również pokój, nie tylko burza, lecz również piękna pogoda, nie tylko praca, lecz również święta. Krótko mówiąc, wypoczynek dodaje pracy smaku, a dotyczy to nie tylko istot żywych, lecz również rzeczy martwych. Albowiem nawet cięciwy łuków i struny lir luzujemy, aby je móc później naciągnąć. I w ogóle, ciało podtrzymujemy przy życiu raz głodem, raz nasyceniem, a duszę – odpoczynkiem i pracą⁶⁵.

Warto też skarcić niektórych ojców, którzy po tym, jak powierzą swych synów pedagogom i nauczycielom, później sami już ani nie przyglądają się, ani nie przysłuchują ich nauczaniu, sprzeniewierzając się w ten sposób swemu obowiązkowi. Powinni bowiem co kilka dni sprawdzać swe dzieci, a nie pokładać całej swej nadziei w postępowaniu wynajętego nauczyciela. Również nauczyciele będą się bardziej troszczyć o dzieci wiedząc, że od czasu do czasu będą sprawdzani. W związku z tym, jakże trafnie zauważył pewien koniuszy, że „nic tak nie tuczy konia, jak oko króla”⁶⁶.

Przed wszystkim natomiast, należy ćwiczyć i przyzwyczajając pamięć dzie-

⁶³ Por. Plato, *Leges* 730b, 823d; Quintilianus, *Institutio oratoria* I 3, 14; Seneca, *De clementia* I 2, 14, 17, 24; *De ira* I 6, 1-3; Plutarchus, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 73D-E.

⁶⁴ Por. *Comica adespota* 358, ed. T. Kock.

⁶⁵ Por. Aristoteles, *Politica* 1333a 30, 1337b29 i 38; *Ethica Nicomachea* 1104a11; Seneca, *Epistolae* III 6, XV 6; Quintilianus, *Institutio oratoria* I 1, 20; I 3, 8 i 10.

⁶⁶ Xenophon, *Oeconomicus* XII 20.

ci, która jest swoistym skarbcem wychowania. Dlatego to właśnie mitologia nazwała Mnemosyne matką Muz, dając w ten sposób niejako do zrozumienia, że nic się tak bardzo nie przyczynia do hodowania i wychowania, jak pamięć. Należy ją zatem ćwiczyć w obu przypadkach, a mianowicie zarówno wtedy, gdy dzieci z natury mają dobrą pamięć, jak i wtedy, gdy na odwrót łatwo zapominają. W ten sposób wzmocnimy hojny dar natury, a zarazem wypełnimy jej braki, dzięki czemu dzieci z pierwszą [pamięcią] przewyższą innych, a te z drugą – samych siebie. Piękne są w tym względzie słowa Hezjoda:

„Jeżeli dokładasz – niewiele i znowu niewiele –
Oraz czynisz tak często, niebawem zrobi się wiele”⁶⁷.

Niech jednak ojcowie nie zapominają, że udział pamięci w kształceniu nie ogranicza się tylko do wychowania, ale ma również nie mniejsze znaczenie dla wielu czynności życiowych. Albowiem pamięć o wydarzeniach, które kiedyś miały miejsce, dostarcza wzorców do tego, by rozsądnie działać w przyszłości.

14. Co więcej, powinno się też trzymać synów z dala od nieprzyzwoitych słów, gdyż, według Demokryta⁶⁸, „słowo jest cieniem czynu”⁶⁹. Trzeba zatem zatroszczyć się o to, by byli mili w obejściu oraz grzeczni⁷⁰, gdyż nic nie wzbudza tak wielkiej niechęci, i to zasłużenie, jak szorstkość w stosunku do innych. Ponadto, dzieci mogą zdobyć sobie przychylność otoczenia, jeżeli wykazują się pewną ustepliwością w sporach. Jest bowiem rzeczą piękną umieć nie tylko wygrywać, lecz również poddawać się wówczas, gdy zwycięstwo przynosi szkodę. Istnieje przecież faktycznie i zwycięstwo Kadmejskie⁷¹. Na poparcie tego mogę też przytoczyć wypowiedź mędrca Eurypidesa, który mówi:

„Gdy jeden z dwóch rozmówców wpada w gniew,
mądrzejszy z nich jest ten, który w sporze powściągnie słowa”⁷².

Należy jeszcze powiedzieć o tym, co młodzi ludzie powinni czynić mniej lub bardziej gorliwie oprócz tego, o czym powiedzieliśmy wyżej. Chodzi mianowicie o to, by prowadzić życie pełne prostoty, powstrzymywać język, panować nad gniewem, i nad rękami. Warto przyjrzeć się znaczeniu każdej

⁶⁷ Hesiodus, *Opera et dies* 361-362, tłum. J. Łanowski: Hezjod, *Narodziny bogów. Prace i dnie*. Tarcza, Warszawa 1999, 70.

⁶⁸ Demokryt z Abdery (460-370), jeden z najwybitniejszych filozofów greckich, który zbudował materialistyczny system filozoficzny. Z przypisywanych mu ok. 70 dzieł z dziedziny fizyki, logiki, teorii poznania, matematyki, estetyki, gramatyki i medycyny, zostały tylko nieliczne fragmenty.

⁶⁹ Democritus, *Frag.* 145, ed. H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin 1952, 87.

⁷⁰ Por. Cicero, *De officiis* II 14, 68; Seneca, *De ira* II 21, 5.

⁷¹ Przysłowiove Zwycięstwo Kadmejskie, podobnie jak Pyrrusowe, to zwycięstwo okupione zbyt wielkimi stratami; tu odnosi się do bratobójczej walki Eteoklesa i Polynejkesa, synów Edypa z rodu Kadmosa; aluzje do niego por. Herodotus, *Historiae* I 166; Plutarchus, *De fraterno amore* 488a.

⁷² Euripides, *Protesilaus frag.* 654, TGF Nauck².

z tych rad, a ponadto, staną się one bardziej zrozumiałe, jeśli posłużymy się przykładami.

Zacznijmy więc od ostatniej z tych zasad. Otóż niektórzy ludzie utracili dobre imię, które zdobyli dzięki swojemu wcześniejszemu postępowaniu, gdy wyciągnęli ręce po nieprawe zyski. Tak się stało ze Spartaninem Gilipposem, który został skazany na wygnanie ze Sparty, gdyż po kryjomu otwierał worki z pieniędzmi [ze skarbcza]⁷³.

Następnie, z całą pewnością cechą mędrca jest opanowanie. Oto Sokrates, gdy jakiś zuchwały i bezwstydy młodzieniec go kopnął, widząc, że wszyscy wokół się oburzyli i poruszyli, chcąc go ścigać, powiedział: „Czyż uważacie, że skoro osioł mnie kopnął, powinienem mu oddać kopniaka?” Ów zaś młodzieniec i tak nie pozostał bezkarny, bo się powiesił, gdyż wszyscy go lżyli i przezywali „Narowistym”⁷⁴. Gdy zaś Arystofanes wystawił swoje *Chmury* i na wszystkie możliwe sposoby mu ubliżał, ktoś z obecnych zawołał: „Sokratesie, czyż ciebie to nie oburza, że tak cię wyśmiewają?” On natomiast mu odpowiedział: „Na Zeusa, wcale nie! Gdy w teatrze robią sobie ze mnie żarty, czuję się jak na wielkim bankiecie”⁷⁵.

W sposób bliski i podobny do tego postępowali również, jak zobaczymy, Archytas z Tarentu i Platon. Otóż Archytas, gdy powrócił z wojny – a był dowódcą – i zastał ziemię zaniedbaną, przywołał swego zarządcę i powiedział: „Pożałowałbyś tego, gdybym nie był za bardzo rozgniewany”. Platon natomiast, gdy go zdenerwował żarłoczny i bezczelny sługa, przywołał do siebie siostrzeńca Speuzyppa i rzekł: „Przylej mu, ponieważ ja jestem zbyt zdenerwowany”⁷⁶. Wydawać by się mogło, że są to czyny niełatwe i trudne do naśladowania. Owszem, wiem o tym. Patrząc jednak na te przykłady, należy dążyć do tego, by w jak największym stopniu powstrzymać nieokiełznany i gwałtowny gniew. Nie możemy im bowiem dorównać również pod innymi względami, na przykład, jeśli chodzi o płynącą z doświadczenia wiedzę, czy o szlachetność, jednak nie mniej niż oni, starajmy się, o ile możemy, naśladować takie zachowania i poczuć ich smak, gdyż jesteśmy, jak oni, kapłanami bogów i pochodniami mądrości.

Powiedzmy wreszcie sobie kilka słów o powstrzymywaniu języka, ponieważ z tematów, które zaproponowałem, ten właśnie pozostał jeszcze do omówienia. Jeżeli ktoś uważa, że jest to sprawa drobnej wagi i nic nie znacząca, to jest bardzo daleki od prawdy. Albowiem milczenie w odpowiednim czasie jest rzeczą mądrą, znacznie lepszą od jakiegokolwiek słowa. Wydaje mi się, że po to właśnie starożytni ustanowili misteryjne obrzędy wtajemniczenia,

⁷³ Por. Plutarchus, *Lysander* 16; Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XIII 106, 8.

⁷⁴ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosopharum* II 5, 21.

⁷⁵ Te dwie anegdoty o Sokratesie przytacza również Plutarch, *De sera numinis vindicta* 5, 551A. Wydaje się, że były one bezimiennymi tradycyjnymi *loci communes*, por. np. Seneca, *De ira* III 12, 5.

⁷⁶ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosopharum* VIII 79-83 (Archytas), III 39 (Platon).

abyśmy z lęku przed zdradą bożych tajemnic przenieśli milczenie również na zachowanie ludzkich sekretów. Patrząc na to z innego punktu widzenia, nikt nigdy nie żałował, że zachował milczenie, bardzo wielu jednak żałowało tego, co powiedzieli⁷⁷. Ponadto, słowo niewypowiedziane można zawsze bez trudu wypowiedzieć, nie ma natomiast możliwości cofnąć tego, co się powiedziało⁷⁸. A ja sam słyszałem o bardzo wielu ludziach, którzy popadli w największe nieszczęścia tylko dlatego, że nie panowali nad własnym językiem. Dla przykładu wspomnę jednego czy dwóch z nich, pominąwszy pozostałych. Oto Sotades⁷⁹, który powiedział Filadelfowi po tym, jak się ożenił ze swoją siostrą Arsinoe:

„Wbrew boskim prawom do tej dziury pchasz swój członek”⁸⁰.

Wiele lat za to gnił w więzieniu, ponosząc zasłużoną karę za słowa wypowiedziane w nieodpowiednim czasie: sprawił przez nie, że inni się śmiali, lecz on sam długo to opłakiwał. Bardzo podobne do tego, a nawet straszniejsze nieszczęście, przydarzyło się również z powodu gadulstwa sofście Teokrytowi. Otóż Aleksander nakazał Grekom, by przygotowali mu purpurowe szaty, aby po powrocie z wojny mógł w nich złożyć bogom dziękczynne ofiary za zwycięstwo nad barbarzyńcami; wszystkie ludy według głowy mieli złożyć na ten cel podatek. Wówczas Teokryt⁸¹ rzekł: „Wcześniej wahałem się, ale teraz wiem na pewno, że właśnie on jest «purpurową śmiercią», o której pisze Homer”⁸². Mówiąc to, uczynił Aleksandra swoim wrogiem. Innym razem wzbudził straszny gniew króla Macedonii Antygona, który miał jedno oko, wytykając mu jego kalectwo⁸³. Wówczas Antygon posłał do Teokryta swego kucharza Eutropiona z rozkazem, by przybył do niego i się wytłumaczył. Eutropion wiele razy przychodził do niego i oznajmiał mu wolę króla, aż kiedyś Teokryt mu powiedział: „Dobrze wiem, że chcesz podać mnie Cyklopowi na surowo”. W ten sposób ubliżył pierwszemu, bo uczynił aluzję do jego ślepoty i drugiemu, bo mu wypomniał, że jest kucharzem. Ten drugi na to odpowiedział: „Skoro tak, stracisz głowę, ponosząc karę za swe gadulstwo i głu-

⁷⁷ Ta rada znajduje się u Plutarcha, por. *De tuenda sanitate praecepta* 125D; *De garrulitate* 23, 514F, gdzie bez wskazywania miejsca przypisana jest Symonidesowi.

⁷⁸ Por. Plutarchus, *De garrulitate* 8, 505F.

⁷⁹ Sotades z Maronei (III w. prz. Chr.), poeta grecki i przedstawiciel poezji sprośnej (tzw. kinajdologicznej) przebywający na dworze Seleukosa w Antiochii i Ptolemeusza w Aleksandrii. W swych cynicznych i sprośnych dowcipach nie oszczędzał również władców, m.in. Ptolemeusza II Filadelfa (283-246) i jego małżeństwa z siostrą Arsinoe. Według Athenajosa z Naukratis (III w. prz. Chr.) obrażony Ptolemeusz miał go uwięzić, a potem wsadzić do worka i zatopić w morzu.

⁸⁰ Athenaios, *Deipnosophistae* XIV 13, 620f-g.

⁸¹ Teokryt z Chios (IV w. prz. Chr.), historyk grecki, z którego dzieł zachowały się jedynie fragmenty. Wspomina o nim również Plutarch podając jednak inny powód jego egzekucji, por. *Quaestiones convivales* II 1, 4, 631E; II 1, 9, 633C; zob. też FHG 2, 86-87.

⁸² Por. Homerus, *Ilias* V 83; XVI 334; XX 477; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 114, 4.

⁸³ Por. Plutarchus, *Quaestiones convivales* II 1, 9, 633C.

potę”. Po czym przekazał królowi słowa sofisty, on zaś kazał przyprowadzić Teokryta i ściąć mu głowę.

Poza tym wszystkim, naszym najświętszym obowiązkiem jest uczenie dzieci mówienia prawdy. Kłamstwo bowiem przystoi tylko niewolnikom, zasługuje na nienawiść wszystkich ludzi, a nawet niewolnikom, choćby byli dobrzy, nie należy go wybaczać.

15. To wszystko, co dotychczas powiedziałem o dobrym zachowaniu się i cnotach dzieci, mówiłem bez cienia wahania i zastanawiania się. Tymczasem w kwestii, o której teraz zamierzam się wypowiedzieć, jestem niezdecydowany i mam dwa różne punkty widzenia, raz skłaniam się do jednego, raz do drugiego, jak gdybym znajdował się na wadze, której szale nie mogą się przechylić na żadną ze stron. Poza tym, jest mi w ogóle bardzo trudno zdecydować się, czy mam omawiać to zagadnienie, czy też od niego się uchylić. Muszę jednak zdobyć się na odwagę, by mówić o tym. Cóż to jest? Chodzi mianowicie o to, czy należy pozwalać kochającym chłopców na przebywanie z dziećmi i współżycie z nimi⁸⁴, czy też odwrotnie, nie powinno się ich do nich dopuszczać, ale precz przepędzać. Gdy bowiem spoglądam na surowych ojców z ich szorstkim i twardym sposobem bycia, którzy uważają, że dla ich dzieci przebywanie z kochającymi chłopców jest niedopuszczalną zniewagą, nie wazę się zostać przedstawicielem i doradcą tych ostatnich. Z drugiej jednak strony, gdy pomyślę o Sokratesie, Platonie, Ksenofonie, Ajschinesie, Cebesie⁸⁵, i o całym szeregu owych sławnych mężów, którzy dopuszczali miłość między mężczyznami, a równocześnie prowadzili chłopców ku zdobywaniu wiedzy, na wysokie stanowiska i ku szlachetnym obyczajom, to wówczas zmieniam zdanie i jestem skłonny ich naśladować. Na ich korzyść świadczy Eurypides, gdy mówi:

„Wśród śmiertelników istnieje jeszcze inna miłość,
która mieszka w duszy sprawiedliwej, czystej i szlachetnej”⁸⁶.

Nie należy też zapominać o owym powiedzeniu Platona, łączącym w sobie powagę i dowcip, który powiada, że najszlachetniejszym powinno być wolno kochać tego, kogo zechcą spośród pięknych chłopców⁸⁷. Należy zatem przepędzać

⁸⁴ Chodzi o pederastię: o jej roli w starożytnym, zwłaszcza greckim, wychowaniu, por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, s. 60-72 (Rola pederastii w dziele wychowania); E. Ha., *Päderastie*, w: *Der Neue Pauly*, IX, Stuttgart 2001, 139-141; E. Bethe, *Die dorische Knabenliebe*, RhM 62 (1907) 438-475; H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe*, Berlin 1982; K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, tłum. J. Margański, Kraków 2004; K. Hoheisel, *Homosexualität*, RCh XVI, Stuttgart 1994, 289-364 (bogata bibliografia).

⁸⁵ Ajschines i Cebes – uczniowie Sokratesa, Platon i Ksenofont uważani za teoretyków pederastii i homoseksualizmu, por. Plato, *Apologia Socratis* 33-36; *Phedon* 50b; *Symposium* 180cd; *Respublica* 468b; *Leges* 636b-d i 836b-c; *Epistolae* 363a; Xenophon, *Memorabilia* I 2, 48.

⁸⁶ Euripides, *Theseus* frag. 388, TGF Nauck².

⁸⁷ Por. Plato, *Respublica* 468b.

tych, którzy pożądamy samego tylko piękna fizycznego, a bez zastanawiania się dopuszczać do młodych tych, którzy kochają ich dusze. Należy też unikać miłości, którą uprawiają mieszkańcy Teb oraz Elidy, jak również tej, którą na Krecie nazywają porywaniem, a naśladować miłość znaną w Atenach i Sparcie⁸⁸.

16. Zresztą, odnośnie tych spraw niech każdy ma takie zdanie, jakie jest zgodne jego przekonaniom. Ja natomiast wypowiedziawszy się już odnośnie uporządkowanego, dobrego zachowania się dzieci, przejdę również do okresu młodości⁸⁹ i chociaż w kilku słowach o niej się wypowiem. Niejednokrotnie potępiałem tych, którzy są odpowiedzialni za wprowadzanie złych obyczajów: ludzie ci znaleźli wprawdzie dzieciom dobrych pedagogów i nauczycieli, ale pozwolili panoszyć się nieograniczenie młodzieńczej popędliwości, podczas gdy trzeba było traktować młodzieńców z jeszcze większą ostrożnością i uwagą, niż dzieci⁹⁰. Któż bowiem nie wie, że wykroczenia dzieci, jak brak szacunku wobec wychowawców, kłamstwa i nieposłuszeństwo wobec nauczycieli, są błahie i w ogóle łatwe do naprawienia, a występki tych, którzy już doszli do młodzieńczego wieku, często są potworne i przerażające – należy do nich: żarłoczność, podkradanie ojcowskich pieniędzy, gra w kości, hulanki, pijatyki, romanse z młodymi dziewczynami i uwodzenie zamężnych kobiet. Tę więc popędliwość młodych mężczyzn powinno się ujarzmiać i umiejętnie powściągać, ponieważ pełna młodość, nie zna miary w przyjemnościach, jest niespokojna i potrzebuje wędzidła, rodzice zaś, którzy w sposób zdecydowany nie ograniczają dzieci w tym wieku, w swojej głupocie dają im przyzwolenie na występne postępowanie. Mądrzy ojcowie powinni, zwłaszcza w tym czasie, czuwać nad młodzieńcami, uczyć ich tego, co mądre – poprzez pouczenia, groźby i prośby, wskazując na przykłady ludzi, których z powodu ich zamiłowania do przyjemności dotknęły nieszczęścia oraz na ludzi, którzy dzięki wytrwałości zdobyli uznanie i sławę. Istnieją bowiem jakby dwa początki cnoty: nadzieja na nagrodę i lęk przed karą⁹¹. Pierwszy z nich sprawia, że stajemy się bardziej gorliwi w czynieniu dobra, drugi natomiast powstrzymuje nas przed złym postępowaniem.

17. Ogólnie zaś rzecz ujmując, należy chronić dzieci przed przebywaniem wśród złych ludzi, ponieważ zawsze od nich coś przejmują. Zalecał to czynić również Pitagoras uciekając się do enigmatycznych sentencji⁹², które teraz

⁸⁸ W przeciwieństwie do Teb, Elidy i innych krain greckich, gdzie dopuszczalny był na ogół tylko heteroseksualizm, w Atenach i Sparcie eksponowano pederastię i homoseksualizm.

⁸⁹ Wyrażenie ἐπὶ τὴν μειρακίων ἡλικίαν: τὸ μειρακίον – chłopak, młodzieniec w wieku 14-20 lat, ἡ ἡλικία – wiek, kwiat wieku, wiek męski.

⁹⁰ Na niebezpieczeństwa tego wieku wskazują m.in. Platon – ogólnie, Ksenofont (*Cyropaedia* I 2, 9; *De republica Lacedaemoniorum* III 2-3), Ciceron (*De officiis* I 117 i 122).

⁹¹ Por. *Comica adespota* 163, CGF Kock.

⁹² Sentencje te zawarł prawdopodobnie w niezachowanym traktacie *Przepisy wychowania*. Niektóre z nich cytują: Athenaios, *Deipnosophistae* X 77, 452d; Jamblichus, *Protrepticos* 21; Plutarchus, *Vita Numae* 14; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 17-18, tłum. S.W. Olszewski, s. 478-479; zob. A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Bruxelles 1922.

przytoczę i wyjaśnię, gdyż ich znajomość ma wielkie znaczenie dla zdobywania cnoty. Na przykład:

„Nie kosztuj ryb o czarnych ogonach”, to znaczy: Nie przebywaj wśród ludzi o czarnych charakterach ze względu na ich złość.

„Nie przechodź nad wagą”, to znaczy, że powinno się gorliwie zabiegać o to, by żyć sprawiedliwie i nie deptać sprawiedliwości.

„Nie siedź na korcu”⁹³, czyli że powinniśmy unikać beczynności i myśleć zawnazas o tym, jak zdobędziemy niezbędne pożywienie.

„Nie wyciągaj prawicy każdemu”⁹⁴ zamiast: nie należy lekkomyślnie zawierać znajomości.

„Nie noś ciasnego pierścionka” – że należy wieść wolne życie i nie wiązać go żadnymi pętami.

„Ognia nie rozgrzebuj mieczem”⁹⁵ – zamiast powiedzieć: nie drażnij człowieka rozgniewanego. W rzeczy samej, nie powinno się tego czynić, lecz należy ustępować rozgniewanym.

„Nie jedz serca”⁹⁶ – czyli nie wyrządzaj krzywdy swojej duszy, zadrażniając ją zmartwieniami.

„Powstrzymaj się przed bobem” – ma znaczyć, że nie należy zajmować się polityką, ponieważ za pomocą bobu niegdyś głosowano nad tym, że ktoś powinien ustąpić z urzędu.

„Nie wrzucaj chleba do nocnika” – znaczy, że nie należy obdarzać mądrym słowem nikczemnej duszy; słowo bowiem jest pokarmem umysłu, zaś ludzka nikczemność je kala.

„Nie zawracaj, gdy nadchodzi kres”⁹⁷ – znaczy, że ludzie, którzy mają wkrótce umrzeć i widzą zbliżający się kres ich życia, powinni znosić to spokojnie i nie popadać w rozpacz.

A teraz powrócę do tematu, który omawiałem na początku rozdziału. Dzieci, jak powiedziałem, należy trzymać z dala od wszystkich złych ludzi, a najbardziej – od pochlebców⁹⁸. Pozwólcie, że również teraz powiem to, co przy wielu okazjach, wielu ojcom aż do znużenia powtarzam: nie ma ludzi bardziej zgubnych, nie ma nikogo, kto pewniej i szybciej doprowadzi mło-

⁹³ Por. Plutarchus, *Quaestiones Romanae* 281A i 290E; *De Iside* 354E; *Quaestiones convivales* 703E; *Vita Numae* 14, 6.

⁹⁴ Por. Plutarchus, *De amicorum multitudine* 96A; *Mantissa proverbiorum* 2, 13 i 17.

⁹⁵ Por. Plutarchus, *Quaestiones Romanae* 281A; *De Iside* 354E; *Vita Numae* 14, 6.

⁹⁶ Por. Plutarchus, *Mantissa proverbiorum* 2, 10.

⁹⁷ Por. tamże 2, 9.

⁹⁸ O pochlebcach wspominał autor na początku rozdziału 7.

dych do upadku, niż pochlebcy. Oni doszczętnie wyniszczają zarówno ojców, jak i dzieci, wypełniając smutkiem starość tych pierwszych i młodość tych drugich, proponując im przyjemność jako przynętę, która każe zapomnieć o ostrożności oraz przyjąć ich radę. Dzieciom z bogatych rodzin ojcowie zalecają trzeźwość, a oni – upijanie się; ojcowie – powściągliwość, a oni – rozwiązłość; ojcowie – oszczędność, a oni – rozrzutność, ojcowie – pracowitość, a oni – beztroskie próżnowanie, mówiąc: „Życie jest tylko chwilą⁹⁹. Należy żyć własnym życiem, a nie żyć obok życia¹⁰⁰. Czemuż mielibyśmy zważać na groźby naszego ojca? Jest starym gadułą¹⁰¹, rozsypującym się próchnem¹⁰², już niedługo wyniesiemy go stąd w trumnie”. Jeden podsuwa młodemu człowiekowi prostytutkę, inny stręczy mu zamężną kobietę, a poprzez to okrada i rabuje rodziców z zapasów, które czynili sobie na starość. Jest to pełna niegodziwości zgraja, która udaje przyjaźń, która w ogóle nie wie, co to jest szczerłość, schlebia bogatym, a znieważa biedaków; brzdąkając na lirze, staje się przyjaciółmi młodzieńców, szczerzy zęby, gdy ich patroni się śmieją. Oni tylko udają, że są zdolni do ludzkich uczuć, a w rzeczywistości są nie dziećmi, lecz bękartami społeczeństwa; żyją na skinienie głowy bogaczy, jedynie na mocy zrządzenia przypadku wolno urodzeni, ale niewolnicy z własnego wyboru¹⁰³. Gdy nie doznają zniewag, czują się znieważeni, ponieważ utrzymuje się ich za nic. A zatem, jeżeli jakiś ojciec troszczy się o dobre wychowanie swoich dzieci, powinien przepędzić te wstrętne kreatury¹⁰⁴, tak samo, jak powinien także przepędzić ich niegodziwych szkolnych kolegów, ponieważ również oni potrafią zepsuć najbardziej szlachetne usposobienie.

18. Wszystkie podane wyżej rady dotyczą tego, co dobre i pożyteczne, teraz natomiast będę mówił o tym, co jest związane z ludzką naturą. Powracając jeszcze raz do ojców, nie myślę, że powinni mieć bardzo surowe i twarde usposobienie, lecz niejednokrotnie powinni wykazywać się wobec przewinień młodego człowieka pewną pobłażliwością oraz przypominać sobie, że i oni byli młodzi. Podobnie jak lekarze mieszają gorzkie leki ze słodkimi syropami i stwierdzają, że ich słodycz pozwala podać chorym to, co jest dla nich pożyteczne, tak i ojcowie powinni dodawać do ostrości swych upomnień łagodność, niekiedy wychodzić naprzeciw pragnieniom swych dzieci, popuszczając lejce, a innym razem z powrotem je naciągnąć, a przede wszystkim znosić spokojnie ich występki; gdyby zaś okazało się, że jest to niemożliwe, gdyż rozgniewali się z uzasadnionego powodu, niech się szybko uspokajają. Ojciec powinien być raczej cierpliwy, niż skłonny do ciągłego gniewania się, gdyż nieżyczliwość i nieustępliwość są jednoznacznym dowodem braku miłości

⁹⁹ Por. Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 111D i 117E.

¹⁰⁰ Por. Anaxandrides, frag. 2, 4, CGF Kock; *Comica adespota* 1392 Kock.

¹⁰¹ Por. Aristophanes, *Nubes* 1070; *Comica adespota* 1052 Kock.

¹⁰² Por. Aristophanes, *Vespae* 1365; *Comica adespota* 1151 Kock.

¹⁰³ Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1105 a13-b18.

¹⁰⁴ Por. *Comica adespota* 214 Kock.

wobec swoich dzieci. Jest ponadto dobrą rzeczą udawać, że się nie wie o niektórych przewinieniach, niedowiedzieć i niedosłyszeć, jak to się zdarza starcom, czyli widząc –nie widzieć niektórych ich czynów, słysząc – nie słyszeć. Znosimy przecież przewinienia przyjaciół, cóż w tym dziwnego, że będziemy znosić przewinienia swoich dzieci? Gdy nasi niewolnicy niejednokrotnie skarżą się na ból głowy, nie dochodzimy, z kim się upili. Jeżeli kiedyś byłeś skąpy, to teraz okaż się szczodry; jeżeli kiedyś byłeś zagniewany, to teraz okaż swą łaskawość. Jeżeli z pomocą niewolnika twój syn wyprowadził cię na manowce, powstrzymaj swój gniew. Jeżeli nawet kiedyś uprowadził z twej wiejskiej posiadłości powóz zaprzężony w parę wołów i powrócił do domu pijany, to udawaj, że ty o tym nie wiesz. Jeżeli pachnie od niego perfumami, nie mów mu ani słowa! Tak oto należy traktować niespokojną i brykającą młodość.

19. Ponadto, młodzieńcom, którzy szukają przyjemności i nie słuchają upomnień, należy spróbować narzucić jarzmo życia małżeńskiego, gdyż węzeł ten najskuteczniej zapewnia młodości bezpieczeństwo¹⁰⁵. Powinniśmy dawać synom za żony kobiety, które nie przewyższałyby ich znacznie ani szlachetnością pochodzenia, ani bogactwem. Mądre jest bowiem przysłowie: „Trzymaj się tego, co twoje”¹⁰⁶, ponieważ ci, którzy biorą sobie za żony kobiety znacznie ich przewyższające, stają się, nie zdając sobie z tego sprawy, nie ich mężami, lecz niewolnikami ich posagów.

20. Dodam jeszcze kilka uwag i zakończę swoje rady. Ojcowie powinni strzec się przede wszystkim wszelkich występków oraz we wszystkim postępować tak, jak należy, stając się w ten sposób przykładem dla swoich dzieci, aby one, wpatrując się w ich życie niczym w zwierciadło¹⁰⁷, odwracały się od złych czynów i słów. Albowiem ci, którzy sami dopuszczają się występków, z powodu których karzą synów, oskarżają samych siebie w ich imieniu, nieświadomi tego, co czynią. Jeśli bowiem ich życie w ogóle jest złe, nie mają prawa karcić nawet niewolników, a cóż dopiero mówić o synach; przez to samo mogliby się stać doradcami i nauczycielami złego postępowania swoich. Tam bowiem, gdzie bezwstydni są starcy, tam również młodzi w sposób nieunikniony nie mają wstydu¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Por. *Comica adespota* 215 Kock: γάμος νεότητος δεσμός ασφαλέστατος; zob. E. Oder, *De Antonino Liberali*, diss., Bonn 1886, 62: καταξεδῶσαι <νέους> πρὸς τὰς ἐπιτιμήσεις δυσηκούους γάμω, δεσμός γὰρ οὗτος τῆς νεότητος ἀσφαλῆς.

¹⁰⁶ Maksyma ta, przypisywana Pittakosowi (648-569), władcy Mityleny, zaliczanemu później do Siedmiu Mędrców Grecji, powtarza się często w literaturze, por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 4, 80: „Idź swoją drogą”; Aristophanes, *Nubes* 25; Callimachus, *Epigramma* 1 = *Anthologia Palatina* VII 89.

¹⁰⁷ Porównanie do zwierciadła występuje często u Plutarcha, por. *Vita Timoleontis* 1; *De Iside* 382A; *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 53A; *Quaestiones convivales* 718E; *Amatorius* 65D i F; *Platonica quaestiones* 1002A.

¹⁰⁸ Por. Plato, *Leges* 729c; Plutarchus, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 72B; *Coniugalia praecepta* 144F; *Quaestiones Romanae* 272C.

Powinniśmy zatem starać się czynić wszystko, co należy do zbudowania dzieci, naśladowując w tym Eurydykę¹⁰⁹, która, mimo iż pochodziła z Ilirii i była pełną barbarzynką, to jednak ze względu na wychowanie dzieci już jako dorosła osoba zaczęła się uczyć. Swoją zaś macierzyńską miłość poświadcza w pełni w epigramacie, który poświęciła muzom:

„Eurydyka, córka Irry, ten oto dar ofiarowała Muzom,
kiedy jej dusza zapragnęła wiedzy.
Matka będących już w kwiecie wieku dzieci
podjęła się trudu poznawania książek,
w których spoczęła cała mądrość ludzkości”¹¹⁰.

Można jedynie modlić się, czy też zachęcać do tego, byśmy zapamiętali wszystkie podane tu rady. By gorliwie pójść za większością z nich, potrzeba tego, by dopisało nam szczęście, i tego, byśmy dołożyli wszelkiej troski, bo wypełnić je wszystkie żaden człowiek nie potrafi.

z języka greckiego przełożyła
Tatiana Krynicka
wstępem i komentarzem opatrzyl
ks. Stanisław Longosz

¹⁰⁹ Chodzi o Eurydykę, córkę Irry lub Sirry, króla Lyncestów w Macedonii (por. Aristoteles, *Politica* 1311b; Strabon VII 7, 8), żonę Amyntasa i matkę Filipa Macedońskiego. Choć Sirra lub Siris jest także nazwą pewnego trackiego miasta, to tu raczej chodzi o osobę.

¹¹⁰ Por. J.L. Robert, *Bulletin epigraphique*, REG 97 (1984) 451; Ad. Wilhelm, *Ein Weihgedicht der Grossmutter Alexanders des Grossen*, w: *Mélanges de Henri Grégoire*, Bruxelles 1949, 625-633; D.L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981, 498.

Ks. Jerzy PAŁUCKI, *Trynitarne wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL, ss. 320.

Prezentowane poniżej studium zasługuje na uwagę już chociażby ze względu na wybór samego tematu, tak kluczowego i fundamentalnego dla całej eklezjologii w wymiarze historycznym i współczesnym (a nie tylko patrystycznym), tematu trudnego i zarazem złożonego z racji wielowątkowości problemowej oraz przeogromnej bazy źródłowej i bibliograficznej. Autor, co prawda, deklaruje we *Wstępie* (s. 23-39), że podstawową bazą źródłową jego studium są pisma trzech wielkich Ojców Kościoła, to jest Ambrożego, Augustyna i Paulina z Noli, w praktyce jednak, co zaznaczył też we *Wstępie*, ta baza wyjściowa i podstawowa zostaje znacznie rozszerzona o dalsze przekazy patrystyki łacińskiej jak i greckiej. Świadectwem tego poszerzenia są indeksy autorów antycznych, obejmujące cytacje pism 26 autorów wczesnochrześcijańskich. Trudno nie zwrócić też uwagi na przedstawiony we *Wstępie* wyczerpujący oraz instruktywny stan badań, w którym autor wylicza i kolejno omawia wszystkie najważniejsze publikacje dotyczące obranego tematu.

Autor z powodzeniem dowodzi, dokumentując starannie wszystkie swoje wywody tekstami źródłowymi, że jedynie ujęcie trynitarne Kościoła, tak konstytutywne i podstawowe, rzutuje nie tylko na poprawne rozumienie jego istoty, ale również warunkuje jego pełen rozwój oraz uniwersalną realizację jego zbawczej misji. Z tej racji studium ks. J. Pałuckiego, dopełniające w istotnej mierze obraz Kościoła w podstawowych jego wymiarach oraz korygujące w znaczącym stopniu jednostronność wielu współczesnych studiów eklezjologii, zdominowanych priorytetowo przez ujęcia chrystocentryczne, wpisuje się na listę opracowań klasycznych, trudnych do pominięcia w studiach nad eklezjologią ogólną.

Niewątpliwą też zaletą omawianej pracy jest jej niezwykle dostępna forma podawcza. W sposób jasny, prosty i komunikatywny, a zarazem kompetentny i rzeczowy, autor relacjonuje omawiane treści, rezygnując, z tak ulubionej przez wielu współczesnych teologów, zawiłej terminologii teologicznej, naszpikowanej neologizmami oraz terminami obcojęzycznymi. Dzięki temu lektura omawianej monografii staje się zrozumiała, ciekawa i wręcz pasjonująca dla przeciętnego czytelnika. Dla zainteresowanych zaś specjalistów źródłem bezcennych informacji oraz wyjaśnień, stają się „fachowo” sporządzone rozliczne przypisy, bogate w oryginalne teksty źródłowe oraz odnośniki bibliograficzne.

Struktura omawianej monografii, złożona z trzech rozdziałów, jest przejrzysta, logiczna i wyczerpująca wieloaspektowo całość materiału podawczego związanego z tematem pracy.

W rozdziale pierwszym (s. 41-105), pt. „Bóg jeden w trójcy Osób genezą i wzorem Kościoła”, omawiając trynitarną genezę Kościoła autor przywołuje tezę Orygenesusa, podejmowaną także przez innych Ojców, według której Kościół został odwiecznie zrodzony „w sercu” Ojca jako Oblubienica przygotowana dla Oblubieńca. Chrystus wkacza w historię ludzkości jako Ten, który działa z woli Ojca i jest w bezustannej jedności z Duchem Świętym. W momencie Wcielenia objawia się cała Trójca Święta. Z tej racji można mówić o dwóch narodzinach Kościoła, które nawzajem się dopełniają. Pierwsze narodziny Kościoła miały miejsce w momencie Wcielenia, drugie – gdy żołnierz otworzył włócznią bok Chrystusa umierającego na drzewie Krzyża. Trójca Święta, w jedności Bóstwa oraz troistości Osób, staje się doskonałym wzorem dla Kościoła, dążącego nieustannie do zjednoczenia wszystkich swych członków. Duch Święty, będący Duchem Ojca i Duchem Syna, jest sprawcą jedności i pluralizmu w Kościele.

Rozdział drugi (s. 107-169), pt. „Odzwierciedlenie osobowych relacji trynitarnych w Kościele Apostolskim”, został poświęcony weryfikacji trynitarnego wymiaru Kościoła w początkach jego historii. Autor, referując wiernie naukę Ojców, wskazuje na istotną regułę, w myśl której Kościół tylko wówczas będzie działał zgodnie ze swą naturą i powołaniem, gdy relacje osobowe pomiędzy jego członkami będą odwzorowaniem relacji pomiędzy Osobami Trójcy Świętej. Wzorem doskonałej wspólnoty osobowej człowieka z Bogiem jest Maryja, przez którą w Kościele realizuje się działanie Osób Trójcy Świętej. Ojciec wybiera Maryję na Matkę swego Syna; Syn pojawia się w Jej życiu jako dar Ojca przez moc Ducha Świętego. Zaślubiny Chrystusa z Kościołem dokonały się w momencie Wcielenia w łonie Maryi, która jest Matką członków Chrystusowych. Maryja, pozostając przez całe życie w doskonałej wspólnocie miłości z Osobami Trójcy Świętej, staje się idealnym modelem doskonalenia chrześcijańskiego.

Osobowymi wzorcami Kościoła są trzej Apostołowie: Piotr, Jan i Paweł; Apostoł Piotr jest figurą Kościoła zawierzenia; Apostoł Jan – figurą Kościoła kontemplującego; Apostoł Paweł – figurą Kościoła nawracającego się. W różnorodności działań i postaw pozostają zawsze zjednoczeni jednością i jednomyślnością Osób Trójcy Świętej.

W rozdziale trzecim (s. 171-247), pt. „Konstytutywne elementy Kościoła odzwierciedleniem jego trynitarnego natury”, stanowiącym syntezę całej recenzowanej monografii, autor omawia cztery elementy konstytutywne Kościoła, będące odzwierciedleniem jego trynitarnego natury. Jako rzeczywistość złożona i wieloaspektowa, Kościół może być postrzegany zarówno jako wspólnota (*communio*), jako instytucja (*societas*), misterium oraz posłanie (*missio*). Czynnikiem integrującym oraz spajającym powyższe elementy jest wymiar trynitarny, wiodący, nadrzędny i wszechobecny we wszystkich ujęciach i aspektach tej całej bogatej, Bosko-ludzkiej rzeczywistości, jaką jest Kościół Chrystusowy, powołany z woli

Ojca oraz uświęcony mocą Ducha Świętego. „Kościół jest na tyle sobą, na ile relacje jego członków są odwzorowaniem idealnych relacji interpersonalnych Osób Trójcy Świętej” (s. 257). Najgłębsza istota Kościoła, a także jego zbawcza działalność tylko wtedy jest w pełni zachowywana oraz realizowana, gdy pozostaje on wierny swej trynitarnej genezie oraz trynitarnej naturze.

Warto zaznaczyć, że wszystkie, omawiane w powyższej monografii treści oraz prezentowane tezy i postulaty, nie wypływają z apriorycznych założeń, lecz oparte są na rzetelnej analizie przebogatego materiału źródłowego, jakim są dzieła Ojców Kościoła. Autor przywołując szereg określeń Kościoła mało znanych w teologii, w szczególności z pism św. Paulina z Noli, ubogaca tym samym bazę źródłową eklezjologii nie tylko patrystycznej, ale i ogólnej, co stanowi dodatkową zaletę omawianej monografii.

Omawiana praca, będąca swego rodzaju „ukoronowaniem” dotychczasowej twórczości naukowej ks. J. Pałuckiego, która dotyczy patrystyki, patrologii oraz historii teologii, w szczególności zaś eklezjologii i aretologii patrystycznej, odznacza się dużymi walorami naukowymi. Przedstawiony w niej materiał jest głęboko źródłowy, poprawny metodologicznie, krytyczny, wyważony i precyzyjny.

Autor słusznie konstatuje, że dotychczasowe opracowania oparte na źródłach patrystycznych, ograniczające się często do tekstów pojedynczych Ojców Kościoła, eksponują priorytetowo ujęcia chrystocentryczno-soteriologiczne, bądź instytucjonalne lub mariologiczne w eklezjologii pierwszych wieków. Te studia, o charakterze przyczynkowym, skądinąd wartościowe i pożyteczne, nie ukazują jednak w pełni całej natury Kościoła, który w swej genezie i najgłębszej istocie, jest ikoną Trójcy Świętej w ujęciu zarówno globalnym jak i sumarycznym, co z powodzeniem wykazał ks. Pałucki.

Ks. Franciszek Drączkowski – Lublin, KUL

Ks. Jerzy PAŁUCKI, *Trynitarne wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL, ss. 320.

Swą książkę Ksiądz Profesor Jerzy Pałucki sytuuje w kontekście *wspólnotowej* refleksji nad rzeczywistością Kościoła, która od czasu Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. – stała się na nowo punktem zainteresowania¹. Szczególne

¹ Efektem powrotu do źródeł – dokonany przed Soborem Watykańskim II i potwierdzony przez to zgromadzenie – było ujęcie rzeczywistości Kościoła jako *mysterium*, którego centrum, źródło i szczyt stanowi historiozbawcza obecność i zaangażowanie się Boga w Trójcy Osób: „Cały Kościół ukazuje się jako »jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego«” (KK 4). Na kilkanaście lat przed wspomnianym Synodem podstawy *eklezjologii wspólnoty* na gruncie polskiej teologii pastoralnej wypracował Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) (*Teologia pastoralna ogólna, cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, 159-341; dalej używam skrótu: Blachnicki, TPO II). Eklezjologia *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* jest – jak to ujął Ksiądz Blachnicki – *eklezjologią Bożej obecności*, a jej rezultatem i konsekwencją jest

zainteresowanie Autora dotyczy *podmiotowego* rozumienia Kościoła: „Punktem wyjścia, niejako inspiracją do podjęcia niniejszego tematu, była lektura korespondencji św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Paulina z Noli z Sulpicjuszem Sewerem, św. Hieronimem i wielu innymi [...]. To prowokowało do zapytania, jak oni Kościół rozumieli, czym, a raczej *Kim*, jest on dla nich” (s. 26)².

eklezjologia wspólnoty. Jak pisał Ksiądz Blachnicki „soborowa wizja Kościoła nie pojawiła się jak *deus ex machina*. Jest ona wynikiem i ukoronowaniem ewolucji z górą stuletniej, której sens można streścić jako przejście od wizji Kościoła ujętego w kategoriach socjologiczno-prawnych, jako «*societas perfecta*», do wizji Kościoła jako «*communio sanctorum*», albo jako przejście od eklezjologii władzy (hierarchologii) do eklezjologii wspólnoty-komunii” (Blachnicki, TPO II s. 169). Tuż przed Soborem ukazało się studium Jérôme Hamera (1916-1996) – *L'Église est une communion* (Paris 1962), „książka, która stanowi syntezę badań prowadzących do biblijnej i patrystycznej rzeczywistości Kościoła jako wspólnoty” oraz Ferdinanda Holböcka (1913-2002) – *Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht* (w: *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Bd. 1-2, hrsg. F. Holböck – Th. Satory, Salzburg 1962 – Bd. 1, s. 201-346), który ujmuje Kościół jako wspólnotę. „Nie wyprowadza on pojęcia wspólnoty z Pisma św. i z objawienia, z biblijno-greckiego pojęcia *koinōnia*, ale z naturalnych kategorii socjologicznych. Dlatego pozostaje w gruncie rzeczy na linii tradycyjnej eklezjologii z jej socjologicznym i prawno-organizacyjnym punktem wyjścia” (Blachnicki, TPO II 175-178. Jeszcze przed zakończeniem Soboru ukazało się opracowanie ks. Ferdinanda Klostermanna (1907-1982) – *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als Theologie dieses Lebens* (Wien 1965), w którym „podjął próbę opracowania szczegółowej struktury przedmiotu materialnego” teologii pastoralnej. W tej pracy wiedeński pastoralista doszedł do następującego wniosku: „Jeśli teologia pastoralna ma być teologią życia Kościoła (*Theologie des kirchlichen Lebensvollzuges*), a Kościół istnieje zasadniczo nie jako suma jednostek, ale jako wspólnota, nauka o wspólnocie, o jej istocie, strukturze, prawach życia i rozwoju musi zająć w niej pozycję centralną i kluczową. Cała teologia pastoralna we wszystkich swoich częściach i dyscyplinach szczegółowych musi być w jakiś sposób odniesiona i skierowana do tej nauki o wspólnocie” (Blachnicki, TPO II 135-136). Po Soborze Watykańskim II „najwcześniej kategorię *communio* odkrywał w tekstach Soboru G. Philips” (*L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, t. 1-2, Paris 1966). W latach siedemdziesiątych powstały „dwie prace wnikliwie analizujące pojęcie *communio* w dokumentach soborowych. Chodzi o dzieło Oskara Saiera – «*Communio*» *in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung* (München 1973) i rozprawę Hansa Rossiego – *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitive Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Köln 1976). Opracowania po 1985 r. odnoszą się najczęściej do tych dwóch publikacji. Są jednak i inne, np. H. Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht* (Köln 1976). U nas R. Sobański wskazywał na doniosłość soborowej kategorii *communio* dla eklezjologii prawnej: *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej* (Warszawa 1982); «*Communio*» *als Formalprinzip des kirchlichen Rechts*, ThG 72 (1982) 175-188. Na naszej scenie teologicznej pojawiły się przede wszystkim znaczące dla eklezjologii *communio* przekłady, m.in. dwie książki: J. Ratzingera – *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński (Lublin 1993) i P.J. Cordesa – *Communio. Utopia czy program?*, tłum. B. Widła (Warszawa 1996) oraz artykuły zamieszczone zwłaszcza w dwóch numerach „Communio” (6:1986, nr 4 oraz 9:1989, nr 3); por. też A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 15, przyp. 5-6.

² Podkreślenie moje: M.M.

Podmiotowe ujęcie bytu Kościoła stanowi jedno ze szczegółowych ujęć potwierdzających zasadność rozumienia Kościoła jako wspólnoty³. To, co dotychczas napisaliśmy, tłumaczy zainteresowanie teologa pastoralisty pracą teologa patrysty. Na gruncie teologii pastoralnej nie jest to wcale takie rzadkie, by wspomnieć tylko – tytułem przykładu – wybitną pracę Karola Delahaye – *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik. Ein Beitrag zur theologischen Grundlegung kirchlicher Seelsorge*, Freiburg i. Br. 1958⁴.

Materiał badawczy recenzowanej książki stanowi „epistolografia patrystyczna czterech pierwszych wieków po narodzeniu Chrystusa” (s. 29), ograniczona wprawdzie do czterech autorów, ale – w przekonaniu Autora znamienita, bo „mieli oni już do dyspozycji nauczanie teologów minionych czterech wieków, całe bogactwo doświadczenia Kościoła” (s. 27). Oznacza to, że znajdziemy tu odniesienia do tych starożytnych pisarzy Kościoła, których „działalność literacka wywarła najważniejszy wpływ, na naszych trzech głównych Autorów oraz innych teologów przelomu czwartego i piątego wieku, a więc szczególnie: Orygenes, Klemensa Rzymskiego i Klemensa Aleksandryjskiego, Cypriana oraz Ireneusza” (s. 29).

Jeśli chodzi o zwrócenie uwagi na literaturę, a szczególnie tę, która dotyczy zagadnienia pracy Księdza Pałuckiego, to należy uznać za mocno przesadzone stwierdzenie, że „nie podjęto całościowego opracowania głównych nurtów eklezjologii patrystycznej ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru trynitarnego, rozpatrywanego w aspekcie relacji interpersonalnych” (s. 29). Wystarczy bowiem

³ Tak to rozumiał Karol Wojtyła jako arcybiskup Krakowa i autor pierwszej syntezy nauki Soboru Watykańskiego II, por. M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, 197: „Arcybiskup krakowski uważa, że nie należy i nie można ujmować rzeczywistości Kościoła w kategoriach tylko «przedmiotu», bo – jak to wykazał papież Paweł VI – pytanie, jak Kościół doby Soboru Watykańskiego II pojmuje sam siebie, było skierowane do Kościoła jako «podmiotu», a więc do wszystkich, którzy ten podmiot tworzą: «‘Podmiot Kościół’ jest bowiem jedyną w swoim rodzaju wspólnotą». Co więcej – ujęcie Kościoła jako «podmiotu» wyrasta z traktowania go w kategoriach wspólnoty (*communio*)”. Na temat Kościoła ujmowanego w kategoriach podmiotu zob. też obszerne studium Hervé M. Legrand – *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: eine Anfrage an das II. Vatikanum*, w: *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, hrsg. G. Alberigo – Y. Congar – H.J. Pottmeyer, Düsseldorf 1982, 141-174, spec. s. 142: „Zunächst will ich erklären, warum ich diesen Terminus gewählt habe, der ja in den Texten des II. Vatikanums nicht vorkommt. Der konziliare und traditionelle Begriff, der am ehesten die oben beschriebene Wirklichkeit träge wäre wohl der der *communio*. Aber er erscheint mir zu weit und nicht genau genug, um mit der gleichen Präzision wie die Begriffe «Kirche von Subjekten» und «Kirche als Subjekt» diese beiden spezifischen Sichtweisen einzukreisen, die der *communio*-Ekklesiology entspringen; es kommt hinzu, daß mit dem Begriff *communio* auch noch andere bereiche abgedeckt werden, deren angemessene Erklärung den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen würde”.

⁴ Autor ukazał w niej znaczenie, jakie odgrywa w literaturze patrystycznej pierwszych stuleci Kościoła obraz niewiasty, będącej jednocześnie dziewicą i matką, dla wyrażenia istoty Kościoła, jego pośrednictwa, roli, granic i możliwości „w odniesieniu do procesu zbawczego, por. Blachnicki, TPO II 66-88.

odnieć się do cyklu opracowań o Kościele, które ukazały się w serii wydawniczej *Handbuch der Dogmengeschichte*⁵. Szkoda, że Autor nie sięgnął także do cytowanego wyżej tekstu ks. Delahaye.

Książka składa się z wstępu, trzech rozdziałów, zakończenia, bibliografii, streszczeń i indeksu autorów⁶. Całość dopełnia wykaz skrótów oraz spis treści w języku polskim, włoskim i angielskim. W rozdziale pierwszym (s. 41-105) zainteresowanie Księdza Pałuckiego koncentruje się wokół (1) ukazania *Kościoła wspólnoty* w kontekście *wspólnoty Osób Bożych* i roli każdej z nich w bycie Kościoła. U podstaw podmiotowego rozumienia Kościoła leży jego rozumienie jako *rzeczywistości osobowej*, by użyć wyrażenia Księdza Profesora Czesława Bartnika, „zapodmiotowanej w osobie indywidualnej i zarazem w «osobie» społecznej”⁷. Dlatego treści rozdziału drugiego (s. 107-169) dotyczą refleksji nad (2) rzeczywistością osoby i roli osób, które odegrały i odgrywają znaczącą rolę w Kościele: Niepokalana Matka Kościoła i wspólnota świętych. W rozdziale ostatnim (s. 171-247) Ksiądz Profesor (3) wskazał na konstytutywne elementy Kościoła, które potwierdzają prawdę, że „cały Kościół ukazuje się «jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego», (KK 4). Są nimi: *communio*, *institutio* i *missio*.

1. Wprawdzie refleksja nad fenomenem osoby ludzkiej stanowi przedmiot refleksji Autora przedstawionych w drugiej części pracy, to jednak u postaw zaistnienia rzeczywistości Kościoła jako dzieła Osób Trójcy Świętej, sytuuje fakt stworzenia człowieka „na obraz Trójcy Świętej”, i to „nie tylko w wymiarze personalnym, ale także interpersonalnym – społecznym oraz uniwersalnym (św. Augustyn), co sprawia, że zasiane w osobie ludzkiej „ziarno dążenia do dosko-

⁵ Por. m.in. P.V. Dias, *Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert*, Freiburg – Basel – Wien 1974; P.T. Camelot, *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus*, Freiburg – Basel – Wien 1970; Y.M.J. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Freiburg – Basel – Wien 1971; tenże, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg – Basel – Wien 1971. Wprawdzie Autor cytuje tekst Camelota, ale zamieszcza złe strony, więc można przypuszczać, że nie czytał.

⁶ Wykaz skrótów (s. 19-22); Wstęp (s. 23-39); Rozdz. I: „Bóg jeden w Trójcy Osób genezą i wzorem Kościoła” (s. 41-105: 1. Trójca Święta a Kościół, 2. Bóg Ojciec a Kościół, 3. Syn Boży a Kościół, 4. Duch Święty a Kościół); Rozdz. II: „Odzwierciedlenie osobowych relacji trynitarnych w Kościele apostołskim” (s. 107-169: 1. Pojęcie «osoby» i jego akomodacja eklezjologiczna, 2. Działanie Osób Trójcy Świętej w Kościele przez Maryję, 3. Osobowe wzorce Kościoła – Apostołowie: Piotr, Jan i Paweł); Rozdz. III: „Konstytutywne elementy Kościoła odzwierciedleniem jego trynitarnego natury” (s. 171-247: 1. Kościół – *Communio*, 2. Kościół – *Institutio (societas)*, 3. Kościół – *Mysterium*, 4. Kościół – *Missio*); Zakończenie (s. 249-257); Bibliografia (s. 259-288); [Streszczenia] (s. 288-311); Indeks autorów (s. 313-320).

⁷ Cz.S. Bartnik, *Osobowy byt Kościoła*, w: tenże, *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998, 189; podkreślenie moje: M.M; por. także: Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995. Warto również zwrócić uwagę na rozdział II: „W kręgu podmiotów społeczno-politycznych” jego *Teologii społeczno-politycznej*, s. 113-215, oraz teksty krótkie, ale bardzo treściwe: *Prozopoiczna struktura Kościoła*, w: *Personalizm*, s. 219-221; *Spółność eklezjalna*, w: *Teologia społeczno-polityczna*, s. 170-174; *Chrystus „społeczny”*, w: *Teologia społeczno-polityczna*, s. 175-176.

nałej jedności na wzór jedności trynitarniej” sprawia, że „możemy podejmować starania, by nie tylko się do niej przybliżyć, ale także na jej wzór kształtować nasze formy współżycia w tym świecie” (s. 53). Tak więc można mówić o pewnej formie stygmatyzacji osoby ludzkiej, co w kilkanaście stuleci później, w nauce Soboru Watykańskiego II, przybrało formę konstatacji, że „[...] człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). Wskazanie na Trójcę Świętą jako wzoru i źródła dla wszystkich innych wspólnot, w tym szczególnie dla Kościoła, pozwala jednocześnie na podkreślenie podmiotowości każdej z osób tworzących *communio*: „To dzięki właśnie nadzwyczajnej relacji Osób Trójcy Świętej Kościół z jednej strony jest doskonałą *communio*, z drugiej zachowuje równocześnie wielość i podmiotowość poszczególnych jego członków” (s. 54).

Interesujące jest prześledzenie roli każdej z Osób Trójcy w powołaniu do życia Kościoła. W teologii zwykło się od czasu o. Karla Rahnera TJ (1904-1984) podkreślać znaczenie jego najbardziej oryginalnego wkładu do współczesnej teologii trynitarniej, że „Trójca «ekonomii» jest Trójcą immanentną, i odwrotnie”⁸. Pozwala ona na wypracowanie obrazu Kościoła jako wspólnoty życia z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym, która staje się równocześnie podstawą zaistnienia realnej wspólnoty międzyludzkiej.

Odwołanie się do roli poszczególnych Osób w dziele powołania Kościoła jest niezwykle ujmujące: „Orygenes, a za nim wielu Ojców Kościoła, wyraźnie poucza, że Kościół istnieje w «sercu» **Boga Ojca** od samego początku jako Oblubienica przygotowana dla Oblubieńca” (s. 63, 73)⁹. Podobnie nauczał św. Ambroży, który rozwinął obraz winnicy: „Winnicą jest Kościół, Ogrodnikiem

⁸ Por. Y.M.J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3. tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, 27-36; zob. także Blachnicki, TPO II 372-374. Autorowi prezentowanej publikacji trudno jednak wydobyć się z oków myślenia apriorycznego w trakcie prezentowania roli każdej z Osób Bożych w ekonomii zbawienia.

⁹ Zanim podejmiemy ten wątek myślę, że warto zwrócić uwagę, że myśl o powołaniu Kościoła uprzedził fakt ustanowienia wspólnoty małżeńskiej na odniesienie do początku stworzenia, do rzeczywistości *sakramentu najpierwotniejszego* (Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, 77 i 375), który wyłonił się z *sakramentu stworzenia*» (M. Marczewski, «Sakrament najpierwotniejszy». *Sakramentalność małżeństwa w ujęciu Jana Pawła II*, „Ethos” 11:1998, nr 3, 93-104): „Ustanowienie małżeństwa wedle słów Rdz 2, 24 wyraża nie tylko zapoczątkowanie podstawowej ludzkiej wspólnoty, która poprzez właściwą sobie moc «prokreacji» («Bądźcie płodni rozmnażajcie się» – Rdz 1, 28) służy kontynuowaniu kreacji przedłużaniu dzieła stworzenia – wyraża ono równocześnie zbawczą inicjatywę Stwórcy, odpowiadającą odwiecznemu wybraniu człowieka, o jakim mówi List do Efezjan [1, 3-14]. Owa zbawcza inicjatywa pochodzi od Boga – Stworzyciela, a jej nadprzyrodzona skuteczność utożsamia się z samym aktem stworzenia człowieka w stanie pierwotnej niewinności. W stanie tym od razu w akcie stworzenia człowieka zaowocowało odwieczne jego wybranie w Chrystusie; w ten sposób należy przyjąć, że cały ów pierwotny »sakrament stworzenia« ma swoją skuteczność od «Umiłowanego» (por. Ef 1, 6, gdzie mowa o «łasce, którą obdarzył nas w Umilowanym»)» (Jan

Bóg Ojciec, który od zawsze i na zawsze »uprawia« winnicę – Kościół» (s. 64). Ojciec też jest „przyczyną każdej rzeczywistości i każdego działania” (s. 66), do Niego „należy przywilej powołania oraz posłania i to zarówno w relacjach wewnętrznych trynitarnych, jak i w stosunku do człowieka i Kościoła” (s. 69). Syn i Duch Święty to dwie ręce Ojca (św. Ireneusz – s. 73).

Syn Boży działa z woli Ojca i pozostaje w bezustannej jedności z Duchem Świętym. Z tej też racji w tekstach Ojców „Syn nazywany bywa »Ikoną Piękną« Ojca, a Duch Święty wiecznym »Objęciem Obu«, a także węzłem łączącym Odwiecznego i historię” (s. 74). Z racji związku Syna z Ojcem Jezus nazwany jest jego myślą (św. Ignacy Antiocheński), prawdziwym światłem (Paulin z Noli), i że działa od początku (św. Ireneusz), co św. Augustyn spuentował nauką o *Ecclesia ab Abel*, że „sprawiedliwi, którzy żyli przed Wcieleniem Chrystusa, należą do Jego Ciała – Kościoła, a jeśli coś się zmienia, to czasy, a nie wiara” (s. 77).

Jest on Mądrością Ojca i „naucza w obu Testamentach” (Klemens Aleksandryjski, Orygenes – s. 78), a także Oblubieńcem Kościoła. To On, by wybiec w przyszłość, a przecież pozostając w tym strumieniu łaski, „Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę, która wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu” (KL 7; por. KK 4).

Uczniowie po śmierci i chwalebny zmartwychwstaniu Pana spotykali się z Nim i widzieli „w przemienionej przez Ducha cielesności” (s. 91); był to więc nie pierwszy dar **Ducha Świętego** – *soma pneumatikon* oddany Synowi przez Ojca na nowo, gdy ten na krzyżu oddał Ojcu Ducha Świętego. Dzięki Niemu w Kościele jest *stale* obecna Prawda Boża, „gdyż Duch jest Prawdą” (s. 97). Z kolei Tertulian poucza, że „przekaz wiary oraz rozwój teologii może mieć miejsce tylko w Kościele” (s. 98). On też jest sprawcą jedności (s. 97-98). Jak jednak zachować się wobec zdecydowanego przekonania św. Augustyna, że „kto nie jest w tym Kościele [...] nie otrzymuje Ducha Świętego”? (s. 98). Tym bardziej, że przekonanie Kościoła w tej sprawie jest inne¹⁰. Duch Święty jest przede wszystkim uznawany i ukazywany jako twórca modelu Kościoła „jedności w wielości”, a także gwarant jednomyślności „co do wiary i obyczajów” (s. 99-100).

Trzeba powiedzieć, że rola Ducha Świętego została w tej części potraktowana niezwykle skromnie, by nie powiedzieć po macoszemu. Wystarczyło by bowiem sięgnąć do opracowania Księdza Profesora Bogdana Czesza *Pneumatologia Ojców Kościoła*¹¹, zamiast zajmować się mętnymi dywagacjami Księdza Czesza na temat Mühlenowskiej pneumatologii (s. 101-102). Mętnymi, bo – albo źle przedstawionymi przez Księdza Pałuckiego, albo źle zrozumianą przez Księdza Czesza pneumatologią Dogmatyka z Paderborn.

Paweł II, jw. s. 378). To wszystko uzasadnia ustawiczne odwołanie się Kościoła do obrazu małżeństwa jako swego poniekąd pierwowzoru.

¹⁰ Por. DM 4; E. Sakowicz, *Duch Święty tajemniczo obecny w religiach i kulturach niechrześcijańskich*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, 253-258.

¹¹ Por. B. Czesz, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, s. 73-117.

2. Rozdział drugi (s. 107-169) jest poświęcony ukazaniu szczególnej roli osób, które tworzą wspólnotę osób, bo poddały się wpływowi Osób Trójcy i stają się ich *slugami* w Kościele¹²; jak Syn Boży stał się *slugą*, by plan Ojca mógł zostać zrealizowany (zob. Rz 15, 8), tak ci, którzy włączają się posłanie Ojca, stają się *slugami* i *służebnicami* w Bożym planie zbawienia.

Tym, który *pociąga*/powołuje, jest Ojciec (J 6, 44). Pierwszym *pociągniętym* przez Ojca jest Syn Boży. Drugim w porządku Wcielenia – jest jego *Matka*. Kościół widzi w niej wzór dla siebie. Dlatego od początku ujmuje siebie w obrazie *matki*: *Ecclesia mater – mater Ecclesiae* (s. 117), jest jego pierwowzorem/*typus* (św. Ambroży, s. 118). Paulin z Noli „określa Kościół jako łono Matki”, w którym „możemy się rozwijać bez lęku, że zostaniemy wyrzuceni (*abortiti*)” (s. 122-123).

Znaczenie Maryi w dziele zbawienia wyjaśnia św. Ireneusz w paraleli o *pierwszym i drugim Adamie* oraz o *pierwszej i drugiej Ewie*. Jak Chrystus przywrócił człowieczeństwo pierwszego Adama do pierwotnego stanu, tak Maryja – swym posłuszeństwem – doprowadza do pierwotnego stanu zniszczoną harmonię (por. s. 138), a skażony przez Ewę śmiercią rodzaj ludzki został przez Maryję obdarowany życiem: „[...] śmierć przez Ewę, życie przez Maryję” (św. Augustyn, s. 139). Zresztą ten obraz Maryi w historii zbawienia jest o wiele bogatszy (zob. s. 139-142), choć samemu planowi relacji, jakie znamionują odniesienia Maryi i Kościoła w myśli Ojców, brak w książce teologicznej przejrzystości i głębi. Myślę, że wiele by tu pomogła lektura o Yves Congara¹³.

Kolejne osoby powołane, będące wzorcami *dla* Kościoła, to apostołowie: św. Piotr, św. Jan i św. Paweł¹⁴. *Święty Piotr* określony został mianem „figury Kościoła zawierzenia” (s. 145). Jednak temat ten nie został rozwinięty przez Autora. *Święty Jan* został nazwany „figurą Kościoła kontemplującego” zmartwychwstanie (s. 155), radującego się „widokiem pustego grobu” (s. 157). *Święty Paweł* stanowi „figurę Kościoła nawracającego się” (s. 159). Za św. Augustynem Ksiądz Profesor Pałucki przypomina, że droga ewangelizacji pozostaje wciąż otwarta dla wszystkich, a sam Pan, „także po Wniebowstąpieniu, osobiście ingeruje w sprawy Kościoła i wciąż ukazuje kierunki jego działania” (s. 159).

¹² Zagadnieniem nie rozwiązany przez Autora, a tu jedynie zaznaczonym jest pytanie o to, co znaczy, że Kościół jest osobą? Trudno się zgodzić z tym, by Kościół stawał się osobą poprzez numeryczne dodawanie osób/dusz (s. 112-113). Z pewnością przedstawienie ujęcia kard. Urs von Balthasara za S. Ackermannem, że „osobowe pojmowanie Kościoła jest jedynie eklezjologicznym zagęszczeniem słów samego Chrystusa: «aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojciec we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, by świat uwierzył, że Ty mnie posłałeś» (J 17, 21)” (s. 114) jest jakimś rozwiązaniem. Należałoby jednak wyjaśnić naturę owego „zagęszczenia”. Wyjaśnienia osobowej natury Kościoła należy szukać w Mühlenowskiej pneumatologicznej eklezjologii.

¹³ Por. Y. Congar, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, RSPT 38 (1954) 3-38.

¹⁴ Na marginesie dodajmy, że cytowane w przyp. 100, 102, 105 teksty pochodzą z KK, a nie z KDK i nie są one tu potrzebne. Zresztą Autor wielokrotnie odbiega od zasadniczego tematu pracy, co czyni ją nieczytelną, by nie powiedzieć nie do końca przemyślaną.

3. W rozdziale trzecim (s. 171-247) Autor wskazuje na cztery wymiary Kościoła, które potwierdzają, że wywodzi się z trynitarnego źródła. Tak bowiem rozumiemy tytuł rozdziału (*Konstytutywne elementy Kościoła odzwierciedleniem jego trynitarnego natury*). Inne rozumienie byłoby dogmatycznie podejrzane. Istotną okazuje się tu uwaga Księdza Pałuckiego: „[...] jeśli chcemy należycie rozpoznać czym, lub kim jest Kościół jako *communio* i *societas* – to musimy uznać jego misteryjność” (s. 171, 200). Tak więc, choć porządek refleksji zagadnienie misterium uwzględnia jako punkt trzeci, my już na początku musimy pytać, w jakim związku pozostają do siebie *communio* i *mysterium*, co Autor rozumie pod pojęciem *misteryjności*?¹⁵ „Kościół jako *Misterium* – pisze on – działa misteryjnie, a więc przez misteria: sakramenty, słowo Boże oraz figury, zapowiadające dzieła Boga i przybliżające Jego w nas działanie” (s. 199). Myśl tę rozwija odnosząc się w tym miejscu do wymiaru Kościoła jako *societas*: „Można powiedzieć, że już w wymiarze społecznym Kościoła zakodowany jest jego wymiar sakramentalny [...]. Żyje on na podobieństwo Osób Boskich i spełnia w świecie funkcję «sakramentu zbawienia». Jest nie tylko znakiem obecności Boga, ale też skutecznym Jego narzędziem zbawczym” (tamże). Nie znajdziemy jednak potwierdzenia tych konstantacji w nauce Ojców. Szkoda – choć nie wiem, czy to nie za wcześnie, by oczekiwać już takiego rozwoju doktryny.

Wymiar *communio* Kościoła został przybliżony przez pouczenie św. Ambrożego *ecclesia mari comparatur*: jak morze przyjmuje wszelkie wpływające doń rzeki, tak od chwili włączenia się osób w *communio ecclesiae*, stają się one „uczniami Chrystusa, przyjmując smak soli Ewangelii i podejmując trud stawania się «jedną»” (s. 172-173).

Kościół jako *institutio (societas)* z samego faktu, że jest w świecie, wymaga tworzenia instytucji i trwałych struktur wewnętrznych, nie tylko, by dokonać dogłębnej, wewnętrznej chrystianizacji, ale – jak za czasów św. Leona Wielkiego

¹⁵ W refleksji teologiczno-pastoralnej Księdza Błachnickiego nad rzeczywistością Kościoła jako wspólnoty (*communio*) ów związek posiada znaczenie zasadnicze. Nadaje szczególne znaczenie nauczaniu o Kościele jako wspólnotcie. Wnikliwa refleksja nad treścią soborowego nauczania doprowadziła go do stwierdzenia, że wszelkie obrazy, stosowane na wyrażenie tajemnicy Kościoła, wskazują w istocie rzeczy na wspólnotę „jako na oznaczaną rzeczywistość i najgłębszą treść” (Błachnicki, TPO II, s. 294); określił je mianem cząstkowych, etapów na drodze w dążeniu do wspólnotowego ujęcia istoty Kościoła. Tak jest w przypadku określenia Kościoła jako Ciała Mistycznego naszego Pana (tamże, s. 172-173) czy ludu Bożego (tamże s. 178-193), jako najbardziej reprezentatywnych ujęć. One jednak, by zostały dobrze zrozumiane, domagają się „wyjaśnienia przez ideę *wspólnoty*” (tamże, s. 204), co zostało kapitalnie spuentowane przez Księdza Błachnickiego na przykładzie określenia *lud Boży* (tamże, s. 193). Jest natomiast jedno określenie, wprowadzone przez Ojców Soboru Watykańskiego II na opisanie rzeczywistości Kościoła, które „dodaje do pojęcia wspólnoty, jaką jest Kościół, coś istotnego, czego nie można z niego wyprowadzić. Jest to określenie Kościoła jako sakramentu” (tamże, s. 204-205). To sprawia, że określenie Kościoła jako wspólnoty nie wyczerpuje ani nie wyjaśnia dokładnie rzeczywistości, jaką jest Kościół i do zrealizowania której winien dążyć: „Nie wystarczy mówić: Kościół jest wspólnotą, lecz trzeba określić dokładniej: *Kościół jest wspólnotą sakramentem* albo *sakramentem wspólnoty*” (tamże, s. 205).

– doprowadzić do pokojowego spotkania dwóch światów: upadającego świata naznaczonego kulturą grecko-rzymską i żywiołu ludów barbarzyńskich (s. 196-197). W istocie chodzi o ciągłe podejmowanie prób doskonalenia doczesności (s. 198).

Kościół jest posłany, a jego *missio* posiada swe najgłębsze źródło w posłaniu Syna i Ducha Świętego. Sam Kościół wreszcie uczestniczy w paschalnym posłaniu, skierowanym do uczniów: „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Ksiądz Pałucki zaznacza, że „*missio* Kościoła jest naturalną konsekwencją *communio* Kościoła” (s. 231), ale nie wyjaśnia dlaczego. Nie wydaje się to tak oczywiste; przynajmniej dla mnie. W jego przekonaniu „literackim pierwowzorem misyjnej aktywności Kościoła może być Justynowy *Dialog z Żydem Tryfonem*” (s. 239). Głoszenie Ewangelii całemu światu przez apostołów, w przekonaniu św. Paulina z Noli, swe umocnienie zyskało *nie tylko* przez otrzymane nauczanie, *ale także* nadzwyczajną łaskę wiary (tamże), a łączyło się ono z misją miłosierdzia, przebaczenia i wezwania do pokuty (s. 243).

*

Prezentowana książka wiele utraciła poprzez współczesne odwołania. Dyskurs bowiem powinien pozostać na płaszczyźnie refleksji patrystycznej. Wprowadzenie tych odniesień sprawiło, że Autor miejscami wprowadza język mówiony, co w konsekwencji sprawia wrażenie, że mamy do czynienia z jakąś formą kazania. Zbyt wiele jest w niej odniesień do formowania się dogmatów w starciu z herezjami, które nie są tu potrzebne, bo nie wnoszą istotnych treści w zasadniczy problem. Podstawowe bowiem zagadnienia, a mianowicie osobowość Kościoła i wspólnota zostały spłaszczone.

Marek Marczewski – Lublin

Ks. Leszek MISIARCZYK, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu, Tyniec – Kraków 2007, Wydawnictwo Benedyktynów, ss. 424.*

Podczas ostatnich kilkudziesięciu lat, szczególnie dzięki ważnym naukowym książkom A. Guillaumonta (*Le „Kephalaia gnostica” d’Évagre Pontique et l’histoire de l’Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962), G. Bunge (*Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, tłum. J. Bednarek – A. Jastrzębski – A. Ziernicki, ŻM 19, Tyniec-Kraków 1998), a w Polsce – L. Nieściora (*Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 1997), wzrosło ogromnie zainteresowanie myślą teologiczno-ascetyczną Ewagriusza z Pontu, chociaż nie osiągnęło ono jeszcze takiego poziomu jak podejmowane we wszystkich zakątkach świata (Japonia!) badania nad twórczością duchowego ojca myśli pontyjskiego mnicha – Orygenesusa. Wciąż pozostaje do przebadania szereg szczegółowych zagadnień dotyczących ewagrijskiej koncepcji życia duchowego i jej genezy. Nowe studia poświęcone „ojcu chrześcijańskiej literatury duchowej” – jak nazwał Ewagriusza O. Chadwick (*John Cassian*,

Cambridge 1968, 36) – są więc jak najbardziej pożądane nie tylko przez naukowe środowisko patrologów, ale także przez chrześcijan pragnących pogłębić swoją osobistą więź z Bogiem. Ks. L. Misiarczyk swoją rozprawą habilitacyjną (*Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2007) włącza się w powyższy nurt w sposób znakomity, dowodząc, iż nie jest na tym polu badawczym nowicjuszem, lecz że poznał dokładnie niuanse teologii duchowości egipskiego monastycyzmu IV wieku i ma w tym zakresie wiele ciekawych i oryginalnych spostrzeżeń.

Poruszana w książce kwestia ośmiu namiętnych myśli (*logismoi*) w ujęciu Ewagriusza nie jest zagadnieniem nieznanym. W niedawno przełożonym na język polski podręczniku duchowości wschodniej T. Špidlíka (*Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005, 317-337) oraz w opracowaniu redakcyjnym wydania tekstu traktatu *O praktyce ascetycznej* (A. i C. Guillaumont, *Introduction*, w: *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, t. 1, SCh 170, Paris 1971, 63-84) można znaleźć podstawowe informacje o tej doktrynie, wiadomo też powszechnie, że pontyjski mnich dał w ten sposób „początek katalogowi siedmiu grzechów głównych, który wszedł na stałe, po nieznacznej modyfikacji Ewagriuszowej listy, do teologii moralnej” (*Wstęp*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Tyniec-Kraków 1998, 27). Istnieją również opracowania dotyczące ogólnej prezentacji teorii Ewagriusza oraz poszczególnych „logismoi”, wspomniane we wstępie przez Autora rozprawy (s. 27-28). Należą do nich również 4 artykuły popularnonaukowe samego ks. L. Misiarczyka, stanowiące swoiste przedpole do przygotowania recenzowanego opracowania. Na czym więc polega „novum” omawianej publikacji? Otóż ks. L. Misiarczyk, oprócz dokładnego zbadania natury i dynamiki działania wszystkich namiętnych myśli i przedstawienia środków zaradczych w walce z nimi (dotąd zajmowano się przede wszystkim czterema z nich: acedią, nieczystością, chciwością i złością), stara się ogarnąć Ewagriuszową teorię szerszym spojrzeniem. Przede wszystkim usiłuje dowieść, że Ewagriusz tworząc kategorię ośmiu namiętnych myśli, stworzył „pewien spójny system wzajemnych relacji przyczynowo-skutkowych pomiędzy poszczególnymi myślami, który stał się podstawą chrześcijańskiej nauki o siedmiu grzechach głównych” (s. 29), a ponadto bada historyczną genezę oraz ideowe – kosmologiczne, antropologiczne, ascetyczne i eschatologiczne – uwarunkowania doktryny o λογισμοί i walce z nimi.

Zgodnie z postulatem G. Bunge, wybitnego współczesnego badacza myśli Ewagriusza, Autor omawianej książki przedstawia podjęty temat na bazie wszystkich pism pontyjskiego mnicha, unikając w ten sposób jednostronnego rozdzielenia jego doktryny na ortodoksyjną naukę moralno-ascetyczną i skażoną herezjogennymi założeniami kosmologię i eschatologię pochodzenia orygenesowskiego. Konsekwencją takiego założenia, związanego ściśle z przyjęciem wspomnianego wyżej postulatu zbadania oprócz samej ascetycznej doktryny o ośmiu „logismoi” także jej kontekstu filozoficzno-teologicznego, jest zaproponowany przez Autora podział recenzowanej książki na dwie zasadnicze części: „Podstawy filozoficzno-teologiczne systemu Ewagriusza” (s. 41-182) i „Natura ośmiu głów-

nych ΛΟΓΙΣΜΟΙ, dynamika ich działania i strategię walki z nimi” (s. 185-386). Treści zaprezentowane w części pierwszej, ukazujące naukę Ewagriusza o „logosmoi” na szerokim tle kosmologiczno-antropologicznym zostały przedstawione szczegółowo i bardzo kompetentnie, ale sam Autor jest chyba świadomy tego, że można było te zagadnienia ująć bardziej syntetycznie i w ściślejszym związku z zasadniczą dla całej książki problematyką jej drugiej części, skoro zauważa, że w dużym stopniu jest to przytoczenie wiedzy już znanej: „Ponieważ kosmologia i eschatologia Ewagriusza były już przedmiotem wielu opracowań, w naszej prezentacji będziemy bazować zasadniczo na ich wnioskach” (s. 41).

Powyższa uwaga natury metodologicznej nie rzutuje jednak na jakość merytoryczną opracowania, która jest bardzo wysoka. Ks. L. Misiarczyk doskonale zrozumiał trudne w interpretacji zasady kierujące kosmologią i antropologią Orygenesesa, a później inspirujące myśl Ewagriusza. Wykazuje się nie tylko dobrą znajomością poglądów Aleksandryjczyka, ale próbuje nawet w udany sposób precyzować poglądy uznanych współczesnych orygenistów (np. H. Crouzela w kwestii Orygenesowej interpretacji pierwotnego upadku istot rozumnych oraz rozumienia preegzystencji – s. 42-45). Pewną niezręcznością jest natomiast sformułowanie o „voûς Chrystusa, który później, w chwili wcielenia złączył się z Logosem” (s. 46), gdyż Orygenes podkreślał, że „logikos” Chrystusa pozostawał od początku, także w preegzystencji, w ścisłej łączności z Logosem, co było przyczyną i znakiem jego wolności od upadku w grzech (por. *De principiis* VI 2, 6). Przy relacjonowaniu poglądu Orygenesesa o zmianie natury diabła przez pierwotny upadek (s. 49) zabrakło odsyłacza do podstawowego tekstu, w którym Aleksandryjczyk wyjaśnia swoje stanowisko, mianowicie do *Listu do przyjaciół z Aleksandrii*.

Nawiązując do ustaleń H. Crouzela i H. U. von Balthasara ks. L. Misiarczyk celnie wypunktowuje i szczegółowo omawia te elementy doktryny Ewagriusza, u których podstaw leżała inspiracja kosmologią i eschatologią Orygenesesa: „stworzenie λογικοί jako istot czysto duchowych, ich pierwotny upadek w „preegzystencji” i różnicowanie na anioły, ludzi i demony oraz umożliwienie przynajmniej niektórym z nich, dzięki stworzeniu drugiego świata, ponownego powrotu do Boga” (s. 51). Prezentując te zagadnienia Autor zajmuje zdecydowane stanowisko w niektórych ważnych, ale wciąż dyskusyjnych kwestiach, jak chociażby słuszne opowiedzenie się za przekonaniem, że „Ewagriusz mówiąc o λογικοί miał na myśli byty rozumne stworzone przez Boga i realnie istniejące, a nie tylko istoty idealne pomyślane jedynie przez Boga” (s. 53-54) oraz przyjęcie za G. Bunge opinii, że „mistyka Ewagriusza jest mistyką zjednoczenia z Bogiem i nie chodzi wcale o zjednoczenie z jakąś *monadą* filozofów” (s. 58). Komparatystyczne ujęcie poglądów kosmologicznych Orygenesesa i Ewagriusza ujawnia wrażliwość ks. L. Misiarczyka nie tylko na podobieństwa obu doktryn, ale także na twórcze wykorzystanie intuicji Aleksandryjczyka przez pontyjskiego mnicha (np. kwestie terminologiczne związane z nauką o upadku – s. 63-64; rozbieżności w założeniach antropologicznych – s. 95-115).

Dla dalszych rozważań dotyczących nauki duchowej Ewagriusza, szczególnie znaczenie ma ukazanie w pierwszej części książki stanu bytów rozumnych po pierwotnym upadku (trychotomia noetyczno-psychiczno-cieleśna) oraz przyjętej przez Pontyjczyka struktury duszy (dzielącej się na część rozumną – kierowniczą oraz nierozumną – namiętą, składającą się z dwóch części: pożądlivej i popędliwej), istotnej dla zrozumienia jego koncepcji walki duchowej. Autor próbuje też udzielić odpowiedzi na trudne pytanie, w jakim stosunku pozostaje w ewagrińskiej antropologii $\nu\omicron\delta$ do duszy, zwłaszcza jej racjonalnej części, oraz do Orygenesowego ducha, skłaniając się ostatecznie ku hipotezie M. O’Laughlina sugerującej wpływ Grzegorza z Nazjanzu i konieczność wyraźnego odróżnienia w koncepcji Ewagriusza $\nu\omicron\delta$ od $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu\varsigma$ duszy (s. 99-107). Konsekwencją takiego rozumowania, rzutującą na naukę ascetyczną Pontyjczyka, jest przekonanie, że siedzibą osobowego bytu i zdolnością do relacji z Bogiem jest nie dusza, lecz $\nu\omicron\delta$ jako Boże podobieństwo i w nim toczy się najcięższa walka duchowa (s. 108).

Po omówieniu podstaw kosmologiczno-antropologicznych doktryny Ewagriusza ks. L. Misiarczyk przechodzi w obszernym rozdziale III pierwszej części książki, zatytułowanym „Nauka duchowa Ewagriusza” (s. 117-182), do ukazania dwóch podstawowych etapów walki, jaką musi w obecnym świecie toczyć ludzki umysł o dominację nad dwiema pozostałymi sferami ludzkiej struktury - duszą i ciałem. Są nimi: praktyka ascetyczna i etap gnostyczny, składający się jeszcze z dwóch części: fizyki (kontemplacja dzieł Boga i Jego ekonomii) i teologii (kontemplacja istoty samego Boga). Ks. L. Misiarczyk, wrażliwy – jak zawsze – na genezę terminologii i poglądów analizowanego Autora, słusznie dostrzega korzenie powyższych terminów i samego podziału w greckiej filozofii, zwłaszcza u Platona i Arystotelesa, a także u perypatetyków i stoików, a później u Filona i Orygenesusa (s. 118-122). W ramach praktyki ascetycznej, rozumianej przez Pontyjczyka jako „duchowa metoda, która oczyszcza namiętą część duszy” (s. 123), czyli prowadzi do beznamiętności ($\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\omicron\alpha$), pojmowanej z kolei jako odporność na ataki myśli namiętnych i wyzbycie się grzechów myślami (w tym miejscu dobra polemika z Hieronimową błędną interpretacją koncepcji ewagrińskiej, utożsamiającą beznamiętność z nieczułością i bezgrzesznością – s. 160-162), Autor prezentuje podstawową wiedzę dotyczącą namiętnych myśli (znaczenie terminu $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota$ oraz geneza i porządek ośmiu myśli), będących głównym przedmiotem walki na tym etapie i związanych z pożądlivą i popędliwą częścią duszy.

W drugiej części opracowania Autor skupia się na wnikliwej analizie natury i działania poszczególnych $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota$ (określenie stosowane przez ascetę z Pontu zamiennie z terminem „demon”) oraz na sposobach walki z nimi, a także na wzajemnej zależności namiętnych myśli w rozumieniu Ewagriusza. Jest to pogłębione studium, oparte na rzetelnej analizie tekstów źródłowych, w których interpretacji ks. L. Misiarczyk zdradza właściwą sobie precyzję myślenia, wrażliwość na znaczenie i przekład greckich terminów, zdolność unikania anachronicznego podej-

ścia do zagadnień historycznych, umiejętność odczytywania szczegółowych kwestii na tle całej doktryny pontyjskiego mnicha i w duchu jego sposobu myślenia.

Kolejność omawiania myśli namiętnych w ujęciu Ewagriusza słusznie odpowiada częściom duszy, w których one – według Pontyjczyka – powstają. Najpierw ks. L. Misiarczyk przedstawia obżarstwo, nieczystość i chciwość, rodzące się w pożądlivej części duszy (s. 190-256), następnie smutek i gniew, powstające w części popędliwej (s. 257-308), potem acedię jako myśl złożoną (s. 309-344), wreszcie próżność i pychę wywodzące się z racjonalnej części duszy (s. 345-378). Ważnym spostrzeżeniem Autora, przewijającym się przez całą tę prezentację, jest stwierdzenie, że „Ewagriusz [...] nie dał się uwieść pokusie dualizmu manichejskiego, uznającego część natury człowieka za dobrą, a część za złą. [...] Wadą nie jest więc dla Ewagriusza samo istnienie czy działanie owych trzech części duszy, ale złe, przeciwne ich naturze używanie przez człowieka” (s. 189). W prezentacji kolejnych λογισμοί na szczególną uwagę zasługuje omówienie acedii (s. 309-344), rozumianej oryginalnie przez Ewagriusza, jako najbardziej uciążliwa myśl, złożona z jednoczesnego i długotrwałego pobudzenia pożałliwości i popędliwości, czyli z pobudzenia gniewu i złości do tego, co jest i co się posiada, oraz z pożądania czegoś, co w aktualnym stanie jest nieosiągalne.

W tej części książki wyjątkowo interesujące i twórcze są fragmenty, w których Autor usiłuje znaleźć związki między poszczególnymi namiętnymi myślami w ujęciu Ewagriusza („Nieczystość – próżność” – s. 235-240; „Chciwość źródłem próżności i pychy” – s. 255-256; „Smutek skutkiem gniewu” – s. 275-278; „Pycha skutkiem próżności” – s. 371-375), a także próbuje ustalić, która namiętność jest pierwsza. Okazuje się to zadaniem dość trudnym, gdyż teksty Pontyjczyka nie są jednoznaczne i w zależności od porządku, w jakim ujmuje się λογισμοί, ich ciąg przyczynowo-skutkowy może nieco się różnić. Jeden z istotnych wniosków ks. L. Misiarczyka w kwestii pierwszeństwa którejs namiętnej myśli brzmi następująco: „Φιλαντία nie przynależy bezpośrednio do ośmiu głównych λογισμοί, lecz stanowi jakby fundament, bazę dla nich. [...] Ewagriusz [...] nazywa [...] obżarstwo pierwszą lub początkiem (ἀρχή) w porządku doświadczenia ośmiu namiętnych myśli i pierwszą z tzw. źródłowych namiętności, natomiast chciwość definiuje jako korzeń (ρίζα) wszelkiego zła. Chciwość sytuuje się więc zdecydowanie głębiej w duszy ludzkiej [...]. W tym sensie również obżarstwo może być rozumiane jako chciwość pokarmów” (s. 242). Ponadto Autor słusznie zwraca uwagę, że „[...] w ewagriańskiej nauce na temat ośmiu namiętnych myśli nakładają się na siebie dwa porządki refleksji: empiryczny i duchowy. W porządku empirycznym namiętne myśli popędliwej części, czyli gniew i smutek atakują anachoretę wtedy, gdy uległ on jednej lub wszystkim pożałliwościom, czyli obżarstwu, nieczystości i chciwości. Natomiast zaawansowanego w rozwoju duchowym mnicha atakują silniejsi przeciwnicy [...], stąd namiętne myśli popędliwej części duszy rodzą się w niej po przewyciężeniu tamtych trzech myśli pożałliwych. Porządki te z oczywistych względów nakładają się na siebie w codziennym życiu człowieka [...]” (s. 261-262).

Ks. L. Misiarczyk, zgodnie z zapowiedzią w tytule drugiej części książki – „strategie walki z λογισμοί”, nie ogranicza się do ukazania natury poszczególnych namiętnych myśli, ale podaje także, za Ewagriuszem, remedia na ataki demonów przez nie działających (np. metody walki z chciwością – s. 247-249). Wskazania te – tak ważne dla współczesnego odbiorcy, jeśli książka oprócz posiadania charakteru naukowej dysertacji miałaby spełnić również rolę praktycznego przewodnika dla zatroskanego o swoje życie duchowe chrześcijanina (co zresztą jest pragnieniem Autora wyrażonym w zakończeniu na s. 386) – giną jednak w morzu informacji, ponieważ nie eksponuje ich plan tej części książki, ograniczający się do kwestii związanych z istotą i wzajemną zależnością namiętnych myśli (wyjątkiem jest wprowadzenie tytuł paragrafu w rozdziale V: „Objawy acedii i środki zaradcze” – s. 321, ale tytuły podpunktów dotyczą już tylko i wyłącznie objawów acedii, a nie środków zaradczych, mimo że informacje na ten temat występują w tekście paragrafu).

Książka ks. L. Misiarczyka jest rzetelnym, przemyślanym, w dużym stopniu nowatorskim studium myśli filozoficzno-ascetycznej Ewagriusza, wolnym od błędów merytorycznych. Moje drobne wątpliwości dotyczą kwestii o charakterze metodologiczno-formalnym. Zastanawiam się, czy świetnie sporządzony zarys rozwoju nauki o grzechach głównych, od Ewagriusza aż po współczesny *Katechizm Kościoła Katolickiego* powinien znaleźć się we wstępie pracy (s. 17-26), gdy czytelnik nie zna jeszcze wszystkich niuansów myśli Ewagriusza. Rozumiem, że w zamiśle Autora książki ma on na celu podkreślenie w punkcie wyjścia wagi problemu klasyfikacji grzechów głównych w nauce ascetycznej Kościoła oraz wskazanie wielu niejasności wokół listy grzechów oraz różnic między poszczególnymi teologami, ale powyższe rozważania w sposób naturalny domagają się przedstawienia w końcowej partii pracy i nieco rozbijają logikę wstępu. Ks. L. Misiarczyk w swojej rozprawie skutecznie unika wszelkich anachronizmów, interpretując myśl Ewagriusza w kontekście historycznym i ideowym epoki. Niekiedy odnosi wnioski wyciągnięte z krytycznej lektury pism Pontykczyka do diagnoz stawianych przez współczesną psychologię, co nie wydaje się nadinterpretacją (porównanie opisu działania „demonu południa” do kryzysu wieku średniego na s. 324-325), zwłaszcza że u mnicha z Pontu występują elementy swoiście rozumianej psychologii duchowej. Natomiast za pewne nadużycie terminologiczne uważam nazwanie Ewagriusza „psychologiem eksperymentalnym” (por. ks. 16), nawet przy zastrzeżeniu, że jest to psycholog „sui generis”.

Recenzowane studium wystawia jak najlepsze świadectwo polskiej myśli patrystycznej i może być jej międzynarodową wizytówką, ponieważ Autor podejmuje dyskusję z obcojęzycznymi badaczami, uściśla i uzupełnia wyniki ich analiz. Swoją książką ks. dr L. Misiarczyk udowodnił, że polskie środowisko patrologów zyskuje w Jego osobie drugiego – obok o. Leona Nieściora – znakomitego znawcę niełatwej myśli Ewagriusza z Pontu.

Ks. Krzysztof SORDYL, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM, ss. 396.

Nowacjan to zapomniany, a często dla wielu nieznany teolog. Jeśli już posiada się o nim jakieś informacje, to wiążą go one i kojarzą raczej z sektą, która od niego bierze swą nazwę. W historii chrześcijaństwa bywało i tak, że przekreślało się autora, ponieważ popełnił w jakiejś dziedzinie błąd; dotyczy to właśnie także Nowacjana.

Ten wybitny teolog III wieku doczekał się wreszcie obszernej monografii w języku polskim. Recenzowana książka to doskonały pierwszy komentarz do jego dzieła *O Trójcy Świętej*, które ukazało się w polskiej szacie słownej w 2005 r., w znanej serii patrystycznej „Źródła Myśli Teologicznej” (35).

Nowacjan wyróżnił się tym traktatem, w którym położył walne fundamenty pod rozwój nauki trynitarniej, a także pod wyznanie wiary na Soborze w Nicei w 325 roku: skoro był on desygnowany przez papieża Fabiana na swego następcę, to niewątpliwie musiał mieć ku temu niemałe zasługi i kwalifikacje. Treść wiary była weryfikowana wobec herezji II i III w. i krystalizowała się w tym czasie na podstawie jego refleksji wyrażonej w traktacie *O Trójcy Świętej* oraz Tertulianowego dzieła *Przeciw Prakseaszowi* i *Przeciw Noetosowi* Hipolita, do których odwołuje się ks. K. Sordyl, aby nakreślić tło omawianego dzieła i etapy rozwoju nauki dogmatu o Trójcy Świętej. Gdy jeszcze niedawno oczekiwano co najwyżej artykułu na temat obrazu Boga Ojca w *De Trinitate* Nowacjana, to dziś mamy opracowanie, którego przydatność będzie zapewne wykazywana w publikacjach naukowych. Fragmenty recenzji prof. dr hab. H. Pietrasa SJ i ks. dr hab. A. Barona, umieszczone z tyłu na okładce, zawierają ocenę istotnej treści pracy.

Piszący te słowa, był tłumaczem *De Trinitate* Nowacjana. Trud włożony w przygotowanie dzieła do druku, poprzez szukanie odniesień i studiowanie przypisów przyczynił się do rozjaśnienia omawianych w nim kwestii. W chwili oddawania przekładu do Wydawnictwa rodziła się nadzieja, że translacja przyczyni się do powstania zarówno wielu prac porównawczych, jak i nowych dysertacji dotyczących tego okresu. Rzeczywistość przerosła oczekiwania. Przykładowo wyszukiwarka internetowa Google przed kilku laty zawierała niewiele informacji o Nowacjanie, a dziś zawiera ich multum. Nie ulega wątpliwości, że także nowo wydana dysertacja przyczyni się do dalszych badań i poszukiwań.

W książce K. Sordyla mogłoby znaleźć się więcej informacji na temat Nowata, którego odróżnia się od Nowacjana: skromna wzmianka na s. 46 budzi pewien niedosyt. Również bibliografia, którą można by uznać za monumentalną, bo została zebrana na 25 stronach, nie wydaje się być pełna: nie uwzględniono w niej wszystkich artykułów, jak np. G. Jaśkiewicz, *Jak katechizować o Trójcy Świętej* („Teologiczne Studia Siedleckie” 2:2005, 71-79) oraz tenże, *Duch Święty w teologii III wieku na przykładzie „De Trinitate” Nowacjana*, („Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża” 23:2005, 303-309). Wydaje się to o tyle ważne,

że np. w pierwszym artykule zwraca się uwagę na aktualność tematyki stanowiącej przedmiot zainteresowania Nowacjana, która wyraża się w sformułowaniu szeregu wskazań dotyczących kształtowania świadomości trynitarnej wiernych, by zapobiec islamizacji chrześcijaństwa, a także w dostrzeżeniu, że negacja którejś z Osób Boskich prowadzi w gruncie rzeczy do ateizmu.

Wnikliwy wstęp zawiera prawie wszystkie klasyczne jego elementy. Zabrakło w nim jednak doprecyzowania i zwerbalizowania celu pracy, chociaż teza skupia się na pojęciu Boga – czy jest ono trynitarne. Jest w nim omówiona wystarczająco biografia Nowacjana, jego dzieła, także te, które historia chciała mu przypisać. Poza tym we wstępie przedstawione są problematyka i zakres dotychczasowych badań, oraz uwagi o metodzie, strukturze i koncepcji pracy. Omówione są także tłumaczenia i podstawowe opracowania, analiza źródeł i bibliografii. Podzielono ją wnikliwie wyszczególniając m.in., kto zajmował się chociażby chrystologią teofanii u Nowacjana (s. 67). Wstęp to źródło cennych informacji, bo praktycznie odzwierciedla zakres wiedzy o omawianym problemie aż do dnia dzisiejszego.

Treść książki w dalszej części składa się z pięciu rozdziałów, z których każdy zawiera podsumowanie. Pracę zamyka zakończenie, aneks oraz indeksy komentowanych tekstów biblijnych jak i postaci starożytnych. Ostatnie strony rozprawy to ogólne streszczenie i spis treści wyrażone po angielsku.

W rozdziale I jest mowa o pojęciu Boga w sporze monarchiańskim; Nowacjan nie posługiwał się tym słowem, ale treścią terminu, który wyrażał jedną władzę. W późniejszym okresie nastąpiło zafałszowanie tego terminu i kojarzono go z patorypasjanizmem, modalizmem czy sabelianizmem. Podobnie Nowacjan nie używał terminu Trójca, a jednak formułuje doktrynę, która ją wyrażała.

Rozdział II koncentruje się już wokół Pierwszej Osoby Boskiej. Reguła wiary głosząca, że Bóg Ojciec jest najdoskonalszym Stworzycielem wszystkich rzeczy, wyjaśniała wiele błędów – od doketyzmu poprzez różne odmiany gnozy i gnostycyzmu, którego liczne odmiany, jak zauważa autor pracy, rozbiły jedność historii zbawienia i potępiły materię.

Można odkryć wiele walorów tego rozdziału, jak chociażby ten, który wskazuje, gdzie u Nowacjana jest myślenie biblijne, a gdzie platońskie. Gdy mowa o poznaniu Boga i wyrażaniu tego poznania, roli rozumu i zmysłów w poznaniu, to zagadnienia te dotyczą już teorii poznania. Przez te szczegółowe punkty, praca staje się interdyscyplinarną, której spektrum obejmuje historię, teorię poznania i patrologię. Realne zaś stwierdzenia, płynące z refleksji teologicznej nad nauką Nowacjana, prowadzą do ostrzeżenia typu: „Wolność człowieka bez odniesienia do Boga może się stać siłą destrukcyjną” (s. 191).

Rozdział III, najobszerniejszy, dotyczy Syna Bożego i szerzących się błędów związanych z Jego Osobą. Warto podkreślić, że uproszczenie tłumaczenia nie oddaje wielu problemów. Zresztą należy wspomnieć, że problemy lingwistyczne były w historii często problemami teologicznymi. Figury retoryczne, czy wyrażenia, które mogą sprawiać wrażenie tautologii faktycznie odzwierciedlają specyficzny język teologiczny, który uciekał się do zestawienia słów np. *homo* i *caro*,

które posłużyły Nowacjanowi do rozprawienia się z doketyzmem. Dobrze zostało to wychwycone i zanalizowane. Na s. 261 tegoż rozdziału jest ocena, chyba zbyt surowa, nauki rzymskiego kapłana, że nie przedstawił koncepcji ludzkiej natury Zbawiciela wprost, ale że Jego ciało było instrumentem Bożego planu.

Nie można też pisać, jak to widnieje na s. 269, że Nowacjan nie znalazł takich formuł, które pozwoliłyby opisać wewnętrzny związek Bóstwa z pełnym i działającym człowieczeństwem. Kto dziś jest w stanie lepiej opisać i wyrazić Bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa mimo ewolucji języka i pojęć teologicznych?

Rozdział IV dotyczy Ducha Świętego. Zostają w nim przytoczone wypowiedzi różnych teologów, zwłaszcza protestanckich, którzy interpretują kwestię Jego pochodzenia w oparciu o słowa Nowacjana. Pneumatologia nie zajmuje wiele miejsca w *De Trinitate* – zaledwie kilka stron, a opracowanie polemiki jest wnikliwe i wieloaspektowe (zawiera się na stronach 288-326). Ważne są stwierdzenia, choć już w innym rozdziale, że Nowacjan nie nazywał Ducha Świętego wprost Bogiem ani Osobą, ale że myślał o Nim poprawnie (s. 334), a liczy się ortodoksyjna treść, a nie słowa.

Rozdział V z kolei ukazuje relacje między Osobami Boskimi, które można określić pięknym słowem, pochodzącym z języka greckiego, oznaczającym taniec – *perychoreza*. Zostały one tutaj opracowane w sposób godny odnotowania. *Perychoreza* podkreślona została wobec herezji patrypasjanizmu i modalizmu. Przecistawiając się herezji monarchiańskiej Nowacjan jasno wyraża, co podkreśla ks. K. Sordyl, że Chrystus jest Tym, który wypełnia wolę Ojca. Subordynacjonizm jest u niego ortodoksyjny, służy mu do obrony monoteizmu, aby uniknąć dyteizmu (s. 350). W ten sposób Autor rozprawy powraca do monarchii, która jest kłamrą spinającą dzieło, a zarazem I i V rozdział. Akcent skupia się na monarchii, a pojęcie to posłużyło Nowacjanowi do odrzucenia dyteizmu i tryteizmu (s. 360). Wyraża to paradoksalnie zdanie na s. 365, że „Nowacjan posłużył się monarchią przeciw monarchianizmowi”.

Dla tłumacza lektura tej książki jest prawdziwą ucztą intelektualną. Obiektywnie można stwierdzić, że w oparciu o wybrany i wyselekcjonowany tekst autora III wieku, odpiera się łatwo różne zarzuty. Praca w sposób może niezamierzony wskazuje na aktualność tych myśli! W książce jednak tego typu nie wszystko urasta do rangi ideału. Dyskusyjne wydaje się przedstawienie sporu Dionizych (s. 88-89), do którego później następuje odwołanie (s. 118, przyp. 175; s. 124). Brakuje także wprowadzenia i komentarza do zdania dwa razy powtórnego (s. 279 i 286): „Tylko Ojciec jest ó Θεός, podczas, gdy Syn jest Θεός, bez rodzajnika”.

Nie należy doszukiwać się na siłę mankamentów, choć brakowało wyjaśnień teologicznych w oparciu o analizę filologiczną, jak tego próbę mamy chociażby na s. 267. Trudno w takim kontekście zrozumieć zdanie ze wstępu: „Zaprezentowane analizy filologiczne dokonywane są z punktu widzenia potrzeb teologa” (s. 75). Przecież sam Nowacjan tłumaczył zdanie „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30)

posługując się gramatycznymi wyjaśnieniami (XXVII 149). Wrażliwość na liczne łacińskie kluczowe słowa, z różnymi znaczeniowymi niuansami, owocuje dobrymi wnioskami i wyjaśnieniami. Niejednokrotnie tłumacz ma po cztery słowa w nawiasie, aby w końcu zdecydować się na jedno z nich. Trzeba dostrzegać ewolucję języka, albo epokę. Termin *keryks*, dla przykładu, w języku greckim nie był dla wszystkich w IV wieku synonimem teologa.

Nie ulega wątpliwości, że opisanie związku obu natur w Chrystusie sprawia do dziś kłopoty. Trudności interpretacyjne, jak widać, wyjaśniane są tutaj wzorowo, poprzez analizę właśnie filologiczną, której zabrakło na innych stronach, przy innych zagadnieniach, ale dobrze, że obficie był przytaczany tekst oryginalny, aby zasmakować dzieła, o którym powiedziano, że szkoda iż jego przekład w „Źródłach Myśli Teologicznej” nie został wydany dwujęzycznie, na wzór *De doctrina christiana* św. Augustyna (Warszawa 1989).

Należy też podkreślić, rozpoczynając szczegółowe omawianie książki, logiczność treści *De Trinitate* Nowacjana, która wskazuje piszącemu plan pracy naukowej. Można przedstawiać plan tylko w jednym miejscu przedkładając etymologię terminu monarchia nad jego wielowymiarowość (s. 78-79). Z kolei tytuł paragrafu 3.2.2 zatytułowanego „Logos – obraz Boga niewidzialnego” (s. 216) wydaje się być chybiony, choć zgadza się z teologią św. Pawła (Kol 1, 15; 2Kor 4, 4). Gdy jednak Nowacjan pochyla się nad tekstem o kenozie (Flp 2, 6-11) dowodzi, że Chrystus nie jest na obraz Boży, lecz w postaci Bożej, co wyraża zresztą podsumowanie (s. 286).

Niedociągnięć tego typu nie poda się w sposób wyczerpujący, ale ich zauważenie jest troską o dokładność w pracy naukowej. Nie podważają one jednak w niczym wartości naukowej recenzowanej książki. Chciałoby się dodać: pewne rzeczy są nie do uniknięcia i wiadomo, że nie zależą one nawet od samego autora. Chociażby angielskie tłumaczenie na końcu książki: jeśli przymiotnik *binarian* jest pisany minuskulą, to też powinno się to odnosić do *Trinarian* (s. 394-396); jest *tractate*, a wiadomo, że figuruje w świecie anglosaskim wyrażenie *A treatise concerning the Trinity*. W spisie treści przy terminie *Filiopaterism* widoczny jest znak zapytania, bo tłumacz prawdopodobnie zastanawiał się czy może to słowo w tej formie pozostać. Zdarzają się i literówki *Phanomen*, (s. 107); *hyiopator* (s. 206), wyrażenia typu: dalej Nowacjan kontynuuje (s. 229), powtórzenia *passim* o pięknej karcie eklezjologii Ducha Świętego, nawiązującej do XXIX rozdziału *De Trinitate* Nowacjana.

Jest to przemyślane opracowanie, które wymagało weryfikacji wielu źródeł i dotarcia do konkretnej literatury. Praca z pewnością była żmudna, ale zaowocowała dobrym odtworzeniem tła epoki, zwłaszcza w sferze problemów i kontrowersji teologicznych. Dbalność o stronę merytoryczną i formalną pracy świadczy o sumienności i zaangażowaniu jej autora. Ks. K. Sordyl podwoił objętość w stosunku do dzieła oryginalnego. Wchodząc w świat badaczy podjął się trudnego tematu i musiał przebrnąć przez gąszcz herezji, problemów i polemik.

Książka jest bardzo ciekawa, napisana w sposób przystępny dla każdego czytelnika, niezależnie od jego stopnia i godności. Wynika z niej, że wczesnochrze-

ścijańskie pojęcie Boga zagrożone przez gnostycyzm, różne tendencje filozoficzne i nurty zostało przedstawione przez Nowacjana w sposób prosty. Posłużył się prawie 400 cytatami z Pisma Świętego. Należy z wielkim uznaniem przyjąć i wyrazić uznanie tym, którzy przyczynili się do powstania i wydrukowania tej książki. Jest ona bowiem przekonującym świadectwem tego, że także pisarze, których uważa się za kontrowersyjnych uczą nas zarówno jak poznawać Boga, i jak Go miłować.

Ks. Grzegorz Jaśkiewicz – Siedlce, WSD

Ks. Tadeusz GACIA, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007, Wydawnictwo Jedność, ss.279.

Bardzo dobrze został ujęty temat, również pod względem literackim, przejrzysta struktura pracy, jasno sformułowany cel naukowego zadania. Postawienie problemu interpretacyjnego pociągnęło za sobą właściwe rozplanowanie poszczególnych rozdziałów i konsekwencję metodologiczną. Precyzyjnie został wytyczony teren badawczy: dzieła piszących w języku łacińskim starożytnych autorów chrześcijańskich od końca II do poł. V wieku, a więc do czasów św. Augustyna. Z wielkim zatem uznaniem należy przyjąć nową pozycję ks. Tadeusza Gaci. Podjęcie tematu jest logiczną konsekwencją dotychczasowych zainteresowań Autora literaturą wczesnochrześcijańską i publikacji z tego zakresu. Autor poszerza i pogłębia dotychczasowe swoje zainteresowania. Rozprawa ks. Tadeusza Gaci ma charakter studium historycznoliterackiego. Autor koncentruje się na literackich aspektach dzieł łacińskich pisarzy wczesnochrześcijańskich, zajmuje się techniką i stylem. Dysertacja ukazuje, w jaki sposób łacincy autorzy wczesnochrześcijańscy posługiwali się porównaniami, metaforami i innymi środkami stylistycznymi, które przejęli z agonistyki i ideę, jaką przy ich pomocy wyrażali. Agon jest w analizowanej literaturze przede wszystkim metaforą wyznania wiary podczas prześladowania, ta idea jest podkreślana u wcześniejszych autorów, ci późniejsi stosują go jako metaforę chrześcijańskiego życia.

Materiał zebrany i dokładnie zanalizowany Autor przedstawił w ośmiu rozdziałach, co wynika z analizy materiału literackiego. W rozdziale pierwszym: „Agonistyka w życiu i tradycji literackiej antyku” (s. 15-55) przedstawił słownictwo zarówno greckie jak i łacińskie związane z agonistyką, ideał agonistyczny i jego reminiscencje w literaturze klasycznej, transformację metaforyki agonistycznej w pismach grecko-żydowskich i najstarszej literaturze łacińskiej, wreszcie obecność odniesień do agonistyki w łacińskiej literaturze wczesnochrześcijańskiej, co umożliwiło mu przejście do analiz, które są przedmiotem kolejnych rozdziałów.

W rozdziale drugim: „Terminy, wyrażenia i peryfrazy związane z agonistyką ilustrujące publiczne wyznanie wiary” (s. 56-77). Autor wziął pod lupę filologa terminy (*agon*, *certamen*, *certare*, *lucta*, *luctatus*, *luctamen*, *conluctatio*, *luctari*,

conluctari, reluctari), wyrażenia i parafrazy, które są metaforami publicznego wyznania wiary chrześcijan, zwłaszcza przez męczeństwo.

Podobnie postąpił w trzecim rozdziale: „Określenia zawodników, form współzawodnictwa i organizatorów zawodów jako metafory wyznania” (s. 78-103), wziął pod uwagę metafory odnoszące się do publicznego wyznania wiary składanego przez chrześcijan (*athleta, palaestes, pycta, pammacharius, pupil, pancratia-stes, stadium, palaestra, munus gladiatorium, spectaculum, agonotheta, epistates, xytarches, lanista, munerarius, agonis praeses, editor spectaculi, praesul certaminis*, i inne). Punktem wyjścia dla znakomicie przedstawionej analizy jest dla Autora zawsze konkretny termin.

Kolejny rozdział czwarty: „Metafory nagrody za zwycięstwo w publicznym agonie chrześcijanina” (s. 104-129), poświęcony został metaforyce zwycięstwa agonistycznego. Męczeństwo jest porównywane do agonu: chrześcijanin bierze udział w zawodach wiary i poprzez męczeństwo odnosi zwycięstwo. Najczęstszymi metaforami zwycięstwa są terminy *corona, palma, laurus, bravium*.

Rozdział piąty: „Terminy, wyrażenia i peryfrazy ilustrujące duchowy agon chrześcijanina” (s. 130-154) jest paralelny do rozdziału drugiego. Autor przedstawia w nim te same terminy i sformułowania, co w rozdziale drugim, ale funkcjonują one jako metafory życia chrześcijańskiego, zwłaszcza wysiłku duchowego, wewnętrznej walki człowieka.

Kolejny rozdział szósty: „Określenia zawodników, form współzawodnictwa i organizatorów zawodów w odniesieniu do agonu duchowego” (s. 155-172) jest równoległy do rozdziału trzeciego. Określenia przedstawione w rozdziale trzecim jako metafory publicznego wyznania wiary, w tym rozdziale są metaforami życia chrześcijańskiego ujmowanego w aspekcie walki duchowej, wyzbywania się wad i wzrastania w cnotach.

Rozdział siódmy: „Metafory nagrody za zwycięstwo w agonie duchowym” (s. 173-196) jest paralelny do rozdziału czwartego. Metaforami za zwycięstwo w agonie duchowym są: *corona, palma* i *bravium*.

Wreszcie ostatni rozdział pracy – ósmy: „Leksykalna ciągłość metaforyki agonistycznej i jej transformacja semantyczna” (s. 183-196) stanowi ciekawe zestawienie wniosków wynikających z pracy. W zakończeniu pracy (s. 197-198) Autor raz jeszcze sumuje wyniki badań i uogólnia efekty analiz autorów łacińskich wczesnego chrześcijaństwa badanych pod aspektem obecności metafor agonistycznych stwierdzając, że agon jest metaforą publicznego wyznania wiary chrześcijanina, w szczególności męczeństwa i metaforą życia chrześcijańskiego ujmowanego od strony duchowej człowieka. Autor nasz stwierdza, że łacińska literatura wczesnochrześcijańska daje pewien wzorzec doskonałego życia chrześcijańskiego, który określa mianem wczesnochrześcijańskiego ideału agonistycznego. Kiedy ustają prześladowania, chrześcijańskim agonem staje się walka z pokusami i grzechem, wewnętrzny rozwój i chrześcijańskie dziewictwo *propter Christum*. Metafory agonistyczne u pisarzy wczesnochrześcijańskich są świadec-

twem kulturowej ciągłości antyku. Pracę ubogaca aneks (s. 199-232) dołączony dla lepszego zrozumienia toku analiz, a odnoszący się do przypisów.

A zatem układ pracy jest jasny, dokładnie podzielony, co rzuca się w oczy już przy spisie treści, a także stanowi ułatwienie dla czytelnika, dostarczając pomocy wobec bogactwa materiału zawartego w rozprawie. Uderza przejrzystość i jasność przekazu. Język pracy jest prosty i logiczny. Racjonalna treść jest komunikatywna. Autor swobodnie porusza się w źródłach i opracowaniach, przedkłada własne poglądy, które są owocem wieloletnich studiów i przemyśleń: ks. Tadeusz Gacia jest wielkim erudytą. Pracę cechuje wysoki poziom, wyrażający się we wszechstronnym i wnikliwym wykorzystaniu materiałów źródłowych oraz twórczym spożytkowaniu literatury i w wyciąganiu trafnych wniosków. Dysertacja ks. Tadeusza Gaci stanowi ważny wkład do badań naukowych nad metaforyką agonistyczną w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku. Ukazuje ona również, że autorzy wczesnochrześcijańscy należeli do ludzi wykształconych pod względem literackim. Można rzec, że po przyjęciu chrześcijaństwa nadal korzystali z wiedzy zdobytej w szkołach greckich i rzymskich. Praca ks. Gaci jest twórczym studium nad wpływem kultury grecko-rzymskiej na literaturę chrześcijańską; chrześcijaństwo wypełniało stare formy nową treścią.

Podsumowując recenzję rozprawy chciałbym raz jeszcze podkreślić jej rzetelny poziom naukowy: we wszystkich analizach sprawdza się dojrzałość naukowa Autora, odpowiedzialność za ferowane sądy zawsze w oparciu o tekst łacińskiego oryginału i umiejętne posługiwanie się literaturą naukową. Sama zaś praca jest na wskroś nowatorska. Stanowi bowiem opracowanie w pełni oryginalne, nie mające wzorca ani w literaturze polskiej, ani światowej, a mimo to dojrzałe. Ze względu na dobry warsztat naukowy, kompetentne opracowanie tematu i praktyczną przydatność problemu, dysertacja ta zasługuje na szczególne uznanie. Analizy ks. Tadeusza Gaci stanowią istotny wkład do badań nad obecnością kultury antycznej u autorów wczesnochrześcijańskich.

Ks. Augustyn Eckmann – Lublin, KUL

GIOVANNI CLIMACO, *La Scala del Paradiso*, introduzione, traduzione e note a cura di Rosa Maria Parrinello, *Letture Cristiane del primo millennio* 41, Milano (Pauline) 2007, ss. 633.

Przekład Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso* jest starannie opracowanym nowym tomem w serii *Letture Cristiane del primo millennio*. Tłumaczenia dokonała Rosa Maria Parrinello, która prowadzi zajęcia na Uniwersytecie w Turynie zajmując się historią monastycyzmu późnoantycznego oraz bizantyjskiego. Główną część książki stanowi włoski przekład *Drabiny do nieba* Jana Klimaka (VI/VII wiek), oparty na greckim tekście edycji Mathew Radera z 1633 r., przedrukowanym przez J.P. Migne'a w *Patrologia Graeca* (PG 88); jest to jedno z trzech najbardziej solidnych i dostępnych wydań tego tekstu, bo ciągle brakuje

nam jego opracowania krytycznego. Autorka tłumaczenia podjęła się niemałego trudu, gdyż lektura Jana Klimaka nie należy do łatwych i wymaga dobrego przygotowania, choćby ze względu na bogactwo terminologiczne oraz specyfikę środowiska. Niniejsza pozycja książkowa zawiera bardzo obszerny wstęp (s. 7-185), bibliografię (s. 186-192) i tłumaczenie z komentarzem (s. 193-552) oraz aneksy, dotyczące kluczowych terminów monastycznych (s. 553-590), a także zbiór indeksów (s. 591-633).

Wstęp podzielony jest na cztery części. W pierwszej (s. 9-48) zatytułowanej „Giovanni Climaco e il monachesimo sinaita” Rosa Parrinello przedstawia sylwetkę Jana Klimaka w kontekście kulturowym ówczesnego środowiska wykorzystując bogaty materiał źródłowy; podstawowym źródłem wiedzy o Janie Klimaku jest dla niej krótka biografia napisana przez mnicha Daniela (PG 88, 596-608), choć korzysta również z *Narrationes*, czyli z opowiadań anegdotycznych współczesnych Janowi o mnichach z Góry Synaj, wydanych przez F. Nau (*Le texte grec des réctis utiles à l'âme d'Anastase*, OC 3:1903, 56-90), a wcześniej przez M. Radera (PG 88, 608-609). Autorka w oparciu o *Menologion* (30 III: PG 117, 377, lub PG 88, 609-612, tłum. pol. R. Piętka: *Menologion*, Kostomłoty 2007, 231) stara się ustalić chronologię życia Klimaka (579-679), ukazując przy tym także pewne zależności tłumaczonego przez siebie dzieła z innymi pracami ascetycznymi tamtego okresu, np. Nilem, Anastazym Synaitą czy Janem Moschosem.

W drugiej części wstępu, zatytułowanej „La Scala del Paradiso” (s. 49-83) tłumaczka dokonuje solidnej analizy merytorycznej *Drabiny*, omawiając zewnętrzną strukturę i styl tego dzieła oraz źródła, z jakich autor czerpał inspirację. Dwa punkty są tutaj niesatysfakcjonujące: po pierwsze, choć tłumaczka poświęca więcej miejsca na określenie stylu i języka *Drabiny* (s. 73-80), to jednak, tak jak wielu badaczy, czyni to bez dokładnego spojrzenia na zastosowany w tekście gatunek literacki. Czy *Scala* jest „the argumentive text” we właściwym sensie tego słowa, czy tylko zbiorem sentencji i duchowych rad zestawionych ze sobą tematycznie? Pytanie to, według mnie, jest decydujące, gdy próbujemy interpretować ten tekst (zob. H.R. Johnsen, *Reading John Climacus*, Lund 2007). Po drugie, autorka tłumaczenia zajmuje się obszernie motywem „drabiny” obecnej w literaturze starożytnej (s. 53-70), ale niestety nic nie wspomina o roli tego motywu w pismach monastycznych (*Apoftegmaty* czy dzieła Ewagriusza z Pontu), co wydaje się jak najbardziej oczywiste w odniesieniu do monastycznej „drabiny” cnót i wad.

W trzeciej części wstępu „La natura della vita monastica nella Scala” (s. 84-156) przedstawia pobieżnie naukę ascetyczną Jana Klimaka. Zdaniem Parrinello, mnich z Synaju opracował swe dzieło na prośbę mnichów z sąsiedniego monasteru. Nawiązując do wizji drabiny, jaką miał Jakub (Rdz 28, 12) oraz obrazu trzydziestu ukrytych lat życia Jezusa, Klimak opisał drogę duchowego rozwoju wznoszącą się przez trzydzieści stopni „duchowej drabiny”. Autorka wymienia poszczególne jej etapy: walka z wadami i rozwijanie cnót, dążenie do wewnętrznego pokoju i skupienia (*hezychia*) oraz do nieustannej czci Boga. R. Parrinello podkreśla, iż fundamentem cnót u mnicha z Synaju było posłuszeństwo jako „matka wszystkich cnót”. Analizując całość nauki ascetycznej

w *Drabinie* autorka wyprowadza podwójny wniosek: że duchowy rozwój człowieka przechodzi wiele etapów wiodących do zjednoczenia z Bogiem oraz że inicjatywa należy tu zawsze do Boga, do człowieka zaś decyzja wolnego wyboru współpracy z łaską.

W ostatniej części wstępu „Le fonti della Scala e la sua fortuna tra Oriente e Occidente” (s. 157-185) autorka tłumaczenia prowadzi nas przez gąszcz źródeł, z których czerpał Klimak, poczynając od Pisma Świętego, poprzez całą tradycję monastyczną, a skończywszy na własnym doświadczeniu pustyni. Swoje wprowadzenie do tłumaczenia kończy stwierdzeniem, iż Jan Klimak należy do najważniejszych pisarzy ascetycznych starożytności chrześcijańskiej, a jego wpływ był ogromny w pierwszym rzędzie w świecie bizantyńskim i orientalnym, a także w mniejszym stopniu na świat ascezy Zachodu.

Jeśli chodzi o samo tłumaczenie, to wydaje się, że Autorka stanęła na wysokości zadania: przekład dokonany został w pięknym i przystępnym języku, co jednak mogło wpływać na literalną wartość tłumaczenia. Doskonała znajomość literatury patrystycznej szczególnie wschodniej, daje szansę czytelnikowi głębszego wniknięcia w lekturę Klimakowej *Drabiny*, poprzez obszerny aparat krytyczny. Wydaje się, że genialne intuicje i analizy ascetyczne, jakie pozostawił nam mnich z Synaju, mogą stanowić bardzo użyteczną pomoc dla wszystkich ludzi, którzy troszczą się o swój własny rozwój duchowy. Tym bardziej jesteśmy wdzięczni R. Parrinello za włożony trud w udostępnieniu *Drabiny* Jana Klimaka szerszemu gronu czytelników Zachodu.

Ks. Arkadiusz Jasiewicz – Warszawa, UKSW

Sv. Augustín, *Samovravy. O nesmrteľnosti duše, preložili, úvodné štúdie napísali, poznámky a indexy spracovali Katarína Šotkovská – Jozefa Artimová, Bibliotheca Antiqua Christiana (Kresťanská Antická Bibliotéka), Patrimonium zv. 4, Trnava 2007, Vydavateľstvo Trnavskej univerzity v Trnavě, ss. 111.*

Objętość wydawnicza IV tomu *Patrimonium*, wchodzącego do jednego z dwóch strukturalnych działów *Bibliotheca Antiqua Christiana* jest bardzo skromniutka. Taka sama bowiem jest objętość pisarska każdego z obu dzieł św. Augustyna, zaprezentowanych wyżej opisem bibliograficznym. Za to radość z ich wydania była wielka, zwłaszcza dla autorek przekładu: Kataríny Šotkovskej¹

¹ Ur. w 1978 w Žilinie, w latach 1996-2001 odbyła studia ze specjalizacją w zakresie filologii klasycznej na Wydziale Humanistyki Uniwersytetu Trnavskiego, pod kierunkiem prof. Daniela Škoviery, uwieńczona pracą dyplomową pod tytułem: *Svätý Augustín a Cicero – Soliloquia a Tuskulské rozhovory*. Od 2001 r. jest asystentką przy Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Trnavskiego; od 2002 r. prowadzi żywą działalność naukową publikując i biorąc aktywny udział w krajowych i zagranicznych sympozjach, a od 2005 r. rozpoczęła swój przewód doktorski. Swoje zainteresowania badawcze ukierunkowała głównie na teksty patrystyczne, ale nie stroni też od drobnej okolicznościowej liryki łacińskiej.

i Jozefy Artimovej². Jeszcze przed przystąpieniem do pracy nad łacińskim oryginałem, dobrze wiedziały o jej randze i znaczeniu. Dotąd bowiem nie było przekładu na język słowacki żadnego z tych pism Augustyna. Ta okoliczność dodatkowo inspirowała je w chwili wyboru przedmiotu i materiału swojej pracy, a potem mobilizowała do jej zakończenia (por. *Wstęp*, s. 22).

Czytelnik słowacki, szczególnie ten, co spotyka się po raz pierwszy raz ze św. Augustynem, znajdzie we wprowadzeniu Jozefy Artimovej informacje o tym, które zdarzenia z życia kulturalnego, politycznego i religijnego miały wpływ na niego w czasie, kiedy pisał swoje pierwsze dzieła filozoficzne; które osobowości formowały świat jego pojęć i jakie ówczesne kręgi naukowe oddziaływały na niego. Ze względu na fakt, że *Soliloquia* i *De immortalitate animae* Augustyn napisał na początku 387 r., czytelnik dostaje we wstępie niezbędne, chociaż częściowe, ale jednak wystarczające informacje z jego życia, od narodzenia (354) do powrotu do Afryki (388). Tak więc, po scharakteryzowaniu etapu związanego ze zdobywaniem pełnej, doskonałej formacji intelektualnej, ukazano jego kontakty z manichejczykami, czas i zakres jego pracy dydaktycznej w Mediolanie i okres pobytu w Cassiciacum koło Mediolanu (por. J. Artimova, s. 1-16).

W tym miejscu, autorki przekładów wymieniły między sobą pióra. Przejęła je teraz – Katarína Sotkovská. Najpierw jako autorka wprowadzenia do *Dialogów ze samym sobą* objaśnia czytelnikowi gatunek literacki dzieła, jego strukturę i problematykę (s. 19-22), potem zaś, już jako tłumacz, nie tylko wiernie oddaje treść przekładanego dzieła (s. 23-79), ale także ubogaca go walorem estetyki słowa. Tak przygotowanemu czytelnikowi pozostaje już, tylko z ochotą przystąpić do lektury i poddać się urokowi Augustynowego sposobu myślenia, szukania prawdy i w efekcie znalezienia Boga.

Następnie pióro przejmuje ponownie Józefa Artimova, która dołącza swoje wprowadzenie do Augustynowego traktatu *De immortalitate animae* oraz jego przekład (s. 87-105), chcąc zaś czytelnikowi pomóc w rozpoczęciu lektury, oprócz ogólnego wprowadzenia, ukazuje również strukturę myślową samego tekstu, co pozwala doskonale kontrolować poszczególne ogniwa argumentacji Augustyna i jego sprawnego toku rozumowania. Czytelnik zaznajomiony z faktem, że obydwa dzieła Augustyna powstały w czasowej bliskości odrzucenia przez niego poglądów manichejskich, będzie miał okazję z bliska śledzić ich autora, zamyślo-

² Ur. w 1974 r. w Trebišowie. W latach 1992-1997 odbyła specjalistyczne studia w zakresie nauczania przedmiotów ogólnokształcących – łaciny i języka słowackiego na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Prešovskiego. W latach 1997-2006 pracowała jako starszy asystent przy Katedrze Języków Obcych uniwersytetu Pawła Jozefa Šafárika w Koszycach. Obecnie pracuje na tym samym stanowisku przy Katedrze Filologii Klasycznej i Romańskiej w tej samej uczelni. W 1998 r. odbyła również uzupełniające, specjalistyczne studia zagraniczne w Brnie, Ołomuńcu i Pradze, a na przełomie 2003/2004 r. dalsze uzupełniające studia językoznawcze na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Amsterdamzie – skoncentrowane na problematyce przekładu tekstów biblijnych, której to tematyce jako doktorantka Uniwersytetu Prešovskiego poświęca nadal swoje badania. Opublikowała już 14 swoich prac.

nego na wciąż aktualnym problemem wieczności człowieka. Może też zobaczyć, jak Hipponczyk zabiegał o ratowanie własnej duszy i jak znajdował drogę od uzasadnionego powątpiewania uczonych do niepodważalnego przekonania mędrców. Rdzeń i istota jego dowodu na nieśmiertelność duszy, da się zamknąć w jego myślowej strukturze: „Prawda, jeśli istnieje, musi być wieczna. To zaś, co jest z nią nierozdzielnie. złączone, również musi być wieczne. Matematyka i logika są prawdziwe i dlatego są złączone z rozumem, ten zaś jest nierozdzielnie złączony z duszą. Dlatego i dusza jest wieczna” (12, 19).

Obydwie autorki przy dokonywaniu przekładów omawianych pism Augustynowych oparły się na tekście łacińskim, który przygotował Harald Fuks (München – Zürich 1986, Artemis Verlag). Literaturę specjalistyczną, w liczbie 25 pozycji, jaką autorki przekładów wykorzystały przy opracowaniu wprowadzeń i objaśnień, ukazuje umieszczony na końcu (s. 107-108), zredagowany w układzie alfabetycznym indeks autorski. Oprócz niego czytelnik ma do swojej dyspozycji jeszcze 2 pomocnicze indeksy: osób (s. 109-110) i miejsc (s. 110).

Leander Tadeusz Pietras O.S.P.P.E,
Vranov nad Topľou, Słowacja

Ks. Stanisław KOCZWARA, *Z pokladov starovekých cirkavných dejín, Košice 2007, Vydavateľstvo Michala Vaška, ss. 76.*

Najnowsza publikacja ks. Stanisława Koczwarę – historyka Kościoła starożytnego, wybitnego znawcy dziejów papieżstwa w czasach antycznych – została wydana w języku polskim w Koszycach, pod słowackim tytułem *Z pokladov starovekých cirkavných dejín (Ze starożytných dejín Kościoła)*. Celem pracy, jak stwierdza autor, jest wzbudzenie jeszcze silniejszego umiłowania Kościoła, wyrażającego się „nie tylko w słowie, ale i w czynie, polegającym na dawaniu świadectwa wierności Ewangelii” (s. 5). Słowa te w dużej mierze określają charakter publikacji: jest ona faktycznie zbiorem katechez kierowanych do współczesnych, których przedmiotem staje się starożytna historia Kościoła – kiedy to konstytuował się jego fundament, kiedy jego wyznawcy dawali chlubne świadectwo swej wiary, kiedy jego Ojcowie tworzyli podstawy chrześcijańskiej nauki. Ta najdawniejsza historia – jak wielokrotnie podkreśla autor – winna być źródłem wiedzy i drogowskazem w wielu dziedzinach życia (religijnego, społecznego, politycznego) po dzień dzisiejszy.

Ks. S. Koczwarę skupia się na trzech kwestiach, które przedstawia w kolejnych częściach. Pierwszą jest „Prymat św. Piotra w starożytności” (s. 12-33), zagadnienie szczególnie bliskie Autorowi, bo temu tematowi poświęcił monografię pt. *Kościół Afrykański wobec Katedry Świętego Piotra* (Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz – Wilno 2006, ss. 358). Pojęcie prymatu definiuje jako „wypełnienie przez Chrystusa, niewidzialnej Głowy Kościoła, zbawienia, które dokonuje się z Jego woli, w sposób widzialny, poprzez posługę św. Piotra

i jego następców na Rzymskiej Stolicy” (s. 12; por. *Kościół Afrykański*, s. 132). A to znaczy, iż prymat w sposób istotny związany jest ze zbawczą misją Chrystusa i stanowi fundament Kościoła. Na tych przesłankach Autor powołując się na słowa pisarzy starożytnych – Orygenes, Leona Wielkiego, Optata z Milewy oraz współczesnych – Cz. Bartnika, J. Śrutwy) formułuje teologiczną prawdę o jego powszechności i jedności, opartej na sukcesji: Piotr, a później jego następcy, staje się tutaj zwornikiem, jednoczącym wszystkich wiernych z Chrystusem. Jako historyk Autor ujmuje kwestię prymatu Piotra również w aspekcie dziejowym, ukazując w tym kontekście Apostoła jako „genialnego polityka”, właściwie odczytującego wolę Zbawiciela i w związku z tym świadomie wiążącego Kościół z uniwersalizmem kultury antycznej. Według Autora decyzja Piotra była o tyle brzemienne, że kultura ta stała się intelektualną bazą misyjnej działalności jego oraz jego następców, zaś Rzym na trwałe ich stolicą. W związku z tym Autor przybliży sylwetki trzech wybitnych sukcesorów Piotra z czasów starożytnych: Klemensa I (91-101) – gdyż to jemu Piotr przekazał biskupstwo Rzymu (wg tradycji poświadczanej przez Tertuliana i Hieronima), Stefana I (254-257) – był bowiem pierwszym, który swoją posługę na Rzymskiej Stolicy związał z sukcesją św. Piotra i wreszcie Damazego I (366-384) – gdyż pomimo wielu przeciwności umocnił autorytet biskupa Rzymu.

W drugiej części Autor omawia „Świadectwo męczeństwa w starożytności” (s. 34-57). O męczennikach uczy, iż są to najpiękniejsze postacie Kościoła, bowiem swoim fizycznym i duchowym cierpieniem oraz ofiarą życia chcą „wykazać boskość religii Chrystusowej oraz jej uniwersalizm” (s. 35). Męczenników dzieli na trzy grupy. Pierwszą stanowią ci (a ich liczba przeszła w tysiące), którzy doznali męczeństwa od pogan (przykładem są Perpetua i Vettius Epagatus). Druga grupa to męczennicy, którzy doznali cierpień ze strony władców chrześcijańskich, uzurpujących sobie władzę nad Kościołem (ilustracją jest przypadek papieża Marcina I i cesarza Konstansa II). Trzecia grupa to ci, którzy z powodu wierności zasadom Ewangelii, stali się ofiarami swoich współwyznawców (przykład Grzegorza z Nazjanzu i jego adwersarzy – biskupów Egiptu i Macedonii oraz – pochodzące z późniejszego okresu – świadectwo św. Cyryla nękanego przez biskupów niemieckich – Adalwina, Hemanricha i Anno). Autor, oceniając zaprezentowane tutaj postawy, zwraca uwagę na sprawiedliwy osąd, dokonywany przez samą historię. Wymownym przykładem owej sprawiedliwości jest odkrycie w XIX wieku dokumentów, identyfikujących imiona libellatyków – chrześcijan, którzy w okresie prześladowań Decjusza (249-251) przedstawili urzędowe oświadczenie o złożonych bogom ofiarach, celem uniknięcia męczeństwa (por. S. Longosz, *Libellus – libellatici*, EK X 939-943).

W części trzeciej zatytułowanej „Starożytne podstawy chrześcijańskiej wizji Europy Jana Pawła II” (s. 58-76) ks. St. Koczwara wskazuje na treści, które stworzyły teoretyczne podstawy apelu Papieża o powrót – w budowaniu współczesnego modelu wspólnoty państw europejskich – do wartości, na których oparty się one u zarania średniowiecza. Chodzi mianowicie – jak podkreśla ks. Koczwara

– o triadę Prawda-Dobro-Piękno, już przez starożytnych Greków utożsamianą z Bogiem. W niej to, za pośrednictwem Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, na trwałe zakorzenił się człowiek. Autor dodaje, iż poprzez to zakorzenienie „nabiera on „waloru Osoby, która jest miarą godności człowieka” (cytat z: Jan Paweł II, *List do Rodzin*; s. 61), a to znaczy, że „nosi tę miarę z sobą wszędzie, w każdym systemie ekonomiczno-politycznym, społecznym i dzięki niej staje się Osobą-Drogą, którą winien kroczyć Kościół, naród, państwa, Europa” (tamże). Interpretując dalej myśl papieską, Autor formułuje w związku z tym siedem grup praw, podkreślając, iż ze względu na swój uniwersalizm powinny one przysługiwać każdemu. Są to: prawo do pracy czyli do „czynienia sobie ziemi poddaną” (zgodnie z wolą Bożą), prawa rodziny czyli prawa do realizowania swojego „my” (zgodnie z Boskim „My”), prawo (kobiety) do bycia ikoną Maryi czyli do rozwoju swojej kobiecości (zgodnie z wizerunkiem *Theotokos*), prawo do wierności sumieniu czyli do nazywania dobra dobrem a zła złem (zgodnie z Dobrem), prawo do wiedzy czyli do poznania prawdy (zgodnie z Prawdą), prawo do patriotyzmu czyli do umiłowania Ojczyzny (wypływające z IV przykazania Dekalogu), prawo do męstwa czyli do odważnego wyznawania prawdy (zgodnie z tradycją chrześcijańską).

Książka ks. S. Koczwały porusza zarówno umysł jak i serce. A to dlatego, że Autor konsekwentnie stara się łączyć dwa czynniki – wiarę i rozum – jak podkreśla: „podług starożytnej maksymy: wierz, abyś zrozumiał, rozumuj, abyś uwierzył” (s. 5). Z tego połączenia rodzi się zakorzeniona w starożytności głęboka refleksja o powszechności i uniwersalizmie Kościoła, o konieczności dawania temu świadectwa przez jego członków (co pokazały przykłady męczenników) w każdym czasie – również współcześnie; zgodnie z prawami do wierności sumieniu i do męstwa. Na uznanie zasługuje też piękny styl wypowiedzi oraz znakomita znajomość literatury polskiej, zwłaszcza poezji Słowackiego, Krasińskiego i Norwida oraz Syrokomli, których poezją Autor ilustruje swoje wypowiedzi.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

„Eat, drink and be merry” (Luke 12:19). Food and wine in Byzantium. In honour of Professor A.A.M. Bryer, ed. L. Brubaker – K. Linardou, Aldershot – Hampshire 2007, Ashgate Publishing Limited, ss. 272.

Omawiany zbiór jest owocem kolejnego XXXVII, wiosennego spotkania bizantynologów (*37th Annual Spring Symposium of Byzantine Studies*), które odbyło się w marcu 2003 roku w Birmingham . Tom jest jednocześnie hołdem oddanym Anthony Bryerowi, z którego inicjatywy w roku 1966 odbyło się pierwsze sympozjum bizantynologiczne. Wypada w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż publikacja winna być również pojmowana jako świadectwo wzrastającego zainte-

resowania kwestią jedzenia w epoce Bizancjum, co potwierdzają prace opublikowane na przestrzeni ostatnich lat¹.

Recenzowana książka składa się z wybranych wystąpień, które zaprezentowane zostały na sympozjum, a potem zebrane w ramach pięciu części, z których pierwsza, czyli *A tribute to A.M. Bryer* (s. 1-23), zawiera osobiste wspomnienia (6) przyjaciół profesora Anthony'ego Bryera (tych nie recenzuję). Pozostałe składają się z artykułów *stricte* naukowych i zatytułowane zostały przez redaktorów tomu *Practicalities* (artykuły 7-10, s. 27-72), *Dining and its accoutrements* (art. 11-14, s. 73-161), *Ideology and representation* (art. 15-18, s. 163-232), *Food and the sacred* (art. 19-20, s. 233-246) oraz *Outside the empire* (art. 21-22, s. 247-262). Książkę uzupełniają pełna bibliografia prac naukowych Bryera (s. XVIII-XXXV), wykaz skrótów (s. IX-XI), spis ilustracji (s. XIII-XVII) oraz indeks (s. 263-272).

Dionysios Stathakopoulos napisał do recenzowanej kolekcji swego rodzaju wprowadzenie zatytułowane *Between the field and the palate: how agricultural products were processed into food* (s. 27-38). Część pierwsza tego studium zawiera systematyczny opis etapów wytwarzania oliwy, a nadto szacunek produktywności tego procesu oraz porównanie skali wytwórczości w czasach Bizancjum do jej rozmiarów we współczesności (s. 30-32). Następnie autor przechodzi do analizy produkcji zbożowej (s. 33-37). Rozważania zamyka krótki ekskurs metodologiczny (s. 37-38). Zaprezentowane studium zawiera kompetentne analizy problemów, które na dodatek podane zostały w bardzo przystępny sposób. Istotną wartością tego artykułu jest fakt, iż opiera się on nie tylko na szczegółowej analizie źródłowej (zwłaszcza *Geoponica*) oraz bogatej literaturze nowożytnej, ale nawiązuje także do zasobu wiedzy eksperymentalnej (s. 28). Szkoda jedynie, że w wśród prac ogólnych, dotyczących technologii produkcji rolnej, Autor uwzględnił tylko wyniki badań Roberta Forbesa (*Studies in ancient technology*, III, Leiden 1965, choć Autor korzysta z wydania Leiden 1993, por. s. 30, przypis 15), nie odwołując się do nowszych opracowań Roberta Curtisa (*Ancient food technology*, Leiden – Boston – Köln 2001) i Davida Thurdamonda (*A handbook of food processing in classical Rome. For her bounty no in winter*, Leiden – Boston 2006).

Michael Grünbart w kolejnym studium *Store in a cool and dry place: perishable goods and their preservation in Byzantium* (s. 39-49) zajmuje się sposobami przechowywania produktów żywnościowych. Omówiwszy więc miejsca ich składowania (s. 40-43), przechodzi do dyskusji nad metodami zapobiegania psuciu

¹ Por. A. Dalby, *Flavours of Byzantium*, 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; J. Thomas, *The regulation of Diet in the Byzantine monastic foundation documents*, w: *Byzantine monastic foundation documents. A Complete translation of the surviving founder's typika and testaments*, ed. J. Thomas – A. Constantinides Hero, vol. V, Washington DC 2000, 1696-1716. Pozwolimy sobie dodać także do tej listy pracę M. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Byzantina Lodziensia IX, Łódź, 2005.

owoców i roślin (s. 43-45), mięsa (s. 45-48), nabiału (s.48) oraz pieczywa (s. 49). Choć artykuł należy uznać jako wartościowe studium podsumowujące nowożytną dyskusję naukową na zaproponowany w tytule temat, podstawową słabością metody przyjętej przez Autora jest niemal całkowite pominięcie w rozważaniach bazy źródłowej. Nie korzysta on zupełnie z zasobów bizantyńskich pism medycznych² a bezpośrednie analizy danych z okresu Bizancjum ogranicza jedynie do pojedynczych odwołań do *Geoponica* (s. 45), *Sylloge tacticorum* (s. 46) oraz dzieł Eustacjusza z Tesaloniki (s. 42-43) i Jana Tzetzesa (s. 46-47). Są to zresztą najbardziej interesujące naukowo partie tego artykułu.

Andrew Dalby w artykule *Some Byzantine aromatics* (s. 51-57) wniósł cenne uzupełnienia do nowożytnej wiedzy na temat używanych w Bizancjum substancji aromatycznych. Rozważania te są uzupełnieniem jego wniosków przedstawionych w jego pracy *Flavours of Byzantium* (Devon 2003, s. 50, 52, 141-142, 228). Artykuł jest znakomicie udokumentowany źródłowo i dowodzi najwyższych kompetencji autora dzieł już niemal klasycznych w dziedzinie historii jedzenia, jak: *Siren feasts. A history of food and gastronomy in Greece*, London 1996, czy też *Food in the ancient world from A to Z* (London – New York 2003).

W studium zatytułowanym *Stew and salted meat – opulent normality in the diet of every day?* (s. 59-72) Johannes Koder stara się odpowiedzieć na pytanie, jak wyglądała dieta codzienna Bizantyńczyka pomiędzy VI i XII w., a szczególnie jaką rolę odgrywało w niej mięso. Analizując grupę typowych pokarmów jedzonych przez Bizantyńczyków, Koder zgadza się z obowiązującą w nauce opinią, że podstawą wyżywienia w czasach Bizancjum były produkty zbożowe (chleb), oliwki i oliwa, mięso, warzywa, owoce i produkty mleczne (s. 64). Chociaż w rozważaniach swych Autor nie wdaje się właściwie w dyskusje na temat drugiego punktu na tej liście (oliwki i oliwa), pozostałe stają się przedmiotem dociekań autora. Ustalenia Kodera potwierdzają pierwszoplanową rolę chleba w schemacie spożycia Bizantyńczyków (s. 65-66). Konkluzje Kodera wskazują również na znaczącą rolę warzyw i owoców w diecie (s. 66-70)³. Podsumowując recenzowany artykuł należy podkreślić, iż zawiera on wiele cennych wniosków, jest

² Jak cenny jest to zasób informacji dowodzą zamieszczone w analizowanym zbiorze artykuły Andrew Dalby'ego oraz Johanna Kodera. Nasza praktyka naukowa (por. M. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum w III-VII w.*, Łódź 2005, passim; tenże, *Medycyna bizantyńska o antidotum z trzech rodzajów pieprzu. Komentarz na temat jednego ze środków farmaceutycznych zastosowanych w leczeniu cesarza Aleksiego I Komnena*, w: *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Łódź 2007, 253-264 etc.) wykazała, że nie może się bez nich obyć żadne studium dotyczące historii jedzenia.

³ Tu pozwolimy sobie skonstatować, że nie ma całościowej analizy roli owoców w diecie Bizancjum, choć informacji na ten temat jest wiele. Kopalnią wiedzy jest choćby dzieło Pawła z Eginy, por. Paulus Aegineta, *Epitome medicae* I 81, 1, 1-3, 20, ed. J.L. Heiberg, vol. I-II, Lipsiae – Berolini 1921-1924.

warsztatowo dopracowany i stanowi twórcze rozwinięcie wcześniejszych konkluzji Kodera na ten temat⁴.

Simon Malmberg, w swym artykule *Dazzling dining: banquets as an expression of imperial legitimacy* (s. 75-91) z dwoma ilustracjami (s. 90-91) skoncentrował się na oficjalnych ucztach wydawanych przez władców, które widzi jako wyraz propagandy cesarskiej i pojmując jako narzędzie służące legitymizacji ich władzy. Artykuł oparty jest na dogłębnej analizie rozlicznych źródeł literackich (od *Historia naturalis* Pliniusza do *De ceremoniis*), materialnych (architektura i ikonografia) oraz bogatej (i starannie dobranej) literaturze nowożytnej. Wykreowany obraz zagadnienia jest spójny, a kompozycja ułatwia śledzenie toku rozumowania Autora. Szczególnie wiele wnosi systematyka sposobów wyrażania hierarchii biesiadników (przestrzenna, czasowa, jakościowa, ilościowa oraz behawioralna) wypracowana przez Malmberga (s. 83).

Dimitri Korobeinikov w artykule *A sultan in Constantinople: the feasts of Ghiyāth al-Dīn Kay-Khusraw I* (s. 93-108) poddaje analizie stosunki Bizancjum z Seldżukami w latach 1081-1211, skupiając się na wizytach ich władców na dworze bizantyńskim w wyżej wymienionym okresie. Studium, choć dogłębnie analizujące źródła i kreujące interesujący obraz wydarzeń wokół konstantynopolińskiej wizyty głównego bohatera, z trudem jedynie wpisuje się w ramy zasadniczej problematyki zbioru.

Alice-Mary Talbot w artykule *Mealtime in monasteries: the culture of the Byzantine refectory* (s. 109-125) również z ilustracjami (s. 124-125) opisuje to, co nazywa „kulturą refektarza (*trapeza*)” , ograniczając swoje zainteresowania do monastycyzmu cenobickiego średniego i późnego Bizancjum. Studium autorstwa Talbot jest kolejnym dowodem jej wysokich kompetencji. Autorka opiera swoje rozważania przede wszystkim na umiejętnej analizie klasztornych *typika*, ale odwołuje się także do hagiografii, poezji, satyry i penitencjarzy (*poenae monasteriales*). W ramach krótkiej formy literackiej Autorce udało się także podsumować dotychczasową dyskusję naukową na zaproponowany w tytule temat. Co istotne, Autorka nie ogranicza się tylko do cytowania wcześniejszych ustaleń, ale wprowadza nowe elementy do badań naukowych. Jej konkluzje na temat zastawy stołowej (s. 114) uzupełniają ustalenia Marlii Mundell Mango oraz Joanity Vroom, zamieszczone w tym samym zbiorze (odpowiednio s. 127-141 oraz 191-205). Wszelkie walory nowości ma partia artykułu poświęcona karom, które mnisi odbywali w refektarzu. W sumie, zaprezentowana przez Autorkę analiza *poenae*

⁴Chodzi nam oczywiście o ustalenia Kodera (*Gemüse in Byzanz. Die Versorgung Konstantinopels mit Frischgemüse im Lichte der Geoponika*, Wien 1993; tenże, *Fresh vegetables for the capital*, w: *Constantinople and its hinterland*, ed. G. Dagron – C. Mango, Cambridge 1995, 49-56) na temat zaopatrzenia Konstantynopola w warzywa, ale także o jego świetny artykuł *I kathemerini diatroph sto Byzantio me basi tis piges*, w: *Byzantinon diatrofi kai mageireiai. Praktika imeridas „Peri tis diatrophis sto Byzantio”*. *Food and cooking in Byzantium. Proceedings of the symposium „On food in Byzantium”*. *Thessaloniki Museum of Byzantine Culture 4 November 2001*, ed. D. Papanikola-Bakritzi, Athens 2005, 17- 30.

monasteriales odkrywa, nieeksploatowane dotąd wystarczająco, bogactwo materiału, które warto poddać dalszym badaniom. Metodologia badań Talbot wpisuje się z kolei w coraz to szerszy nurt literatury naukowej, doceniający świadomość Bizantyńczyków co do roli terapeutycznej pożywienia.

Kolejny artykuł recenzowanego zbioru zawdzięczamy Marlii Mundell Mango. Nosi on tytuł: *From „glittering sideboard” to table: silver in the well-appointed triclinium* (s. 127-141), zaopatrzony również w bogaty materiał ilustracyjny (s. 142-161), stanowi studium na temat zachowanych egzemplarzy sreber stołowych z okresu od późnego antyku do XI-o wiecznego Bizancjum. Istotną wartość publikacji stanowią zwłaszcza wnioski Mundell Mango na temat długowieczności sreber antycznych i ich wpływu na tendencje w tej dziedzinie w epoce Bizancjum (s. 137). W tym świetle należy zwrócić szczególną uwagę na analizę funkcji i datacji srebrnych talerzy wystawianych obecnie w muzeach Tesaloniki i Aten (s. 139-141). Autorka utrzymuje, że tworzyły one komplet zastawy używanej podczas pikników łowieckich, określa ich właściciela (Konstantyn Alan, którego imię znajduje się na jednym z elementów zbioru) oraz prezentuje przekonujące argumenty za określeniem czasu produkcji tych przedmiotów (XI wiek).

Barbara Crostini zatytułowała swój artykuł *What was kosher in Byzantium?* (s. 165-173). Studium powstało jako polemika i uzupełnienie tez postawionych w książce *The Byzantine lists: errors of the Latins*, napisanej przez Tia Kolbaba (Urbana 2000, s. 145-169) Autorka dochodzi do wniosku, że jedzenie odgrywało również znaczącą rolę symboliczną. Oficjalna doktryna kościelna odcinała się od traktowania różnic dietetycznych jako barier uniemożliwiających osiągnięcie jedności w ramach chrześcijaństwa i całej ekumeny. W ten sposób Kościół chciał bowiem promować swoją pozycję instytucji uniwersalnej. Z drugiej strony jednak analizowane w artykule materiały udowadniają, że faktyczne odrębności dietetyczne, wyróżniające poszczególne grupy wyznawców Chrystusa, były wykorzystywane w walce o przewodnictwo w świecie chrześcijańskim (s. 173). Recenzowane studium, choć trudne w odbiorze, jest znakomicie udokumentowane źródłowo, a wnioski Crostini jasno ukazują kulturowe i polityczne uwarunkowania wydarzeń roku 1054. Dlatego też należy je również oceniać jako istotny przyczynek, tłumaczący przyczyny podziału Kościoła powszechnego.

Antony Eastman oraz Liz James zaproponowali do zbioru artykuł *Eat, drink ... and pay the price* (s. 175-189), zaopatrzony także w ilustracje (s. 184-189). Autorzy skupiają się przede wszystkim na skutkach przekraczania nakazu zachowania umiaru w jedzeniu, czyli na symbolicznym znaczeniu otyłości (s. 176-180) oraz na interpretacji opisów literackich i przedstawień plastycznych zwracania tego, co skonsumowane (*regurgitation* – s. 180-183). Jest to artykuł wielce pouczający i erudycyjny, a ich interpretacja odniesień do aktu wydalania pokarmu przez wymiotowanie zwraca uwagę na mało znane dotąd aspekty bizantyńskiej egzegezy Pisma Świętego. Wydaje nam się jedynie, że w dyskusji dotyczącej otyłości (jako cechy wyglądu wskazującej na niedostatki charakteru) zabrakło jednego elementu: nie ma w niej bowiem nawiązań do antycznej, ale także bizantyńskiej,

wiedzy fizjonomicznej (*fizjonomiki*), która nie tylko odwoływała się do podobnych schematów, ale także tłumaczyła uwypuklone w artykule związki pomiędzy wyglądem a charakterem⁵. Ta nieobecność fizjonomiki jest tym bardziej niezrozumiała, że chrześcijańska interpretacja cech fizycznych wyrosła z wcześniejszej nauki antyku, która była nie tylko znana, ale także wykorzystywana w praktyce (por. M. Kokoszko, *Orygenes fizjonomistą? Kilka uwag na temat „Przeciw Celsusowi”* I 33, *Vox P* 21:2001, t. 40-41, 173-194). Zamieszczenie tych informacji wzbogaciłoby studium o analogie antyczne i umieściło rozważania na szerszym tle, pokazującym łączność między koncepcjami antyku i Bizancjum w tej dziedzinie.

Joanita Vroom zamieściła z kolei w recenzowanym zbiorze studium *The changing habits at Christ's table* (s. 191-207) z bogatym appendixem ilustracyjnym (s. 208-222). Autorka skupia się na pokazaniu, jak zmieniały się obyczaje przy stole w Bizancjum, koncentrując się na charakterystyce wyposażenia sali jadalnej, pozycji zajmowanej przez biesiadników oraz używaniu zastawy stołowej w okresie pomiędzy V a XV wiekiem. Vroom analizuje przede wszystkim materiał ikonograficzny (wybierając jako swe główne źródło przedstawienia *Ostatniej Wieczery*) i archeologiczny, konfrontując go, gdzie to możliwe, ze źródłami pisanymi. Zaznacza przy tym, że praca ma charakter wstępnego studium tematu (s. 191). Artykuł p. Vroom udowadnia zmienność obyczajów przy stole w okresie od V do XV. Istotne jest także, że precyzyjnie wyznacza ona tendencje zachodzące w owym zwyczaju i definiuje kierunki, z których przybywały nowe wpływy, kształtujące model bizantyński w tej dziedzinie. W sumie zatem Autorka odmalowuje spójny obraz zagadnienia, dając pierwszą całościową analizę tego typu w znanej nam literaturze naukowej. Jeżeli dodamy do tego fakt, że artykuł jest dobrze udokumentowany, przejrzyste skonstruowany i jasno napisany, to nic dziwnego, że rezultatem końcowym pracy Vroom jest wybitne studium. Ma ono wysoki walor poznawczy dla wszystkich zainteresowanych życiem codziennym i kulturą materialną Bizancjum.

Angeliki Lymberopoulou napisała do kolekcji artykuł „*Fish on a dish*” and *its table companions in fourteenth-century wall-paintings on Venetian-dominated Crete* (s. 223-228) także z ilustracjami (s. 229-232) także z ilustracjami (s. 229-232). Celem artykułu jest ukazanie interakcji kulturowych między mieszkańcami Krety a Wenecjanami w XIV wieku. Jako podstawę swej analizy Autorka wybiera

⁵ Problemowi temu kilka prac poświęcił Maciej Kokoszko, starając się wykazać znaczenie i wpływ schematów fizjonomicznych na historiografię, por. np. *Descriptions of personal appearance in John Malalas' Chronicle*, Łódź 1998, passim; tenże, *Imperial portraits in George Kedrenos' Chronicle*, w: *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-douzième anniversaire*, Łódź 1998, 151-163. W swym dorobku Kokoszko odniósł się także do konkretnych dzieł omawianych w recenzowanym artykule, interpretując je w świetle nauki fizjonomicznej, por. *Platonic foundations of the portrait of emperor Basil II in the „Chronographia” by Michael Psellos*, w: *Collectanea philologica II in honorem Annae Mariae Komornicka*, Łódź 1995, 159-169; tenże, *Nauka antyczna a opisy portretowe w dziełach Prokopiusza z Cezarei*, „Eos” 87 (2000) 255-277.

dwa malowidła (*Ostatnia Wieczerza* i *Uczta Heroda*), które zachowały się w kościele Panagia Kera, zbudowanym w pobliżu miejscowości Kritsa. Artykuł spełnia bezsprzecznie zadanie założone przez Autorkę, stając się jeszcze jednym, wartościowym przyczynkiem dla ukazania i zrozumienia interakcji społecznych na Krecie w XIV wieku. Szeroka baza literaturowa oraz przekonująca argumentacja postawionych tez czynią z niego godne uwagi studium. Pragniemy jednak dodać do niego dwie uwagi. Po pierwsze, Autorka pisząc o przedstawieniu ryby namalowanym na fresku *Ostatnia Wieczerza*, ogranicza się jedynie do wypuklenia jej symbolicznego znaczenia. Tymczasem ten element malowidła odnosi się z pewnością także do faktycznej roli tego typu pokarmów w diecie (por. obszerną literaturę na ten temat M. Kokoszko, *Ryby*, passim). Po drugie, podobny skrót myślowy widzę w ujęciu przez Lymberopoulou kwestii przedstawień rzodkwi, których pojawienie się składa wyłącznie na chęć nawiązania przez malarza do tradycji żydowskiej. Tymczasem spożycie tego warzywa miało bardzo długą tradycję w kulturze greckiej, co udowadniają jasno studia z zakresu historii jedzenia⁶ i co znajduje znakomitą dokumentację w bazie źródłowej⁷. Te niedoskonałości nie wpływają jednak na naszą wysoką ocenę zaprezentowanego studium.

Mary B. Cunningham napisała artykuł *Divine banquet: the Theotokos as a source of spiritual nourishment* (s. 235-244). Autorka, interpretując teksty liturgiczne (Jan z Damaszku, Roman Melodos, Germanos, Andrzej z Krety, Proklos z Konstantynopola etc.), zwraca uwagę, iż ich autorzy często ukazywali Maryję jako źródło (*source*) pokarmu duchowego (czyli Chrystusa), lub naczynie (*receptacle*), w którym strawa ta została podana rodowi ludzkiemu (s. 236-237, 244). Ta obrazowa analogia znalazła swe odbicie w częstym wykorzystaniu w literaturze liturgicznej postaci Matki Boskiej Karmiącej (*Galaktotrophousa* – s. 237-239), przyrównywaniu Maryi do płodnej ziemi (s. 239-241, 244) oraz suto zastawionego stołu (s. 241-244), a wszystkie te paralele uwypuklały znaczenia Maryi w inkarnacji Chrystusa. Artykuł jest kompetentnie napisanym i erudycyjnym studium, opartym na analizie bogatego zasobu tekstów liturgicznych. Brakuje nam jednak w jego bibliografii zbioru *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium* (ed. M. Vassilaki, Aldershot – Hants 2004, dalej: *Images*), gdzie znaleźć można ustalenia typologiczne Christiana Hannicka (*The Theotokos in Byzantine hymnography: typology and allegory*, w: *Images*, s. 69-76), a przede wszystkim artykuł Elizabeth Bolman, *The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt* (*Images*, s. 13-22). Jesteśmy przekonani, że wykorzystanie wymienionych pozycji, a zwłaszcza tej ostatniej, wzbogaciłoby wnioski Cunningham w kwestii genezy typu *Galaktotrophousa* (tamże, s. 18-19) oraz do-

⁶ Por. np. A.C. Andrews, *Alimentary use of hoary mustard in the classical period*, „Isis” 34 (1942) 161-162; Dalby, *Food*, s. 277-278; tenże, *Flavours*, s. 226; F. Koukoules, *Byzantinon bios kai politismos*, t. 5: *Hai trophai kai ta pota...*, Athènes 1952, 95 i 102.

⁷ Por. np. *Aetii Amideni Iatricorum liber* I 340, 1-7, ed. A. Olivieri, Leipzig 1935; *Oribasii Collectionum medicarum liber* II 26, 1, 1-27, 4, 5, w: *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae*, ed. J. Raeder, vol. I-IV, Lipsiae – Berolini 1928-1933 etc.

dałoby argumentów patrystycznych w dyskusji nad zdolnością Maryi Dziewicy do pełnienia funkcji karmicielki, pomimo jej dziewictwa (s. 17).

Patricia Karlin-Hayter w swej krótkiej refleksji *Being a potential saint* (s. 245-246) analizuje średniobizantyńską hagiografię (*Vita Antonii Iunioris*) i wykazuje, w jaki sposób temat ucztowania był używany przez autora *Vita* w celu uwypuklenia wartości ascezy chrześcijańskiej. Choć myśli Karlin-Hayter są interesujące w swej formie, (pozbawione jednak szerszego tła i odesłania do literatury przedmiotu) to mogą być uznane za zapowiedź głębszego studium, które, miejmy nadzieję, pojawi się w przyszłości.

Jonathan Harris w artykule *More Malmsey, Your Grace? The export of Greek wine to England in the later Middle Ages* (s. 249-254) naświetla problem handlu winem między Grecją a Europą Zachodnią w późnym średniowieczu. Recenzowane studium jest dowodem znakomitej kompetencji merytorycznej Autora oraz umiejętności wyboru tematu. Analizowany przez niego handel winem pokazuje bowiem nie tylko kwestie gospodarcze i polityczne, ale także ilustruje problem, w jaki sposób gusta i świadomość kulturalna Europy Zachodniej kształtowana była przez pozornie odległe rejony jej Wschodu. Wypada jedynie uzupełnić jego okcydentalny punkt widzenia o refleksję, że wina z Monembazji wpływały zarówno na smak Anglików, jak i Polaków. W ich świadomości zajęły także wystarczająco ważne miejsce, by pozostawić trwałą ślad w spuściźnie kulturalnej (por. J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, vol. II: *Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 1976, 500; W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987, 644 etc.).

Ostatni artykuł w recenzowanym przez nas zbiorze to praca Chen Zhiqiang, zatytułowana *Record of Byzantine food in Chinese texts* (s. 255-262). Jest to w istocie swej, jedynie z rzadka komentowany, wybór tekstów chińskich, napisanych pomiędzy II i XIV wiekiem, które zawierają informacje na temat realiów życia i obyczajów (w tym także diety) mieszkańców Bizancjum. Artykuł odkrywa zasoby mało znanych dotąd źródeł (por. M. Charlesworth, *Trade-routes and commerce of the Roman Empire*, Hildesheim 1961). Ten aspekt studium Zhiqiang jest też jego podstawową wartością. Tekst pokazuje jednak także, że te badania Autora znajdują się dopiero w początkowej fazie, a konkretne wnioski co do wiedzy Chińczyków na temat realiów żywieniowych Bizancjum, pozostają jeszcze niesformułowane. By wskazać na zasadność naszego twierdzenia, posłużymy się jednym tylko przykładem. Na s. 256 Zhiqiang odwołuje się do fragmentu *Sanguo-zhi* (napisanej przez Pei Song-zhi), cytując listę roślin typowych, wedle tego ostatniego, dla terenów Bizancjum. Naszym zdaniem, terminologia użyta przez Autora w zaprezentowanej translacji budzi zastrzeżenia. Choć oczywiście trudno nam zakwestionować fakt, że pomiędzy III a V wiekiem (Czas powstania *Sanguo-zhi*, por. „written before AD 297, compiled c. 429...” - s. 256, przypis 6) na terytoriach będących pod panowaniem Konstantynopola rosły sosny (*pinus*), cypryśki (*cypress*) i topole (*poplars*), mamy poważne wątpliwości co do innych pozycji

na tej liście. *Stylophorbium* (*pagoda-tree* – *Stylophorbium japonicum*)⁸ pochodzi bowiem z Azji Wschodniej, a w Europie jest stosunkową nowością, tak zresztą jak wymieniona w translacji firmiana (*parasol tree* – *Firmiana simplex*), która została wprowadzona do ogrodów brytyjskich dopiero w 2. poł. XVIII wieku⁹. Surmia (*catalpa* – *Catalpa bignonioides*)¹⁰ też wydaje się nam być nie na miejscu w rzeczonym katalogu, gdyż jest to drzewo pochodzące z Ameryki i Azji Wschodniej, a nic nie wiadomo nam o jej uprawie na terytoriach bałkańskich, afrykańskich, bądź w zachodnich częściach Azji, w okresie od III do V wieku. Dyskomfort poznawczy budzi w nas także wymienienie obok siebie bambusa (*bamboo*) oraz trzciny (*reeds*): bambus (rodzina: *Poaceae*; podrodzina: *Bambusoideae*) jest bowiem rośliną, która choć typowa dla Chin, nie była charakterystyczna dla Europy (por. T. Meredith, *Bamboo for gardens*, Portland, Oregon 2001, 19 i 21) i terenów przyległych, zaś termin *reeds* (por. *The Oxford*, vol. II, s. 2517-2518 [*reed*]) jest tak nieprecyzyjny, że może odnosić się do każdej niemal rośliny trawiastej, z bambusem łącznie.

Pozwolimy sobie zatem zaproponować dwa wnioski dotyczące tego fragmentu studium, których zasadniczą myśl rozszerzylibyśmy na całość refleksji zaprezentowanych przez Zhiquianga. Po pierwsze, Pei Song-zhi (a zapewne też inni autorzy cytowani przez Autora) nie mówi w swym tekście *expressis verbis* o drzewach Bizancjum, a raczej porównuje je do znanych mu roślin typowych dla Chin. Wyliczone rośliny nie należą zatem do flory Bizancjum, choć składają się na szatę roślinną Chin. Naszym zdaniem Zhiquiang powinien był, prócz dokonania tłumaczeń, uwzględnić taką możliwość interpretacyjną tekstu *San-guo-zhi* i zbadać ją. Po drugie, przekład dokonany przez Zhiquianga wymaga dalszego doprecyzowania, gdyż wiele wskazuje, że terminologia użyta przez niego, zwłaszcza wobec kompletnego braku odesłań do literatury fachowej, jest myląca.

Podsumowując naszą dyskusję, należy stwierdzić, że recenzowany zbiór jest z pewnością sukcesem nauki. Choć brak mu spójności merytorycznej (której zresztą trudno było oczekiwać od publikacji połączonej tak ogólnym tematem), jego zawartość jasno pokazuje, jak fascynującym przedmiotem dyskusji jest jedzenie i wszystko, co się z nim łączy. Tom nadto wyraźnie wskazuje pola badawcze, które zostały na tyle systematycznie przebadane, żeby stwierdzić, że posiadamy w tej kwestii znaczne rozeznanie (rolnictwo oraz metody przetwórcze), dalej takie, przy badaniu których naukowcy wkrótce stworzą uporządkowa-

⁸ Por. *Stylophorbium japonicum* Schott – G.A. López González, *Los árboles y arbustos de Peninsula Ibérica e Islas Baleares. Especies silvestres y las principales cultivadas*, Madrid 2006, 915: „nueve especies del este Asia...”; *The new shorter Oxford English dictionary on historical principles*, ed. L. Brown, vol. II, Oxford 1993, s. 2070 (*pagoda-tree*) (dalej: *The Oxford*).

⁹ Por. J.R. Cothran, *Gardens and historic plants of the antebellum South*, Columbia 2003, 189-190.

¹⁰ Por. *Hagers Handbuch der pharmazeutischen Praxis*, vol. II, *Drogen A-K*, ed. W. Blaschek – R. Hänsel – K. Keller – J. Reichling – H. Rimpel – G. Schneider, Berlin 1999, 308; *The Oxford*, vol. I, s. 350 (*catalpa*).

ny obraz zachodzących przed wiekami procesów (zastawa stołowa oraz jedzenie klasztorne) oraz te, które wymagają jeszcze dogłębnego opracowania (dietetyka i gastronomia Bizancjum). Jest to zatem pouczająca lektura dla zainteresowanych realiami życia Bizantyńczyków.

Maciej Kokoszko (UŁ) – Katarzyna Gibel (UŁ) – Łódź

Claudia RAPP, *Holy bishops in late Antiquity. The nature of Christian leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, University of California Press, ss. 346.

Klaudia Rapp w książce *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an Age of Transition* proponuje nam przede wszystkim nowy model interpretacji działań, motywów i funkcji biskupów późnontycznych. Przez późny antyk rozumie czas od III do VI wieku (s. 6), jednak w wielu miejscach, czy to dla jasności wywodu, czy dla pokazania ciągłości pewnych zjawisk, sięga i po listy św. Pawła i bizantyńskie żywoty świętych z XI wieku. Już w pierwszych słowach książki proponuje następujące rozróżnienie: „Cesarz, święty mąż, i biskup; były to najpotężniejsze i najbardziej znaczące (evocative) postacie późnej starożytności” (s. 3).

Wstęp i pierwsza część pracy, złożona z trzech rozdziałów, służą wypracowaniu kategorii do opisu tych postaci. Biskup posiada pewną część władzy, którą zdobywa w określonych warunkach w określonym celu. Zarówno naturę jego władzy, jak i motywy jej zdobycia, oraz funkcję w społeczeństwie - według Klaudii Rapp - najlepiej uchwycić, jeśli porównamy go z urzędnikiem, jako reprezentantem cesarza oraz ze świętym mężem, tj. ascetą (eremitą czy cenobitą). Ponieważ „biskup zajmuje miejsce pośrednie między dwoma biegunami przywództwa: religijnym i świeckim” (s. 6), a ponadto mamy do czynienia z okresem, w którym dopiero konstituuje się jego rola w życiu społecznym Cesarstwa Rzymskiego, badanie wymaga – według Autorki – bardziej zniuansowanego rozumienia istoty przywództwa, niż to było dotychczas.

Następnie Klaudia Rapp wskazuje na pewne nieporozumienia, jakie często przez wielokrotne powtarzanie utrwalają się niemal w aksjomaty, z którymi potem trzeba walczyć. Tak na przykład wśród nowożytnych kościelnych historyków powszechne jest opisywanie czasów apostołskich jako złotego wieku, w którym wspólnoty charyzmatyczne idealnie radziły sobie z napięciami społecznymi, a biskup w sposób spontaniczny, wykonywał jak najlepiej swą funkcję. Dopiero potem nastąpić miała formalizacja i hierarchizacja struktury kleru (II-III wiek), zwiększenie liczby i zakresu publicznych obowiązków biskupów (dzięki łasce Konstantyna), a przez to wzrost politycznej ich roli. To wszystko prowadziło jakoby do upadku ducha, utraty charyzmatu etc. Autorka zwalcza tu także inne, podzielane przez wielu przekonanie, że biskupi przejęli władzę po urzędnikach cesarskich na skutek „upadku kultury miejskiej charakterystycznego dla końca Cesarstwa Rzymskiego” (s. 9).

Na bardziej podstawowym poziomie autorka widzi dwa założenia, ograniczające wartość dotychczasowych opracowań: chronologiczne i ideologiczne.

Pierwsze z nich opiera się na przekonaniu, że decyzje Konstantyna zapoczątkowały proces, w którym biskup stał się urzędnikiem cesarskim tracąc charyzmat Ducha Świętego. Drugie, ściśle rozgraniczające „religijne i świeckie aspekty roli biskupa” (s. 13), miało służyć badaczom do prześledzenia zakresu politycznej i społecznej władzy kleru. Rapp stara się – jak wielokrotnie podkreśla – „niuansować” taki obraz władzy biskupiej. W tym celu powołuje do istnienia trzy nowe kategorie: autorytetu duchowego, ascetycznego i pragmatycznego. Stają się one podstawą tego, co Rapp nazywa nowym modelem wyjaśniającym. Autorytet duchowy otrzymuje konkretna, wybrana jednostka, z zewnątrz od Ducha Świętego, i nie musi on być powszechnie rozpoznawalny (s. 16). Autorytet ascetyczny różni się od duchowego tym, że zdobywa się go własnym wysiłkiem, poprzez *askesis* – ćwiczenie w doskonałości duchowej; autorytet ten jest przy tym powszechnie dostępny i wyraźnie „widoczny”. Pragmatyczny autorytet (od *pragma* – czyn) opiera się na działaniu dla dobra innych, poprzez sprawowanie funkcji publicznych oraz przyjmowanie społecznie użytecznych ról, a podstawą tych działań jest pozycja społeczna i bogactwo (s. 17).

Autorka wyróżnia spośród tych trzech kategorię autorytetu ascetycznego, ponieważ to dzięki niej możliwe jest wyjaśnienie różnicy między dwiema pozostałymi, a dialektycznie związana jest z kategorią autorytetu duchowego, który jest zarówno warunkiem, jak i znakiem istnienia autorytetu ascetycznego. Jednak autorytet duchowy może występować i bez ascetycznego – jest bowiem przekazywany biskupowi w rytuale święceń na mocy tradycji apostołskiej. W ten sposób te dwie kategorie służą odróżnieniu świętego męża i biskupa. Święty mąż zdobywa autorytet duchowy przez jawną praktykę cnót ascetycznych, a biskup otrzymuje autorytet duchowy na mocy tradycji. Biskupi jednak, przejmują także część zachowań ascetów po otrzymaniu urzędu. To roszczenie biskupów do posiadania autorytetu ascetycznego jest tym, co odróżnia ich od urzędników świeckich: „W przeciwieństwie do przywódców świeckich, pragmatyczne działania biskupów na rzecz społeczności są traktowane jako manifestacja ich ascetycznego autorytetu” (s. 18).

Kolejne trzy rozdziały pierwszej części omawiają autorytet pragmatyczny, duchowy i ascetyczny: nazwy kategorii służą zarazem za tytuły rozdziałów. Autorka korzysta tu przede wszystkim ze źródeł literackich. Dopiero druga część książki, w odpowiedzi w istocie, treściowo jej tytułowi i stanowi historyczną monografię biskupiego urzędu w późnej starożytności. Korzystając głównie z prac historyków starożytnych, źródeł numizmatycznych i materiału epigraficznego, Rapp opisuje najpierw sposoby postępowania biskupów na podstawie analizy dwóch przykładów: Synezyusza z Cyreny i Teodora z Sykionu (rozdział 5), następnie analizuje na podstawie źródeł pochodzenie, wykształcenie, stan majątkowy i ugruntowanie w *saeculum* członków kleru (rozdział 6), potem zajmuje się miejscem, jakie biskupi zajmowali w przestrzeni miejskiej oraz ich niezwykle ważną rolę patronów biednej i odrzuconej części społeczeństwa (rozdział 7). Rozdział 8 traktuje o zakresie i praktyce sprawowania funkcji urzędniczych i reprezentacyjnych z naciskiem na dokładne ustalenie zakresu władzy sędowniczej, referując

przy tym ciekawe problemy interwencji na dworze oraz problem biskupich podróży czy kompetencyjnych sporów ze świętymi mężami. Rozdział 9 konfrontuje dotychczasowe ustalenia Autorki z mitem o upadku kultury miejskiej: Rapp dąży tutaj do kompleksowego określenia społecznej roli biskupa w kontekście zmian w sposobie zarządzania Cesarstwem Rzymskim, uwidaczniającym się zwłaszcza za panowania Justyniana.

Należy tu jednak zwrócić uwagę na kilka ważnych i bardziej szczegółowych zalet pracy naszej Autorki. Argumentacja obalająca przekonanie o zmniejszającej się liczbie *curiales* wydaje się być wyjątkowo skuteczna. Autorka zdaje sobie doskonale sprawę z wymowności takich źródeł, jak tekst Libaniosa mówiący o tym, że *curia* liczyła niegdyś 600, a za jego życia już tylko 60 członków (s. 284), co jednak tłumaczy retoryczną przesadą. Zwraca również uwagę na fakt kumulacji bogactwa w rękach nielicznych osób, przy równoczesnym pogarszaniu się dystrybucji dóbr materialnych: doprowadziło to do sytuacji, w której w miastach rządzi w istocie niewielu bogatych członków kurii, co da się zauważyć już w IV wieku. Dowodem na to jest nie tylko nowa interpretacja źródeł literackich, syryjskich czy egipskich, ale także epigraficznie potwierdzona zmiana tytułatury członków kurii widoczna również na Zachodzie (z *decuriones* na *principales curiae* czy *possesores*) (s. 286). Zdanie Libaniosa miałooby znaczyć po prostu, że tylko 60 członków kurii w tym czasie stać było na liturgie, i to oni zarządzają miastami, reszta odgrywała rolę ważną jedynie dla statystyki.

Oryginalny i trafny jest w książce opis fenomenu pustyni (s. 105-125), bardziej kontrowersyjne już opracowanie tezy o modelowej roli Mojżesza w życiu starożytnych świętych (s. 125-136). Rapp udaje się skutecznie uzasadnić swoją polemikę ze spotykanym w literaturze przekonaniem o ścisłej dychotomii miasto/pustynia. Jej analiza źródeł hagiograficznych i epigraficznych ukazuje, jak nośnymi i przemawiającymi do wyobraźni obrazami były przekształcanie pustyni w ogród dzięki pracy i cnocie mnicha, oraz przekształcanie pustyni w miasto. Dychotomia pustynia/miasto pokrywała się z dychotomią mnich/biskup. Rapp dowodzi, opierając się na ustaleniach P. Browna, jak często asceta stawał się również „nosicielem” autorytetu pragmatycznego. Ta linia rozumowania kontynuowana jest także w innych rozdziałach. Autorka podkreśla, że i mnisi mieli władzę sądowniczą, podobną do biskupów, że i oni równie skutecznie interweniowali na dworze: przysługiwała im więc, podobna do biskupów, *parrhesia* (s. 260-273). U podłoża tej polemiki leży obserwacja, że asceci zostawali także biskupami, i że biskupi zmieniali tryb życia na bardziej ascetyczny dostępując takiej godności, jak np. Ambroży i Augustyn, choć nie uczynił tego Synezjusz z Cyreny. Te wszystkie bogato udokumentowane w źródłach tezy dają nam bardziej rzeczywisty obraz relacji mnichów i kleru.

Claudia Rapp zauważa analogię pomiędzy biografiami starożytnych biskupów oraz pierwszego ascety Mojżesza. Nawet kolejne etapy życia: świecką edukację, ucieczkę w samotność na pustynię, sprawowanie przywództwa religijnego i społecznego włączali nierzadko hagiografowie w *cursus honorum*, jakby szli za

wzorem proroka. Dowodzenie takiej hipotezy napotyka w moich oczach na przeszkodę nie do przekroczenia. Otóż życie świętych znamy przede wszystkim z historii kościelnych i hagiografii. Wykształcenie modelu strukturalnego hagiografii pod koniec IV wieku, o którym pisał P Nehring (*Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych*, Toruń 1999), skutkuje natychmiastową erupcją imitacji. Nehring wskazuje, że w analizowanych przez niego żywotach postacią znaczącą dla twórców gatunku, jako pre-asceta był Eliasz. Łatwo jednak zgodzimy się z Rapp, że dla części branych przez nią pod uwagę świętych biskupów, jako przywódców ludowych z przeszłością ascetyczną, oczywistym typem był Mojżesz. Widać to już w pierwszym antycznym żywocie świeckiego chrześcijanina, mianowicie w *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei, gdzie życie cesarza jest wpisane w strukturę biografii Mojżesza: podkreśla się przy tym zalety cesarza jako opiekuna (*episkopos*) Kościoła (por. A. Cameron, *Eusebius' Vita Constantini and the constructions of Constantine*, w: *Portraits. Biographical representation in the Greek and Latin literature of the Roman Empire*, ed. M. Edwards – S. Swain, Oxford 1997, 145-174).

Wydaje mi się, że należałoby zmodyfikować szatę słowną: wiemy na pewno, że pierwsi autorzy żywotów oryginalnie wplatali losy swoich bohaterów w krosno Pisma Świętego, korzystając z wypróbowanych i znanych powszechnie wątków, a ich naśladowcy przejęli to jako dobrze działającą metodę pisania biografii. Ale czy ktoś naprawdę może zakładać, że Augustyn celowo najpierw terminuje u faraonów manicheizmu, następnie poświęca się życiu w ascezie z przyjaciółmi, aby zostawszy biskupem móc podkreślać paralełę losów własnych i Mojżesza? Czy nie wspomniałby o tym, choćby przelotnie, w swoich *Wyznaniach*? Wątpliwe też, by Konstantyn znał losy Mojżesza, co do których jego biograf Euzebiusz był doskonale poinformowany. Są miejsca z których wynika, że Autorka tak właśnie może rozumieć tę analogię. Dla pełnej jasności wypadałoby ją osłabić i mówić nie o świętych, którzy *a priori* wybierali model życia Mojżesza, ale o ich biografach, którzy z właściwym starożytności wyczuciem literackim dokonali *a posteriori* interpretacji ich życia.

Nowy model interpretacyjny Klaudii Rapp z trzema kategoriami autorytetu: duchowego, ascetycznego i pragmatycznego pozwala pewnością lepiej ująć złożoność roli biskupa w świecie antycznym, jednakże irytuje nieco chęć aplikacji tej teorii w miejscach, w których nie jest to konieczne. Można by rzec, że siła spekulatywna bierze niekiedy górę nad racjonalnością krytyczną historyka. Na przykład, w rozdziale dotyczącym autorytetu duchowego Autorka w dłuższym passusie omawia występowanie w literaturze patrystycznej, począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesza, terminów *christophoroi* – nosiciele Chrystusa i *pneumatophoroi* – nosiciele Ducha (s. 57-60). Same nazwy, owszem, wskazują na pewną możliwą różnicę desygnatów, ale już używanie terminu *pneumatophoros* przez Ojców Kościoła nie poddaje się tak jednoznacznym kategoryzacjom, jak chciałaby tego Rapp. Jej podsumowanie, w którym *christophoroi* stają się nosicielami autorytetu ascetycznego, a *pneumatophoroi* duchowego, zapewniłoby biskupowi przez sukcesję apostołską, zbyt silnie próbuje dostosować rze-

czywistość do nowego modelu wyjaśniającego, działając w ten sposób wbrew wyznaczonemu celowi: zamiast niuansować, upraszcza (por. np. A. Guillaumont, „*Uduchowieni*” i ich relacje z hierarchią kościelną w chrześcijaństwie wschodnim pierwszych wieków, w: tenże, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, tłum. S. Wirpszanka, Tyniec – Kraków 2006, 227-237. Autor ten wskazuje, że „starszych” we wspólnocie pachomiańskiej, czyli doświadczonych ascetów, którzy dzielili się z uczniami swoim doświadczeniem, określano mianem *pneumatophoroi*.

Wydaje się też, że w tym celu w rozdziale 7, można by więcej uwagi poświęcić zagadnieniu synodów biskupich oraz rozważyć kwestię ich podobieństwa do instytucji rzymskich (por. W. Myszor, *Chrześcijaństwo w cesarstwie rzymskim II i III wieku*, Katowice 2005, 76-78; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, 44-49, spec. 46), wskazać na możliwość uczestniczenia w nich ludzi spoza hierarchii kościelnej, podkreślić ważną rolę synodów w odpieraniu herezji i integracji biskupów zarówno wewnątrz instytucji, jak i we wspólnym nauczaniu doktryny.

Autorce i redaktorom omawianej książki nie udało się w tej obfitości materiału uniknąć kilku niejasności. Dostyc często pisze ona o biskupach, opierając się na źródłach, które mówią tylko o kapłanach. Nie tyle jest to błąd, co skrót myślowy, który można by łatwo ominąć tłumacząc się w stosownym miejscu z takiej metonimii. I tak np. na stronach 46-47, opierając się na świadectwie Jana Chryzostoma, Rapp opisuje, jak w funkcjach liturgicznych biskupa zawiera się jego duchowy autorytet, choć w tekście źródła ani razu nie pada słowo „biskup”. Poza tym, na stronę 40 wkradła się dwuznaczność związana z rozróżnieniem Pseudo-Augustyna od Ambrozjastra, podczas gdy chodzi o tego drugiego, tj. autora zarówno *Komentarza do Pierwszego Listu do Tymoteusza*, jak i *Pytań do Starego i Nowego Testamentu*, jak to podają przypisy na tej stronie.

Praca Klaudii Rapp to niezwykle ważna synteza, której największą zaletą jest stworzenie nowego teoretycznego paradygmatu, wyjaśniającego rolę biskupa w starożytnym Kościele. Dzięki temu zrealizowany zostaje główny cel autorki, czyli stworzenie bardziej zniuansowanego obrazu stosunków między biskupem a światem, w którym żył, ze szczególnym uwzględnieniem świętych mężów, oraz cesarza i lokalnych reprezentantów jego władzy. Niemalże znaczenie odgrywają też oryginalne próby rozwiązania pewnych spornych, bądź zbyt jednoznacznie przedstawianych kwestii, jak choćby związku rozwoju episkopatu z upadkiem miast, czy użycia toposu pustyni w tekstach literackich. Wielkich zalet tej książki nie przysłaniają jednak pewne jej braki i wady, wynikające najczęściej ze znanej umysłem spekulatywnym pokusy dostrzegania całkowitej kongruencji faktów z ideami i rzeczywistości z teorią.

Claudio MORESCHINI, *Introduzione a Gregorio Nazianzeno* (= *Letteratura Cristiana Antica, Nuova serie 11*), Brescia 2006, Morcelliana, ss. 140.

Autor wyżej wymienionej pozycji – prof. Claudio Moreschini, to wybitny włoski uczony, zajmujący się historią myśli późnej starożytności, autor wielu podręczników i opracowań z zakresu teologii i filozofii patrystycznej, doskonały znawca Ojców Kapadockich. Tym razem w formie podręcznikowej (odciążonej od przypisów) przedstawia postać i główne zagadnienia dzieł św. Grzegorza z Nazjanzu. Jest to – jak sam przyznaje – owoc ponad trzydziestu lat studiów nad tym wielkim autorem chrześcijańskim (s. 5). Książka stanowi treściwe i zwięzłe wprowadzenie do studiów nad Grzegorzem. Czytając ją mamy wrażenie, iż jej Autor to kompetentny uczony, gruntownie obeznany z greckimi dziełami tego pisarza, bazujący w swej syntezie na krytycznej lekturze źródeł, a nie na powtarzaniu niedokładnych nieraz wiadomości podręcznikowych.

C. Moreschini – jak przystało na solidnego patrologa – prezentuje nam Grzegorza z Nazjanzu zarówno w aspekcie literackim, jak i filozoficzno-teologicznym, ukazując każdy problem w szerokim kontekście (przede wszystkim porównania z filozofią i literaturą klasyczną). W swoim bardzo oryginalnym spojrzeniu odcina się on od współczesnej krytyki, która zwykle uważała Grzegorza bardziej za mówcę, niż za teologa, a często jedynie za mówcę, albo też przypisywała mu sposób myślenia przeciwny racjonalnemu. Uczony włoski uważa, iż wysoki walor artystyczny twórczości w przypadku tego pisarza wcale nie oznacza braku siły spekulatywnej, i zwraca uwagę na odmienną strukturę jego myśli, która układa się według form retorycznych mowy, a nie traktatu naukowego. Zresztą myśl ta nierzadko posiada swą wyjątkową głębię (s. 18).

Autor podzielił swą książkę na siedem rozdziałów w sposób logiczny i przejrzysty. W pierwszym (ss. 7-16) przedstawił krótki rys biograficzny pisarza odwołując się przede wszystkim do wiadomości autobiograficznych podanych przez samego Grzegorza. Następne trzy rozdziały noszą znamię krytyki literackiej. I tak w drugim, najobszerniejszym rozdziale (ss. 17-54) zostały omówione *Mowy* – najbardziej znacząca część spuścizny literackiej Ojca Kapadockiego. Autor omawia ich główną tematykę i charakterystykę literacką, zwracając uwagę na elementy typowe dla Grzegorza: polemika z sofistyką pogańską, częste zwracanie się pisarza do siebie samego, elementy autobiograficzne, używanie stylu diatryby cynicznej i satyry oraz figur retorycznych *variatio* i *allusio*. Rozdział trzeci (ss. 55-59) poświęcony jest natomiast *Listom*. Autor umiejętnie zwraca tu uwagę na cechę typową dla Grzegorza – lakonizm, który nie oznacza jednak li tylko zwięzłości, ale jest to „brevità piena di contenuti, capace di colpire i lettori” (s. 59). Z kolei w czwartym rozdziale (ss. 61-83) scharakteryzowana została twórczość poetycka biskupa z Nazjanzu. Ważne jest tu spostrzeżenie, iż Grzegorz poświęcając się tej twórczości zamierzał „skorygować” poezję pogańską, stworzyć w ogóle poezję chrześcijańską (rodzi się ona dopiero w IV wieku) i niejako wyznaczyć jej program. Poezja ta oprócz walorów artystycznych, ma oczywiście konkretny cel pe-

dagogiczny i katechetyczny (s. 62). Na zakończenie tego rozdziału C. Moreschini przedstawia krótko problem autorstwa dramatu *Christus patiens*, przypisywanego przez tradycję Grzegorzowi. Włoski uczony, nie wchodząc tu w szerszą dyskusję, wydaje się przychylić do opinii większości specjalistów, przeciw autorstwu Grzegorza (ss. 82 n.).

Kolejne dwa rozdziały mają już charakter doktrynalny. W piątym (ss. 85-108) przedstawiona została synteza myśli teologicznej biskupa z Nazjanzu. Autor ogranicza się oczywiście do głównych zagadnień, a są to: teologia trynitarna, chrystologia oraz egzegeza biblijna. Teologia Grzegorza została tu zaprezentowana w poprawnej optyce: jako kontynuacja myśli Bazylego, aczkolwiek zinterpretowana i pogłębiona. C. Moreschini stara się zaakcentować ów osobisty wkład teologa z Nazjanzu: większa niż u Bazylego świadomość jedności Trójcy Świętej, rozwinięcie nauki o Bogu Ojcu będącym zasadą natury Boskiej i przyczyną unifikującą Osoby Boże, wyjaśnienie procesu „rozszerzenia” natury Boskiej od monady do triady, krytyka naturalistycznych analogii trynitarnych z preferencją dla analogii psychologicznej (*nous-logos-pneuma*), polemika z Eunomiuszem odnośnie atrybutów „zrodzony” i „nie zrodzony”, zdecydowany głos w obronie Bóstwa Ducha Świętego, a także określenie Jego znamienia osobowego, zaangażowanie w polemikę z Apolinarym z Laodycei. Wśród wyżej wymienionych zagadnień, naszym zdaniem, należałoby nieco dokładniej wyjaśnić, w jaki sposób Grzegorz pojmował jedność Bożej istoty, korygując myśl biskupa Cezarei i odgradzając się tym samym od tryteizmu. Z kolei w szóstym rozdziale (ss. 109-127) Autor omawia założenia filozoficzne, stojące u podłoża doktryny teologicznej pisarza z Nazjanzu; filozofią dominującą jest tu oczywiście platonizm. Niemniej jednak C. Moreschini zwraca również uwagę na obecność elementów neoplatonizmu (Plotyn), cynizmu i stoicyzmu (w tym ostatnim przypadku brak jednak konkretnych przykładów). Autor ukazuje kolejno podłoże filozoficzne niektórych zagadnień szeroko rozumianej teologii: duchowość, etyka, poznawalność i natura Boga lub pochodzenie Osób Trójcy Świętej. Ważną rzeczą wydaje się tu zaakcentowanie prawdy, iż Grzegorz z Nazjanzu modyfikuje doktryny filozoficzne w sensie chrześcijańskim (np. interpretacja procesu emanacyjnego Plotyna – ss. 125-127).

W ostatnim wreszcie, siódmym rozdziale (ss. 129-132) Autor krótko przedstawił historię oddziaływania doktryny Grzegorza na teologię późniejszych wieków oraz podstawowe informacje co do publikacji jego dzieł. Na końcu tomiku (ss. 133-138) zamieszczona jest natomiast podstawowa bibliografia, podzielona według kryterium rzeczowego. Jeśli chodzi o całość publikacji, to na uwagę zasługuje jeszcze ładna szata graficzna książki oraz elegancja języka. W sumie publikacja prezentuje się jako bardzo przydatna, szczególnie dla rozpoczynających studia nad Ojcami Kościoła.

O. Dariusz KASPRZAK OFMCap, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Sylwiana z Marsylii*, Kraków 2008, Wydawnictwo UNUM, ss. 330.

Książka ta, będąca rozprawą habilitacyjną, jest interesującym studium działalności duszpasterskiej Kościoła w niezwykle trudnych czasach. Autor w pierwszym rozdziale pracy pt. „Kontekst historyczny Kościoła w V wieku w cesarstwie zachodniorzymskim” (s. 13-51) daje zarys tła historycznego, który robi wrażenie swą zwartością. Jest to historia cesarstwa zachodniorzymskiego w pigułce. Pozwala też uzmysłowić sobie, w jakich spokojnych czasach my żyjemy. W V wieku, od jego początku do końca cesarstwa, czyli do 476 r., było na Zachodzie 20 cesarzy lub uzurpatorów do cesarstwa, toczących z sobą nieustanne wojny domowe z zaangażowaniem różnych plemion barbarzyńskich. Cały ten rozdział jest bardzo erudycyjny, a przeobfite przypisy pozwalają na dowolne pogłębianie tematu.

Drugi rozdział części pierwszej pt. „Wybrani duszpasterze V wieku” (s. 52-90), poświęcony jest sylwetkom obu bohaterów pracy, czyli Piotrowi Chryzologowi z Rawenny i Salwianowi z Marsylii. Na podkreślenie zasługują uwagi Autora na temat retoryki Piotra. Cytuje jego słowa mówiące o potrzebie mówienia w sposób prosty, dostosowany do poziomu percepcji niewykształconych słuchaczy (s. 66, przypis 102), na następnej stronie już jednak pisze, że w jego kazaniach „okres zdaniowy był przepelniony klasycyzmami łacińskimi i mógł wydawać się słuchaczom trudny w percepcji” (s. 67). Skoro tak, to widocznie ta deklarowana prostota nie była jego mocną stroną.

W części poświęconej Salwianowi zainteresowały mnie uwagi na temat statusu konwersa, na jakim żył on przy klasztorze w Lerynie – nie wiedzieć czemu pomieszczone tylko w przypisie (s. 75, przypis 169), a także uwagi na temat zajęć, jakimi się parał jako prezbiter w Marsylii: pisywał kazania dla biskupów oraz przemawiał jakby rekolekcyjnie do nich, gdyż ludowi w Galii kazań prezbiterzy wówczas nie głosili.

Opisując twórczość pisarską Salwiana, to co zginęło, i to co się zachowało, skupia się Autor na posługiwaniu się Pismem Świętym przez niego (s. 87). Oczywiście słusznie, gdyż w pismach teologicznych rzecz to ważna. Zwróciło moją uwagę, że czasem podaje on tekst Pisma Świętego według wersji *Afra*, czasem według *Wulgaty*, czasem cytuje z pamięci. *Afra* w Galii stała się popularna, gdy przybyli tam liczni uciekinierzy z Afryki, po jej zajęciu przez Wandali.

Relacjonując obraz chrześcijańskiej społeczności w V wieku w rozdziale trzecim pt. „Obraz społeczności rzymskiej V wieku w aspekcie duszpasterskim” (s. 91-124), Autor zwraca uwagę na narzekania Piotra i Salwiana na połowicznie nawróconych chrześcijan. Rzeczywiście, od czasu, gdy Teodozjusz Wielki w 380 roku nakazał, by wszyscy obywatele Cesarstwa stali się chrześcijanami, Kościół nie radził sobie z naporem kandydatów do chrztu. Katechumenat robił się coraz bardziej ograniczony i wyszło na to, że ludzi dopuszczano do chrztu nie mając czasu ani sposobności, by upewnić się o ich nawróceniu. Bycie chrześcijaninem stało się bowiem sprawą patriotycznego obowiązku, a nie przekonania. W następnych wiekach było jeszcze gorzej. Szkoda, że Autor wiele cennych spostrzeżeń

obu swych bohaterów na ten temat włożył w przypisy, choć jak najbardziej są one na temat; mamy je wyrażone maczką, podczas gdy – moim zdaniem – wypadaloby napisać je tłustym drukiem. Dotyczy to również kwestii niewolnictwa. Piotr i Salwian bez ogródek nazywają niewolnictwo złem, i choć zachęcają niewolników do wytrwałości, a nie do buntu, są przeciwni tej instytucji. Szczegółów jednak i na ten temat musi czytelnik doszukiwać się w przypisach. Zresztą uważam, że cała praca niezmiernie dużo by zyskała, gdyby $\frac{3}{4}$ informacji zawartych w przypisach – nie licząc odniesień bibliograficznych – wprowadzić do tekstu głównego, a z pozostałej $\frac{1}{4}$ wyrzucić połowę.

Napisałem na wstępie, że opis sytuacji społeczno-politycznej cesarstwa zachodniego w V w. pozwala nam cieszyć się, że w naszych czasach jednak jest spokojniej. Podobnie można powiedzieć o sytuacji w Kościele. Autor cytuje Salwiana: „Tylko co skończone święte ceremonie, a już wszyscy pędzą do swoich zwyczajnych zajęć, czyli jedni – kraść, drudzy – upijać się, inni – cudzożyć, jeszcze inni – dokonywać napadów, aż wreszcie będzie dla wszystkich jasne, że podczas gdy byli w kościele, nie czynili nic poza zastanawianiem się, co będą robić zaraz po wyjściu ze świątyni” (*De gubernatione Dei* 3, 49, PSP 66, 145). Czyli nie było lepiej niż obecnie, a to znaczy, że na świecie nie dzieje się jednak coraz gorzej, jak wierzą pesymiści.

W podsumowaniu rozdziału trzeciego Autor porównuje opinie obu omawianych duchownych na tematy społeczne, wyliczając to, co ich łączy i co dzieli. Jest to interesujące, choć poglądy te są podobne, gdyż obaj byli wnikliwymi obserwatorami.

Przyznam się jednak, że nie do końca rozumiem różnicę pomiędzy trzecim, a czwartym rozdziałem. Trzeci nazywa się: „Obraz społeczności rzymskiej V wieku w aspekcie duszpasterskim”, a czwarty: „Postrzeganie Kościoła w V wieku” (s. 124-156). Być może chodziło o nakreślenie w jednym obrazu ogólnego, a w drugim o uściślenie tegoż do sytuacji Kościoła. W praktyce jednak mam wrażenie, że w obu jest mniej więcej to samo, gdyż podkreślanie aspektu duszpasterskiego i tak sprowadza Autora w rozdz. 3. do omówienia problemów kościelnych. Pomijając jednak ten szczegół, ciekawe jest, że obaj analizowani Ojcowie Kościoła tak bardzo idealizowali obraz Kościoła czasów apostołskich. Widać, stało się to coraz powszechniejsze, gdyż przecież i Jan Chryzostom w innej części świata komentował Dzieje Apostolskie z tym samym nastawieniem.

Ciekawe, że Piotr Chryzolog dopuszczał możliwość wybawienia grzeszników od potępienia wiecznego poprzez wstawiennictwo Kościoła, traktując kary piekielne jako czasowe. Zaciekawilo mnie to nie dlatego, że to nowość w patrystyce, ale że nie uległ tu rozpowszechniającej się już lawinowo presji nauki św. Augustyna. Choć może on jeszcze Augustyna nie znał? W końcu Augustyn umarł tylko 20 lat przed Piotrem, mógł więc on jeszcze nie znać argumentów z *De civitate Dei*, gdzie na kilkudziesięciu stronach Hipponczyk rozprawia się z argumentami teologów „miłosiernych”. Autor cytuje (s. 151, przypis 212) zdanie wydawcy Chryzologa, R. Benericetti’ego, że Piotr Chryzolog idzie tu za opinią „reprezentowaną przez małą grupę starożytnych autorów chrześcijańskich”.

Moim zdaniem, grupa ta wcale nie była taka mała, gdyż osobiście widzę u większości Ojców Kościoła przekonanie, że kary boskie są zawsze terapeutyczne i prowadzą do oczyszczenia człowieka, a to, że są nazywane „wiecznymi” nie znaczy bynajmniej, że mają trwać wiecznie, ale że będą miały miejsce „w wieczności”. Zdecydowanym i skrajnym zwolennikiem potępienia większości przed Augustynem, był chyba tylko Tertulian.

Sporo uwagi poświęca Autor w szóstym rozdziale stosunkowi do dóbr materialnych (s. 202-236). Obaj analizowani przezeń Ojcowie traktują to zagadnienie z religijnego punktu widzenia, zachęcają do dobrego administrowania i dzielenia się z ubogimi, oraz przestrzegają przed chciwością. Rzekłbym, że jest to zwyczajne chrześcijańskie nauczanie znane skądinąd. Podobnie jest z mówieniem o ascezie i pokucie. Warto podkreślenia zdaje się tu być przede wszystkim to, że Piotr Chryzolog traktował pokutę przede wszystkich jako wewnętrzne nawrócenie do Boga, a Salwian jako legalistyczne zadośćuczynienie (s. 252-257).

Ciekawe, że zagadnieniem postu zajmował się tylko Piotr Chryzolog, i to dość szeroko. Nasz Autor usystematyzował jego nauczanie podkreślając duchowy wymiar postu, jego łączność z miłosierdziem i innymi praktykami płynącymi z wiary, a wręcz ukazując post jako formę życia ukazaną własnym przykładem przez Jana Chrzciciela (s. 266-278). Być może, pominięcie tematu postu przez Salwiana płynie stąd, że nie głosił on kazań, a raczej pisał do mnichów, którym, już przypomnianie o poście, nie było potrzebne, gdyż i tak mieli go w regule?

Bardzo podoba mi się w prezentowanej pracy jej zakończenie (s. 281-284). Nie jest to streszczenie całości wywodów, co często się zdarza, ale rzeczywiste systematyczne podsumowanie z wykazaniem podobieństw i różnic w myśleniu i przepowiadaniu obu analizowanych autorów. W sumie książka jest bardzo porządna, systematyczna i wnikliwa, tym cenniejsza, że V wiek nie cieszy się wielką popularnością wśród patrologów, zwłaszcza w odniesieniu do Zachodu – z wyjątkiem pontyfikatu Leona Wielkiego. Jest to powodowane tym, że na Wschodzie działały się wtedy rzeczy nader ciekawe, jak choćby sobory w Efezie i Chalcedonie. Na Zachodzie jednak tworzyła się już nowa kultura, nowe narody się usamodzielniały i dało to w efekcie średniowieczną Europę. Pozwolę więc sobie wyrazić wdzięczność Autorowi recenzowanej książki za podjęcie tego tematu, a także za zasygnalizowanie kolejnych pól badawczych dotyczących tego okresu.

Henryk Pietras SJ – Kraków, WSFP „Ignatianum”

Bożena STAWOSKA-JUNDZIŁŁ, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-IV wieku*, Bydgoszcz 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, ss. 616.

W kronikach i relacjach starożytnych nie ma zbyt wiele informacji o dzieciach i ich wychowaniu. Są co prawda listy na przykład św. Hieronima czy Augustyna, a także homilie takiego Jana Chryzostoma, trudno jednak rozsądzić, co w nich

jest opisem rzeczywistości, a co pisaniem życzeniowym. Autorka szuka takich informacji w inskrypcjach nagrobnych i – trzeba przyznać – znajduje sporo. Także tu co prawda możemy mieć do czynienia z pisaniem życzeniowym, ale zawsze to dodatkowe źródło.

W obszernym wstępie książki (s. 15-55) Autorka przedstawia przedmiot swych badań. Pisze o rodzinie w późnoantycznym Rzymie, zwłaszcza o rodzinie chrześcijańskiej, wskazując przy tym, że kultywowała ona klasyczne wzorce i czasem jej chrześcijańskość niekoniecznie wpływała na stosunek do dzieci, gdyż w tym aspekcie wzorce kulturowe są zwykle bardzo silne i w praktyce ważniejsze od wyznania rodziców. Omawia też tutaj źródła, na jakich się opiera, kolekcje inskrypcji wydawane od XIX wieku, ich stan i szczegółowość tych opracowań. Wstęp ten jest – zbytecznie moim zdaniem – przeładowany przypisami, w których zamieszczono poważną część bibliografii. Czasem też trudno znaleźć związek między zawartymi w przypisie informacjami, a miejscem, do którego się odnosi. Wiem, że istnieje maniera, wedle której naukowość pracy mierzy się ilością i obfitością przypisów, nie pomijam jednak żadnej okazji, by wyrazić własny sąd o bezsensowności takiego pisania. Pomijając to jako skazę odziedziczoną, trzeba stwierdzić, że wstęp mimo wszystko jest poważny i dobrze spełnia swoją rolę.

Cała książka podzielona jest na osiem rozdziałów plus aneksy, a każdy z rozdziałów ma prawie taką samą strukturę. Omawia w nich Autorka cechy formalne inskrypcji, imiona dzieci, co da się wyczytać o pozycji dziecka w rodzinie i społeczeństwie, używane epitety, co dotyczy śmierci i wiary w życie wieczne, fundatorów i ikonografię. Rozdziałów zrobiło się osiem, gdyż oddzielnie traktuje dzieci odnośnie do roku życia, chłopców od 1 do 3, dziewczynki od 1 do 3, dzieci z prowincji do lat 3; chłopców od 3 do 8, dziewczynki od 3 do 8 oraz dzieci z prowincji od 3 do 8 i na dodatek dzieci w epitafiach uszkodzonych. Bardzo to jest rzetelne, ale czasem aż nużące z racji bardzo licznych powtórek. Nie jestem osobiście przekonany, że taki podział materiału jest najlepszy; być może podzielenie go na trzy bloki ułatwiłoby i lekturę i wyciąganie z niej wniosków, nie mówiąc o tym, że książka byłaby zdecydowanie mniejsza, nic chyba nie tracąc wartościowego. Z inskrypcji tych można się dowiedzieć wiele o dzieciach w Rzymie, o ich rodzicach, o stosunku rodziców do dzieci i innych zależnościach społecznych. Nauka uprawiana przez Autorkę jest w tym punkcie nauką służebną i pokorną, co jest godne podkreślenia i docenienia.

W tak ogromnej rozprawie i przepełnionej szczegółami nie sposób uniknąć różnych błędów. Pozwolę sobie zwrócić na nie uwagę z zastrzeżeniem, że nie negują one wartości całości pracy.

W rozdziale I pt. „Dzieci w wieku do roku życia w rodzinach chrześcijan z Rzymu i prowincji” Autorka zajmuje się epitafiami dzieci zmarłych w pierwszych miesiącach po urodzeniu, zaczynając – słusznie – od dziecka zmarłego natychmiast po porodzie (s. 58). Nie rozumiem jednak interpretacji napisu z 364 roku. Skąd Autorka wie, że dziecko zostało ochrzczone? Dlaczego uważa, że w takim razie musiał być obecny przy porodzie kapłan? Dlaczego uważa za „całkiem prawdopo-

dobne... że ojciec lub bliski krewny był kapłanem? Jak z zapisu „sino Apiorno” dochodzi do przypuszczenia, że przewidziano dla niego imię Capricorno? Pisze, że jedynym elementem religijnym w napisie są litery A i Ω. Można to przyjąć jako odwołanie do Chrystusa, świadczy jednak tylko o tym, że rodzice, a przynajmniej jedno z nich, byli chrześcijanami. Wiemy skądinąd, że praktyka chrztu dzieci dość powszechna w III wieku, w IV wieku zanikła, natomiast wpisywano je w Kościele do ksiąg katechumenów, co już dawało prawo do kościelnego pogrzebu. Chrzczono w niebezpieczeństwie śmierci, ale nie potrzeba było do tego kapłana, gdyż w takiej sytuacji ochrzcić mógł, a nawet powinien, każdy chrześcijanin. Ojciec też nie mógł być kapłanem, bo w 364 r., z którego pochodzi ten napis, nie wolno już było księżom współżyć z żonami pod sankcją złożenia z urzędu; są na to kanony synodalne. Co do Koziorożca: komentatorzy czytają *sino* jako transpozycję *signo* i piszą, że po prostu tego 8 maja księżyc był w znaku Koziorożca (por. J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitafi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, s. 197-138; P. Testini, *Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane*, „Lateranum” 42:1976, 150-164; tenże, RivAC 57:1977, 276). Także gdzie indziej pisze Autorka o rodzinach kapłańskich, w których rodziłyby się dzieci i również tam jest to nadinterpretacja (np. s. 149 i 219).

Autorka lubi, by ojcowie zmarłych dzieci byli prezbiterami, choć nie ma na to najmniejszego dowodu. I tak w inskrypcji D 1371, gdzie napis sporządzili rodzice Dignantius i Meropia, tłumaczy jego imię na prezbiter (s. 254 i 264). Prawda, że imię jest oryginalne, ale dlaczego miałby być prezbiterem? Cała *Patrologia Latina* nie zna takiego tytułu. Chyba, że napisano to gdzie indziej, a Autorka nie cytuje. Byłoby to jednak niezmiernie dziwne. Nie ma powodu wątpić, że od czasu do czasu jakimś prezbiterowi trafiło się dziecko. Albo mu się to udało ukryć, i wtedy się nie chwalił na nagrobku, albo mu się nie udało i natychmiast przestawał być prezbiterem. I nie chodzi tylko o dzieci nieślubne, ale i ślubne. Jest natomiast wysoce prawdopodobne, że na inskrypcjach zmarłych w późniejszym wieku o kimś zapisano, że był dzieckiem prezbitera czy jakiegoś znanego biskupa. Może to dotyczyć jednak tylko dzieci urodzonych i wychowanych przed święceniami tego duchownego.

W dalszej części poświęconej zmarłym niemowlętom Autorka omawia jeszcze kilka innych dokumentów i wnioskuje, że sam fakt upamiętnienia śmierci tak małego dziecka zakłada konieczność ochrzczenia ich przed śmiercią. Jak już wyżej napisałem, nie widzę po temu powodów.

Interesujące jest też zestawienie imion używanych dla dzieci. To co jest wzięte z prac I. Kajanto (*Onomastic studies in the early Christian inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki 1963; *The Latin cognomina*, Helsinki 1965) jest rzetelne, ale wnioski są nie zawsze uprawnione. Np. imię Adeodatus może sobie i być transformacją greckiego, ale w żaden sposób nie sugeruje to greckiego pochodzenia rodziny (s. 71). Przykładem Adeodatus, syn Augustyna z Hippony. Autorka zauważa też, że skrót DM oznacza tradycyjną dedykację pogańską skierowaną do bogów podziemi (s. 82). Może i tak, zawsze jednak spotykałem go jako skrót od *Deo Maximo* lub *Diis Manibus*, co nie ma wiele wspólnego z bogami podziemi.

W dalszym ciągu Autorka rzetelnie omawia fundatorów, ikonografię, w inskrypcjach, oddzielnie chłopców, a oddzielnie dziewczynki. Uogólnić wiele się tutaj nie dało, ale możemy dowiedzieć się sporo o obyczajach naszych przodków w wierze.

Omawiając pozycję społeczną zmarłych, pisze Autorka o dziewczynce wyzwolonej po urodzeniu i zmarłej w 9 miesiącu życia. Pogrzebano ją w grobowcu niejakiego Severusa. Pisze też, że ten, który ją wyzwolił, był kimś z kleru (s. 102-103). Czy można wiedzieć, skąd to wiadomo? Raczej bym wnioskowałam, że była córką niewolnicy i jej patrona Severusa, który miał swój grobowiec, gdzie ją pogrzebano. Gdyby oboje rodzice byli niewolnikami, ojciec raczej nie miałby własnego grobowca. Gdyby byli wyzwoleńcami, dziecko też byłoby wolne od urodzenia. Ciekaw też jestem, skąd się wzięły dane o skomplikowanej sytuacji rodzinnej zmarłej Leontii w wieku +/- 45, z córką w wieku +/- 8 i wnuczką 4-miesięczną, o jej podwójnym małżeństwie itp. (s. 103). Można sobie wyobrazić sto różnych scenariuszy pracujących na taki wynik. Niemalą wartość informacyjną posiadają też uwagi Autorki na temat dzieci określanych jako *infans* lub *puer*, nie zmieniają jednak ogólnego obrazu.

W II rozdziale pt. „Chłopcy w wieku od roku do trzech lat w rodzinach wczesnochrześcijańskich z Rzymu” (s. 131-191), Autorka pisze o inskrypcjach zmarłych chłopców od ukończonego pierwszego roku życia do trzeciego. Pierwsze strony to wyszczególnienie używanych imion z podziałem na różne kategorie. No cóż, z zasady tego typu zestawienia są nudne, co nie znaczy, że niepotrzebne. Wręcz odwrotnie, to z tych imion można wnioskować o kulturze, modzie, upodobaniach, tradycjach i religii osób je noszących. Autorka zajmuje się samymi chrześcijanami, tym bardziej jest więc ciekawe zobaczyć, jakie imiona „chodziły” wśród nich.

Dalej Autorka wyciąga z inskrypcji, ile się da na temat statusu społecznego ich autorów, obrazów życia i epitetów używanych. Wiele z nich wskazuje na fakt ochrzczenia dziecka zagrożonego śmiercią: *sanctus*, *innocens*, *neofita*, *fidelis*, *immaculatus*. Za tym idzie przekonanie o zbawieniu wiecznym zmarłego dziecka. Przy tej okazji przyczepiłbym się tylko z lekka do wzmiankowanego tylko wyobrażenia Jonasza pod krzakiem (s. 150; por. także 168). Jeśli tak, to raczej nie może to być nawiązanie do odpoczynku w rajskim ogrodzie, jak się domyśla Autorka, ale nawiązanie do sceny, w której Jonasz otrzymuje objawienie Bożego przebaczenia, co w kontekście śmierci można zrozumieć, jako nadzieję pokładaną w przebaczeniu. Może dziecko nie zostało ochrzczone mimo wiary rodziców? Autorka pisze też, że inskrypcja dotyczy chłopca o imieniu *Concupitus*, czyli pożądanym przez rodziców, podczas gdy tekst inskrypcji mówi: *anima dulcis, concupitus a domino*, czyli po prostu że Bóg go zabrał, bo chciał (ICUR NS I, 3940).

Na następnych stronach (s. 160-166, 210-213, 246) omówieni zostali fundatorzy inskrypcji, a więc prawdopodobnie i grobów, oraz ikonografia towarzysząca napisom. Warto zwrócić uwagę na podkreślony przez Autorkę fakt, że tylko 22% imion jest greckiego pochodzenia. Znaczy to, że między III a VI wiekiem znikomy był już udział Greków we wspólnocie Kościoła. Jest to kolejny dowód na

to, że stara teoria, według której do IV wieku liturgię w Rzymie sprawowano po grecku, trzeba włożyć do lamusa.

Rozdział III pt. „Dziewczynki i dzieci o nieznaney płci w wieku od roku do trzech lat z Rzymu” (s. 192-238) mówi to samo o dziewczynkach, co poprzedni o chłopcach. Te same ciekawe rzeczy i spostrzeżenia poszerzające naszą wiedzę o ówczesnym społeczeństwie. Zaznaczę tylko, że niepotrzebnie Autorka się dziwi, że są imiona pochodzące od Erosa (s. 199). W literaturze chrześcijańskiej tego okresu (III-V wiek) Eros występuje zamiennie z Agape, a rozgraniczenie tych terminów jest raczej ideologiczne i znacznie późniejsze.

Analizując różnorakie epitety określające zmarłe dziewczynki, o jednej z inskrypcji Autorka pisze: „Dziewczynkę w wieku 1.3.18 określono imieniem *Deus*, co według wydawcy ma oznaczać wziętą przez śmierć do nieba” (s. 203). Nie wiem, co pisze wydawca, ale zdumiewająca to interpretacja, a także sama lektura tekstu, który wygląda tak: *inox et dulcis fuit patri, que[m] deus dece[p]it...* W żaden sposób słowo *deus* nie odnosi się do dziewczynki, co zresztą byłoby osobliwe. Podobnie imię Piotr (s. 203-204) nie oznacza prezbitera kościoła św. Chryzogona, ale po prostu kościół św. Piotra Chryzogona, a *coniunctivus* po łacinie nie oznacza przekonania, tylko życzenie, jak w zdaniu: *in deo vivas* – „żyj w Bogu”, a nie przekonanie o zbawieniu (s. 241; 244; podobnie s. 281). Nie rozumiem też, skąd Autorka wie, że mężczyzna zmarły w 49/50 roku życia musiał być powtórnie żonaty, skoro miał małe dzieci. Rzymianie bowiem żenili się raczej późno (s. 244; podobnie s. 295 i 417). Podobnie nie wiem, dlaczego Autorka, jakby ze zdziwieniem, zauważa, że chrześcijańskiemu autorowi „nie przeszkadzało”, że jego dziecko umarło *die Veneris*? A jak niby mieli oznaczyć piątek, skoro tak się ten dzień właśnie nazywał (s. 261)?

W rozdziale V pt. „Chłopcy w wieku od ponad trzech do niepełnych ośmiu lat” (s. 267-331) poświęconym, jak widać, starszym chłopcom i ich napisom nagrobnym wspomina Autorka grób kościelnego lektora, który miał zaledwie 5 lat (s. 279; 317, 308 i zwłaszcza 282, gdzie obszerny komentarz; inskrypcja 8.23066). Zdziwiający, zwłaszcza, jak się zobaczy tekst, łatwy do odnalezienia w Internecie, który brzmi następująco:

„Virginis hic tenerae, lector, miserere sepulchro:
unius huic lustris vix fuit arta dies.
o quam longinquae fuerat dignissima vitae,
heu, cuius vivit nunc sine fine dolor!
addamus meritis lacrimas tam mortis acervae,
nam quae grata forent, sunt modo flenda diu.
haec Theodote habuit nomen, quae gaudia matris
perculit aeterno vulnere rapta cito.
sola tamen tanti restant solamina luctus,
quod tales animae protinus astra petunt”.

(*Epigrammata Damasi*, <http://www.forumromanum.org/literature/damasus.html>)

W rzeczywistości jest to epigram przypisywany Damazemu, napisany na cześć niejakej Teodoty dziewicy (*haec* jest niewątpliwie zaimkiem rodzaju żeńskiego). Słowo *lector* jest tutaj w *vocativie* i chodzi o czytelnika, do którego zwraca się autor. Z tego, co pisze Autorka wynika, jakoby miała na myśli jakąś inną wersję tego tekstu, datowaną na V/VI w., ale tej innej nie znajduję.

Nie wiem też, czy naprawdę zasługuje na pochwały niejaki Constantius za ufundowanie napisu dla pięcioletniego niewolnika (s. 295; 308 – „z całą pewnością” ; 448). Nie jest bowiem wcale pewne, że to niewolnik, gdyż napisano tylko że *puer*, a mnóstwo razy w całej książce słowo to określa syna czy dziecko w ogóle. Constantius podpisał się *dominus*, ale też nie wiem, dlaczego należałoby stąd wnosić „z pewnością”, że był on panem tego dziecka w sensie właściciela niewolnika. Raczej byłbym ostrożniejszy w formułowaniu takich hipotez. Skrótowość zapisu każe mi też zapytać, skąd wiadomo, że inskrypcję sporządził, czy kazał sporządzić, „brat bratu lub siostrze i odwrotnie, oraz rodzicom”, skoro zachowany napis mówi tylko: [*fecit sibi et pare[...]*] (s. 437).

Rozdział podsumowujący, pt. „Dziecko w rodzinie i środowisku społecznym rzymskich chrześcijan” (s. 483-525) jest tym, co zapowiada, czyli podsumowaniem. Nie wiem tylko, czemu Autorka odwołuje się do mojej książki (*Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, 57-64 i 325) przy twierdzeniu, że w końcu III wieku chrzczono wiele małych dzieci i że Kościół akceptuje od IV wieku chrzest dzieci bez zastrzeżeń (s. 485-486, przypis 9). Otóż napisałem, że w III wieku chrzczono dzieci w Afryce i Egipcie, i tyle. W IV wieku zaś było to bardzo rzadkie i dotyczyło tylko niebezpieczeństwa śmierci.

Autorka pisze też, że chrześcijanie „nawet w okresach względnego spokoju porzucali dzieci, a także w razie potrzeby rozwodzili się i zawierali powtórne małżeństwa” (s. 486). Uważam to za głęboko niesłuszne, coś tak, jak stwierdzenie, że wszyscy Polacy są antysemitami. Zapewne znalazł się chrześcijanin, który porzucił dziecko, oraz taki, który porzucił żonę, wylatywał jednak z tego powodu z Kościoła na wiele lat pokuty, o czym świadczy wiele kanonów synodalnych, a skoro Autorka cytuje ich wydanie, łatwo to mogła sprawdzić. Nie pozwolono by mu też uroczyście dziecka grzebać i chwalić się tym.

Odkryciem dla mnie jest też, że Monika, matka Augustyna, marzyła o karierze kościelnej dla niego tak intensywnie, że wymusiło to na nim pójście tą drogą (s. 489). Wiadomo, że było wręcz odwrotnie: Monika chciała, by się bogato i legalnie ożenił, a w Mediolanie znalazła mu nawet pannę na wydaniu, jeśli zaś chodzi o religię, to najwyżej chodziło jej o chrzest syna, o czym sam Augustyn pisze w książce cytowanej przez Autorkę w bibliografii (*Wyznania* VI 1, 13). Nieprawdą też jest, jakoby Cyprian dyskutował z kimś odrzucającym chrzest niemowląt (s. 492 i 510): chodziło o to, że jeden z biskupów, Fido, postulował odsunięcie w czasie chrztu dzieci do ósmego dnia (*sic!*) po urodzeniu, a Cyprian z całym synodem na to się nie godził (*List* 64). Równie niefrasobliwie odniosła się Autorka do relacji o męczennicy Perpetuy: to nie ona spodziewała się dziecka, bo już miała malutkie, ale jej niewolnica Felicjta (17).

Skąd Autorka wie, że dziecku nadawano po urodzeniu imię „domowe”, a na chrzcie inne? (s. 498) Byłby to ciekawy szczegół. Tak jak i to, na ile rzeczywiście powszechna była praktyka powtórnego ożenku. Autorka widzi tego ślady wszędzie, gdzie różnica wieku między ojcem a dzieckiem wydaje jej się za duża (s. 507). Na pewno miały one miejsce w Rzymie, ale akurat z różnicy wieku to nie wynika, gdyż Rzymianie żenili się z zasady późno. Na drugie małżeństwo wdowców (nie rozwodników) w Kościele pozwalano, ale na zasadzie wręcz pokutnej, i tacy ludzie byli traktowani jakby chrześcijanie drugiej kategorii. Podobnie wyrażenie *audiens in Christo* bynajmniej nie oznacza, że ktoś jest „wykształcony w wierze i ochrzczony” ale że jest zaliczony do grona katechumenów (s. 510).

Co Autorka może mieć na myśli pisząc, że „pomimo dysput teologicznych, chrześcijanie z Rzymu byli przekonani... że ich dzieci ... trafią do raju” (s. 514). Otóż nie było żadnych dysput teologicznych, w których poddawano by w wątpliwość zbawienie nowo ochrzczonych: wszyscy chrześcijanie wierzyli święcie, że chrzest gładzi grzechy i zapewnia zbawienie. Dorosły mógł to stracić czyniąc zło, dziecko jednak nie mogło, gdyż uważano, że nie jest w stanie popełnić świadomie grzechu. Ostrożnie – na szczęście – podaje Autorka hipotezę, że istniały w starożytnym chrześcijańskim Rzymie jakby sierocińce, w których wychowywano członków kleru (s. 524). Zaznacza też, że nie potwierdzają tego źródła. Oczywiście, nie potwierdzają i jest to hipoteza niczym nie poparta.

Tak więc do ogromnej masy informacji doszło trochę błędów, spowodowanych przede wszystkim prawdopodobnie pragnieniem wyjaśnienia wszystkiego i uogólnienia. Praca w całości jest jednak poważna i godna zauważenia.

Henryk Pietras SJ – Kraków, WSFP „Ignatianum”

Ks. Piotr SZCZUR, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, Wydawnictwo KUL, ss. 634.

Badanie spuścizny literackiej Ojców Kościoła jest na pierwszym miejscu zagłębianiem się w świadectwa wiary, które do dzisiaj posiadają walor normatywny jako przekaz Tradycji. Stąd też przede wszystkim przedmiot analiz stanowią kwestie doktrynalne, które mają zasadnicze znaczenie dla właściwej interpretacji „Credo”. Niemniejszą jednak wartość posiadają także wskazania moralne, zawarte w dziełach Ojców Kościoła, które – chociaż były formułowane w odmiennych uwarunkowaniach historycznych i kulturowych – to przecież zachowały świeżość i aktualność ze względu na problemy, które niezależnie od epoki pojawiają się nieustannie w życiu jednostek i społeczeństw. Szczególne miejsce w pionie etyki patrystycznej zajmuje nauka społeczna, która u Ojców Kościoła cieszyła się dużym zainteresowaniem. Wśród Ojców greckich jej czołowymi reprezentantami są: Klemens Aleksandryjski, Bazyli Wielki, Jan Chryzostom, a wśród Ojców łaciń-

skich – Ambroży. Na rozwiązaniach, które w tamtym czasie zaproponowali właśnie ci pisarze starochrześcijańscy, bazuje współczesna katolicka nauka społeczna.

Doktryna społeczna, zawarta w przekazach patrystycznych, może być analizowana w dwojakim aspekcie: jako nauka moralna, zawierająca ponadczasowe formy postępowania, chociaż sformułowane w oparciu o konkretne sytuacje w życiu społecznym oraz jako źródło poznania historii społecznej antyku chrześcijańskiego. W pierwszym wypadku Ojcowie Kościoła występują jako nauczyciele moralności, w drugim zaś uzyskują status świadków historii. Oczywiście, obydwie wyżej wymienione aspekty warunkują metodę badań. Pierwszy aspekt domaga się na pierwszym miejscu zastosowania metody właściwej naukom teologicznym, drugi natomiast – metody właściwej naukom historycznym. Wydaje się, że wśród opracowań na ten temat, w sposób ciągle jeszcze niedostateczny, Ojcowie ukazani są jako świadkowie historii swoich czasów. Przeważa raczej wymiar doktrynalny, w którym Ojców Kościoła postrzega się jako wyrazicieli i teoretyków myśli społecznej.

Z tym większym więc zadowoleniem należy przyjąć monografię ks. Piotra Szczura pt. *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, która wychodzi naprzeciw wrażliwemu zainteresowaniu przekazami Ojców jako źródłami poznania historii. Autor przedstawia cenne studium, z którego czytelnik uzyskuje ciekawy, a równocześnie złożony obraz stosunków społecznych, panujących pod koniec IV wieku w Antiochii. Bazę źródłową stanowią homilie Jana Chryzostoma głoszone w czasie jego pobytu w Antiochii, którym Autor monografii nadaje rangę dokumentu historycznego. Reprezentuje pogląd, że wartość historyczna przekazów Jana Chryzostoma nie jest umniejszona przez zastosowanie toposu literackiego, a podawane przez niego informacje zasługują na zaufanie, gdyż są raportem naocznego świadka, który w sposób niezależny opisywał zaobserwowane zjawiska.

Ks. P. Szczur przedstawia bogato dokumentowane materiałami źródłowymi studium na temat stosunków społecznych panujących w Antiochii końca IV wieku. Wartość badawcza monografii wynika także z podjętego przez Autora przedmiotu badań: Antiochia w IV w. przeżywała złoty okres swojego rozwoju. Posiadała ogromne znaczenie zarówno administracyjne jak i kulturowe. Była miastem zamieszkiwanym przez ludność zróżnicowaną nie tylko pod względem przekroju społecznego, ale także języka i religii. W chrześcijaństwie od początków jego istnienia zajmowała wyjątkową, uprzywilejowaną pozycję z racji działalności tam apostołów, zwłaszcza Piotra i Pawła. Materiał źródłowy stanowią homilie Jana Chryzostoma, głoszone właśnie w Antiochii, począwszy od 386 aż do 397 r., kiedy to Jan obejmuje biskupstwo w Konstantynopolu. Jego homilie uznawane są nie tylko za arcydzieła sztuki homiletycznej, ale także – ze względu na tematykę – za kopalnię wiedzy nt. problemów społecznych i religijnych obecnych w życiu tego miasta. Problemy te stanowią przedmiot omawianej monografii.

Została ona podzielona na siedem rozdziałów oraz „Wstęp” i „Zakończenie”. We „Wstępie” (s. 7-34) ks. P. Szczur uzasadnia, dlaczego homilie Jana Chryzostoma

stanowią źródło historyczne służące do poznania stosunków społecznych później starożytności. Przedstawia w nim stan badań zarówno na ten temat, jak i na temat teologii Chryzostoma. Metodę zastosowaną w swoim opracowaniu określa jako historyczno-porównawczą.

Rozdział pierwszy (s. 35-123) zatytułowany „Antiochia i Kościół antiocheński – tło historyczne i środowiskowe” ma charakter wprowadzający w całość problematyki. Autor opisuje najpierw samo miasto i jego rolę zarówno w regionie, jak i całym Imperium Rzymskim, a następnie przechodzi do charakterystyki jego mieszkańców i ich składu narodowościowo-religijnego. Z kolei omówione jest życie kościelno-liturgiczne w Antiochii. Na tym tle ks. Szczur próbuje ukazać osobowość i nauczanie Jana Chryzostoma, jego uzdolnienia kaznodziejskie, a także profil jego słuchaczy. Stara się zaklasyfikować ich do odpowiednich grup społecznych. Trzeba jednak zauważyć, że w tym temacie wykazuje pewne niezdecydowanie. I tak np. raz stwierdza, że rzemieślnicy byli zamożnymi członkami klasy średniej (s. 110), a nieco dalej poddaje to w wątpliwość, uważając, że byli stosunkowo biedni (s. 112).

Przedmiotem rozdziału drugiego pt. „Bogactwo” (s. 125-217), jest zagadnienie bogactwa, które Jan Chryzostom postrzega jako istotny problem swoich czasów. Na pierwszym miejscu przedstawione zostają poglądy Ojca Kościoła na temat pieniędzy. Ks. P. Szczur zauważa, że Jan Chryzostom jest zdecydowanym przeciwnikiem posiadania bogactwa. Głosi bowiem, że na ogół jest ono zdobywane na drodze oszustw, kradzieży, spekulacji, czy zawłaszczania cudzej własności. Dlatego piętnuje zarówno zbytek jak i chciwość, którą sprowadza do kategorii zniewolenia i choroby. Piętnuje przy tej okazji źle zorganizowany system fiskalny, który dotyka najboleśniej ludzi ubogich. Autor poddaje krytycznej ocenie pewne szczegółowe dane, które przy tej okazji przytacza Ojciec Kościoła. Zauważa, że antiocheński Kaznodzieja posługuje się retoryką i dlatego – mimo, że homilie mają walor dokumentu historycznego – to jednak niektóre informacje, jak ta, że pewni bogacze posiadają dziesiątki tysięcy talentów złota, należy uznać za przesadę retoryczną (s. 127). Dotyczy to również informacji o wysokości podatków (s. 212 n). Ks. Szczur dokonuje jej weryfikacji w oparciu o inne źródła, co niewątpliwie czyni pracę jeszcze bardziej interesującą.

Chociaż poglądy Jana Chryzostoma na temat bogactwa zostały przez Autora przedstawione obszernie i szczegółowo, to jednak pewien niedosyt budzi brak wskazania źródeł jego doktryny. Czytelnik oczekiwałby jasnego określenia, na ile poglądy społeczne Kaznodziei z Antiochii są oryginalne, a na ile stanowią kontynuację (a może zapożyczenie?) myśli Ojców wcześniejszych. W sposób szczególny tę zależność należałoby dostrzec w odniesieniu do Bazylego Wielkiego. Obaj byli kaznodziejami. Jan Chryzostom krytykuje nie tyle ludzi bogatych, ile raczej używanie bogactwa, odróżniając Boga – właściciela od człowieka, który jest tylko administratorem dóbr materialnych (por. s. 132). Podobnie czynił to Bazyli Wielki. Uderzająca jest zbieżność terminologii na określenie posiadania i administrowania. Identyczne są też poglądy obu Ojców Kościoła na temat war-

tości testamentów (o czym Autor pisze w III rozdziale monografii – por. s. 254). Dokonanie tego rodzaju porównania poglądów w/w Ojców Kościoła z pewnością ubogaciłoby pracę i pogłębiło jej walor badawczy.

W trzecim rozdziale pt. „Ubóstwo” (s. 219-291) przedstawione zostaje nauczanie Jana Chryzostoma na temat ubóstwa. Ks. P. Szczur zwraca uwagę na to, że mimo trudnej sytuacji materialnej wielu ludzi, Ojciec Kościoła głosi pochwałę ubóstwa i zachęca wiernych do jego praktykowania. Nie omieszkuje przy tym jednak zaznaczyć, że obraz człowieka ubogiego nakreślony przez Chryzostoma, należy uznać za zbyt wyidealizowany. Z kolei omówione zostają różne przejawy dobroczynności praktykowanej w Kościele antiocheńskim. Autor nie ustrzegł się w tej prezentacji pewnych powtórzeń z poprzedniego rozdziału, pisząc np., że wspieranie ubogich jest rodzajem „inwestycji” (por. s. 214 i s. 263, a także s. 86).

Ostatnia część rozdziału trzeciego dotyczy niezwykle oryginalnej doktryny Jana Chryzostoma na temat obecności Chrystusa w ubogich i cierpiących na zasadzie analogii do obecności w Eucharystii (s. 239-269). Niestety, Autor potraktował ją zbyt skrótowo. Wydobył wprawdzie z nauczania Ojca Kościoła myśl, że „dobroczyńca stojący przed ubogim jest kapłanem stojącym przed ołtarzem” (s. 270), nie rozwinął jej jednak, ani też szerzej nie skomentował. Tymczasem jest to jedna z fundamentalnych idei w nauczaniu Jana Chryzostoma w ogóle, ponieważ utożsamia posługę wobec cierpiących i ubogich z posługą kapłańską i czyni równorzędną z posługą kapłana przy ołtarzu w czasie sprawowania Eucharystii. Myśl ta znalazła szczególne miejsce w teologii protestanckiej, dając podstawę do poszerzonego pojęcia kapłaństwa. Najbardziej znaczące dla tego ujęcia są opracowania R. Brändle, który jednak w tym miejscu rozprawy w przypisach nie został uwzględniony (choć cytowany jest w innych miejscach).

W czwartym rozdziale pt. „Małżeństwo i rodzina” (s. 293-359) podjęta zostaje tematyka małżeństwa i rodziny. Stanowi ona samodzielny i charakterystyczny dział w nauczaniu Jana Chryzostoma. Autor przypomina najpierw zasadnicze tezy jego doktryny na ten temat: świętość i nierozzerwalność małżeństwa, kryteria wyboru męża lub żony, a także ich wzajemne relacje między sobą i względem dzieci. W dalszym ciągu przedstawione zostają zagrożenia dla małżeństwa i rodziny takie jak: antykoncepcja, aborcja, prostytutka, a także homoseksualizm. W tej ostatniej kwestii ks. Szczur wyakcentowuje, że według Jana Chryzostoma homoseksualizm jest chorobą, a równocześnie grzechem, ze względu na „nienaturalne uczucie” (s. 346). Autor jednak ograniczył swoją analizę do wskazania, że – zdaniem Antiocheńczyka – homoseksualizm jest grzechem szczególnie ciężkim, gdyż burzy porządek natury, a jego sprawcą jest diabeł (s. 348). Szkoda, że nie wydobył z nauczania Jana Chryzostoma jeszcze jednej ciekawej argumentacji: homoseksualizm jest, według nauczania Ojca Kościoła, także rodzajem bałwochwalstwa i wykroczeniem przeciwko oddawaniu czci należnej Bogu, czyli w konsekwencji grzechem w większym stopniu przeciwko I przykazaniu Dekalogu niż VI. Argumentacja ta jest godna uwagi w kontekście toczących się dzisiaj dyskusji na temat homoseksualizmu. Rozdział kończy się prezentacją wy-

powiedzi Złotoustego Kaznodziei na temat dziewic i wdów oraz ich roli w życiu lokalnego społeczeństwa.

Przedmiotem piątego rozdziału pt. „Praca” (s. 361-409) jest problematyka ludzkiej pracy. Zdaniem ks. Szczura, Jan Chryzostom umieszcza ją w kontekście doktryny o bogactwie i ubóstwie oraz opiera na Piśmie Świętym. Przywołuje niektóre postacie biblijne widząc w nich wzór ludzi pracy. Autor przypomina, że w środowisku antiocheńskim szczególnie niedoceniona była praca fizyczna. Dlatego też Ojciec Kościoła akcentuje jej wartość, podnosząc pracę na roli do najbardziej godziwego sposobu zarabiania na swoje utrzymanie. Godne uwagi są też poglądy Jana Chryzostoma na temat niewolnictwa. Uważa je za rzecz nienaturalną, jednakże swoje apele zawęża tylko do humanitarnego traktowania niewolników; nie propaguje ich wyzwalania. Autor słusznie zauważa, że Ojciec Kościoła ogranicza się raczej do roli mediatora pomiędzy właścicielami niewolników, a niewolnikami (s. 409).

W szóstym rozdziale pt. „Rozrywka” (s. 411-563) ks. P. Szczur podejmuje kwestię stosunku Jana Chryzostoma do rozrywki. Równocześnie wydobywa z jego homilii dane dotyczące rodzaju rozrywek, jakie znała starożytna Antiochia. Na pierwszym miejscu należały do nich przedstawiania teatralne i igrzyska olimpijskie. Kaznodzieja z Antiochii uważał jednak, że są one nieodpowiednie dla chrześcijanina, także z tego powodu, że wywierają negatywny wpływ na życie rodzinne i religijne. Jan Chryzostom zarzuca przedstawieniom teatralnym rozwiązłość i dlatego postuluje zamknięcie teatrów. Homilie Antiocheńczyka dają także obraz uczt i przyjęć, jakie miały miejsce w mieście. Kaznodzieja krytykuje ich uczestników za pijaństwo i obżarstwo oraz wzywa do umiaru, jawiąc się jako surowy i wymagający asceta. Również jego stosunek do śpiewu i tańca jest negatywny. Ks. Szczur skupił się w tym rozdziale przede wszystkim na wypunktowaniu krytyk Jana Chryzostoma dotyczących rozrywek, co też zdominowało jego treść. Może byłoby lepiej, gdyby najpierw zostały przedstawione i scharakteryzowane rodzaje rozrywek, o których dowiadujemy się z homilii Kaznodziei, a dopiero w drugiej części omówiony został jego krytyczny stosunek do nich. Jest to niewątpliwie trudniejsze, ale byłoby bardziej wierne metodzie i tematowi rozprawy, w której homilie Jana Chryzostoma są traktowane jako dokument historyczny.

Ostatni siódmy rozdział pt. „Obecność innowierców w Antiochii jako problem społeczny” (s. 465-551) poświęcony został zagadnieniu obecności różnych grup wyznaniowych i religijnych w Antiochii. Moim zdaniem autor słusznie włączył je do problematyki społecznej, ponieważ wzajemne relacje między chrześcijanami, żydami, poganami i „judaizantes” wpływały z całą pewnością na obraz społeczeństwa ówczesnej Antiochii. Jan Chryzostom wiele uwagi poświęcił obecności Żydów w mieście. Na pierwszy rzut oka jego stosunek do Żydów trzeba by ocenić jako bardzo negatywny. Ojciec Kościoła nie unika inwektywy wobec kultu żydowskiego, jak również obraźliwych epitetów wobec samych Żydów. Ks. Szczur próbuje wykazać, że nie oznacza to jednak, iż Jan Chryzostom był antysemitą. Słusznie zauważa, że adresatami jego homilii byli nie Żydzi, lecz chrze-

ścian, których starał się w ten sposób powstrzymać od uczestnictwa w praktykach judaistycznych. Tak zwani „judaizantes” stanowili poważny problem dla Kościoła antiocheńskiego tamtych czasów. Stąd – jak podkreśla Autor – należy rozumieć zatroskanie Kaznodziei o czystość kultu antiocheńskiego. Przy tej okazji ks. P. Szczur czyni ciekawe spostrzeżenie, potwierdzające jego tezę, że Jan Chryzostom miał wśród Żydów wielu sympatyków, co potwierdza jego list do papieża Innocentego (por. s. 485).

W podobnych kategoriach należy umieścić stosunek Jana Chryzostoma do pogan. Autor zwraca uwagę na fakt, że Ojciec Kościoła charakteryzuje Hellenów jako ludzi nie do końca złych, aczkolwiek jeszcze nie chrześcijan (por. s. 526). Poświęca im wiele uwagi, wiążąc z nimi cele misyjne. Ks. P. Szczur zauważa w tym kontekście, że stanowili oni wtedy prawie połowę mieszkańców miasta. Piętnując wierzenia i niektóre obyczaje pogańskie Jan Chryzostom ma na celu przestrzeżenie chrześcijan przed ich bezkrytycznym przyjmowaniem. Wiara w astrologię, wróżby i zabobony prowadzi nieuchronnie do idolatrii. Kierując się troską duszpasterską Kaznodzieja chce przed nią uchronić swoich wiernych poprzez rozsądną i wyważoną krytykę praktyk pogańskich. Rozdział kończy prezentacja grup heterodoksyjnych obecnych w Antiochii, o których jest mowa w homiliach Jana Chryzostoma. Należą do nich przede wszystkim gnostycy, manichejczycy, a także znaczna liczba arian i pneumatomachów. Ks. Szczur nie wchodzi w szczegóły merytoryczne poglądów głoszonych przez ich reprezentantów, lecz ogranicza się do potraktowania ich jako źródłowego przekazu historycznego.

W „Zakończeniu” (s. 553-561) ks. P. Szczur dokonuje ciekawej oceny homilii Jana Chryzostoma. Najpierw dotyczy ona próby ustalenia, na ile aktywność kaznodziejską Ojca Kościoła można uznać za reformatorską. Autor uważa, że polega ona na formowaniu zasad chrześcijańskich stosunków społecznych, a tym samym tworzeniu nowej formy poczucia wspólnoty. Na drugim miejscu zaś na budzeniu współczucia u słuchaczy dla nędzy licznych żebraków żyjących w Antiochii. Zdaniem ks. P. Szczura do poczynań reformatorskich należy zaliczyć także próbę wprowadzenia przez Jana Chryzostoma chrześcijańskiej kultury świętowania (s. 557-558). Do oceny homilii należy także odpowiedź na pytanie, jak były one przyjmowane przez słuchaczy. Ks. Piotr Szczur dochodzi do konstatacji, że słuchacze, chociaż często nie kryli aplauzu dla Złotoustego, to jednak nie chcieli postępować zgodnie z jego napomnieniami. Za ważny należy uznać wniosek: „Antiocheńczycy nie odmówili swojej akceptacji wezwaniu do życia chrześcijańskiego jako takiego, lecz raczej nie przyjęli pojęcia tożsamości chrześcijańskiej zaproponowanej przez Chryzostoma” (s. 558). Ta pesymistyczna (lecz realistyczna!) konkluzja zostaje jeszcze przez Autora wzmocniona stwierdzeniem, że sukces Jana Chryzostoma należy widzieć na płaszczyźnie retoryki, a nie w dziedzinie pragmatyki życia chrześcijańskiego (s. 561).

Monografię zamyka obszerna bibliografia (s. 563-597) oraz indeksy dzieł autorów starożytnych (s. 603-614). Wydaje się, że w tak imponującym zestawie bibliograficznym nie powinny w dziale „Opracowania” znaleźć się podręczni-

ki np. F. Drączkowski, *Patrologia*, czy H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*. Należałoby je przenieść do działu „Pomoce”.

Mimo przedstawionych powyżej uwag krytycznych należy podkreślić, że ks. Piotr Szczur przedstawił monografię cechującą się dojrzałością przemyśleń i kompetencją w naświetlaniu problemów. Czytelnik otrzymał wyczerpujący obraz stosunków społecznych w Antiochii końca IV wieku w oparciu o homilie Jana Chryzostoma. Autor przekonująco udowodnił, że homilie te nie tylko można, ale trzeba traktować także jako dokument historyczny. W ten sposób dokonał pewnego przewartościowania spuścizny literackiej Jana Chryzostoma (i chyba nie tylko jego), polegającego na zakwalifikowaniu przekazów patrystycznych do źródeł także natury historycznej, stanowiących – niezależnie od ich zawartości teologicznej – autentyczne świadectwo epoki. Dzieła Ojców Kościoła zatem stanowią bezcenny warsztat badawczy nie tylko dla teologów, ale także dla historyków. Opracowanie ks. Piotra Szczura wpisuje się na pierwszym miejscu jako ważny przyczynek dla historii Kościoła starożytnego, stanowiąc kompleksowo ujęte studium nad problematyką społeczną w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. W ramach tej tematyki można je uznać za pionierskie. Biorąc zaś pod uwagę analizę homilii Jana Chryzostoma należy uznać je także za cenny wkład na gruncie patrystyki.

Ks. Bogdan Częsz – Poznań, UAM

Piotr ŚWIERCZ, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, ss. 374.

Opublikowana w 2008 r. książka Piotra Świercza pt. *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego* stanowi najpoważniejszą pozycję w polskiej bibliografii na temat orfizmu. Polskie badania nad tekstami orfickimi, świadectwami na temat orfików i problematyką orficką przedstawiają się, oględnie mówiąc, bardzo skromnie. Od czasów bowiem wydania *Studiów orfickich* Adama Krokiewicza w 1947 r. (A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1947, reedycja: 2000) nie pojawiła się w Polsce żadna naukowa publikacja, ukazująca w całości i w szerszej perspektywie ten tajemniczy mistyczno-religijny nurt, obecny w greckiej filozofii i literaturze przez prawie tysiąc dwieście lat jej rozwoju (VI w. prz. Chr. - VI w. po Chr.).

W latach 80- i 90-tych XX wieku pojawiały się co prawda sporadyczne publikacje na temat anonimowych hymnów orfickich (J. Gajda – J. Dziubiński – A. Orzechowski, *Hymny orfickie. Prawda. Prehistoria pojęcia*, Studia z Filozofii Starożytnej 3, Wrocław 1993) i orfizmu w literaturze greckiej III/IV wieku po Chr. (R. Popowski, *Orfizm w opisach Kallistratosa*, RH 36:1988, 119-127). Pewien wzrost zainteresowania tematyką orficką w Polsce dał się zauważyć po 2000 roku, czyli w tym czasie, gdy stan badań na świecie i związaną z nim literaturę przedmiotu można byłoby śmiało określić mianem eksplozji. W 2003 roku pojawił się

zbiór artykułów różnych autorów poświęcony mitowi Orfeusza w tradycji europejskiej (*Mit Orfeusza. Inspiracje i reinterpretacje w europejskiej tradycji artystycznej*, red. S. Żerańska-Kominek, Gdańsk 2003.). Dopiero stosunkowo niedawno (2003-2006 r.) polskie wydawnictwa typu encyklopedycznego zauważyły potrzebę uwzględnienia rzetelnie opracowanych haseł „Orfeusz”, „orficy” i „orfizm” (por. L. Trzcionkowski, *Orfeusz, orficy, orfizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, VII, red. T. Gadacz – B. Milerski, Warszawa 2003, 436-439; A.Z. Zmorzanka, *Orfizm*, PEF VII, Lublin 2006, 843-847). Sporym, jak na polskie realia, zainteresowaniem cieszy się tzw. papirus z Derveni, zawierający tekst komentarza do archaicznych poematów orfickich, któremu poświęcono u nas ostatnio „aż” jeden przekład filologiczny (K. Kulig, *Papirus z Derveni. Przekład*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 38:2005, z. 3, 5-17), dwa artykuły naukowe (K. Bielawski, *Papirus z Derveni. Największe odkrycie filologiczne XX wieku*, „Kronos” 6:2008, 208-221; A. Sokal, *Kosmogonia i teogonia w Papirusie z Derveni*, RH 57:2009, z. 3, 41-86) i jedną pozycję popularnonaukową (*Poemat papirusu z Derveni: wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*, red. J. Łazicki – M. Nowak – K. Pietruczuk, Poznań 2008) – wszystkie wymienione opracowania są na bardzo dobrym poziomie naukowym, każde w swojej kategorii, co w danej sytuacji może stanowić pewne pocieszenie. W 2007 r. na rynku wydawniczym ukazał się piękny przekład literacki wszystkich hymnów orfickich pióra Daniela Zarewicza w awangardowej szacie graficznej, jednak bez komentarza i aparatu naukowego, adresowany do szerszego odbiorcy (*Hymny orfickie*, tłum. D. Zarewicz, wyd. A. Laska, Galeria Autorska, Warszawa 2007). W 2009 r. na seminarium magisterskim Włodzimierza Lengauera (UW) powstała doskonała pod względem metodologicznym i merytorycznym praca Karoliny Sekity na temat złotych tabliczek orfickich. Odnotowuję ten fakt ze względu na zaskakująco wysoki, jak na pracę magisterską, stopień zaawansowania studiów nad problematyką orficką, żywiąc nadzieję, że dysertacja ta niebawem ukaże się drukiem (K. Sekita, *Wierzenia w życie pozagrobowe w świetle złotych tabliczek orfickich*, praca magisterska napisana pod kierunkiem W. Lengauera, Warszawa 2009). W dniach 21-24 X 2009 r. odbyła się w Nieborowie ogólnopolska konferencja nt. *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, zorganizowana przez Katarzynę Kołakowską (KUL), na której poruszano, między innymi, zagadnienia związane ze złotymi tabliczkami orfickimi, hymnami orfickimi, wątkami orfickimi u Empedoklesa, Platona, Nonnosa z Panopolis i greckich Ojców Kościoła oraz kontrowersyjne problemy relacji orfizmu i gnozy oraz orfizmu i Biblii. Publikacja pracy zbiorowej uczestników konferencji przewidziana jest, o ile mi wiadomo, na 2010 rok. Rozległe badania nad mitem orfickim i związane z nimi tematycznie zajęcia dydaktyczne prowadzi Lech Trzcionkowski (KUL), co pozwala oczekiwać publikacji wyników w najbliższych latach. Tak więc badania nad orfizmem w Polsce, aczkolwiek słabo rozwinięte, być może, mają przed sobą jakąś przyszłość.

Tymczasem w Europie i na świecie od końca XIX wieku do dzisiaj powstawały i wciąż powstają setki naukowych opracowań na temat orfików, orfizmu

i Orfeusza (por. zbiory bibliografii: M.A. Santamaria Alvarez, *Orfeo y la orfismo. Actualización bibliográfica (1992-2003)*, „Ilu” 8:2003, 225-264; *Orfeo y la tradición orfica. Un reencuentro*, ed. A. Bernabé, II, Madrid 2008, 1649-1731). Niesłabnące zainteresowanie tematyką orficką generowały i ożywiały kolejne wielkie odkrycia archeologiczne: złotych tabliczek orfickich w południowej Italii, na Krecie, w Macedonii i nad Morzem Czarnym (od ok.1830 do końca XX wieku: A. Bernabé – A.I. Jiménez, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, with an iconographical appendix by R. Olmos and illustrations by S. Olmos, translated by M. Chase, Leiden – Boston 2008; F. Graf – S.I. Johnston, *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London NY 2007) oraz słynnego papyrusu z Derveni koło Salonik (1962 r.), którego kolejne etapy odcyfrowywania wywołują istne burze w świecie naukowym (por. *Studies on the Derveni papyrus*, ed. A. Laks, G.W. Most, Oxford 1997; G. Betegh, *The Derveni papyrus: cosmology, theology, and interpretation*, Cambridge 2004; F. Casadesus, *El Papiro del Derveni*, w: *Orfeo y la tradición orfica. Un reencuentro*, ed. A. Bernabé, I, Madrid 2008, 459-494). Najdonioślejszym efektem tych ponad 100-letnich intensywnych badań jest sporządzenie dwóch edycji tekstów orfickich, obejmujących zarówno oryginalne teksty orfickie, jak i cały zbiór cytatów, świadectw bezpośrednich i pośrednich, wzmianek na temat Orfeusza, poematów orfickich, hymnów orfickich, orfików, rozsianych w całej literaturze greckiej na przestrzeni ponad tysiąca lat (od Pindara po późnych neoplatoników i Ojców Kościoła). Do niedawna jedynym naukowym wydaniem tekstów orfickich było ich krytyczna prezentacja Otto Kerna z 1921 r. (*Orphicorum fragmenta*, Berolini 1921, repr. Dublin – Zürich 1972). W ostatnich latach ukazała się nowa, pełna edycja tekstów orfickich, sporządzona przez hiszpańskiego specjalistę Alberto Bernabé (*Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, ed. A. Bernabé, pars II, fasc 1-2 : *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, München – Leipzig 2004-2005, fasc. 3: *Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Derveni. Indices*, 2007). Innym wielkim osiągnięciem Bernabé i związanego z nim kręgu uczonych jest najnowsza, monumentalna publikacja, która omawia sześćdziesiąt pięć różnych tematów związanych z orfizmem i stanowi kompletne kompendium współczesnej wiedzy o orfizmie (*Orfeo y la tradición orfica. Un reencuentro*, I-II, ed. A. Bernabé, Madrid 2008). Ta ostatnia pozycja nie była dostępna przed ukazaniem się książki Piotra Świercza.

Książka Piotra Świercza podejmuje tematykę niezwykle rzadko poruszaną w polskiej literaturze naukowej i jest jedynym w języku polskim pełnym opracowaniem kosmogonii i antropologii orfickiej z odniesieniem do aktualnego stanu badań na świecie. Zrozumiałe jest więc, że pozycja ta wzbudza duże zainteresowanie w środowisku polskich badaczy starożytności. Powstały już dwie recenzje naukowe (K. Kołakowska: RH 57:2009, z. 3, 155-159; A. Pacewicz: „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 7:2009, nr 42, 253-265). Katarzyna Kołakowska w swej recenzji napisała (s. 155), że książka Piotra Świercza wypełnia lukę, jaka

istnieje w polskich badaniach nad orfizmem (s.155). Sądzę, że rozprawa ta wypełnia niejedną lukę i to nie tylko w polskich badaniach.

Książka *Jedność wielości* P. Świercza, jak zaznacza sam Autor we wstępie (s. 7-9), ma na celu przede wszystkim ukazanie religijno-filozoficznej genezy współczesnych doktryn politycznych. Specjalistyczna literatura przedmiotu, tak samo jak dobre podręczniki uniwersyteckie (por. np. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2007², 47-73), przedstawiając historię doktryn politycznych sięgają co najwyżej do myśli politycznej Platona i sofistów, nie ośmielając się zapuszczać na śliski grunt, jakim jest poprzedzająca Platona pitagorejska refleksja na temat państwa, władzy, władcy i prawa, zawarta w zachowanych fragmentach pism pitagorejskich i pseudo-pitagorejskich. O ile jednak związki filozofii pitagorejskiej z polityką (por. K. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, NY 1940; E.L. Minar Jr, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore 1942; C. Huffman, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher, and Mathematician-King*, Cambridge – New York 2005) oraz interferencje między sektami pitagorejczyków i orfików (por. M. Detienne, *Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme, Pythagorisme*, w: *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia* [Taranto, 6-10 ottobre 1974], Napoli 1975, 49-79; *Tra Orfeo e Pitagora: Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998*, ed. M. Tortorelli Ghidini – A. Storchi Marino – A. Visconti, Napoli 2000; W. Burkert, *Kleine Schriften*, III: *Mystica, Orphica, Pythagorica*, ed. F. Graf, Göttingen 2006; F. Casadesus, w: *Orfeo y la tradición orfica. Un reencuentro*, ed. A. Bernabé, II, Madrid 2008, 1053-1078) są od dawna zauważane przez uczonych i szeroko dyskutowane, o tyle badanie trudnych do analizy i interpretacji fragmentów orfickich i pitagorejskich w celu rekonstrukcji przedplatońskiej spekulacji politycznej wydaje się zamiarem bardzo odważnym, żeby nie powiedzieć – ryzykownym. Jednakże, patrząc z perspektywy dynamicznie rozwijających się badań nad orfizmem można pogratulować Piotrowi Świerczowi trafności analiz tekstów i świadectw orfickich, ponieważ wspomniane wyżej kompendium pod redakcją Alberto Bernabé'go uwzględnia – tylko w znacznie węższym zakresie – problem stosunku orfików do rodu i państwa (M. Herrero, *El orfismo, el GENOS y la POLIS*, w: *Orfeo y la tradición orfica. Un reencuentro*, ed. A. Bernabé, II, Madrid 2008, 1603-1621). Książka *Jedność wielości* szeroko i wielostronnie przedstawia (rekonstruowaną) doktrynę apolityczności orfików wraz z jej wpływem na pitagorejską koncepcję państwa i władcy doskonałego – problem, który jest stosunkowo słabo omówiony nawet w najnowszej, europejskiej literaturze przedmiotu.

Kapitałnym pomysłem Autora jest przedstawienie (rekonstruowanej) orficko-pitagorejskiej koncepcji państwa poprzez analogię do koncepcji człowieka i świata, tak że cała rozprawa dzieli się na dwie części: orfizm i pitagoreizm, a z kolei każda z nich została podzielona na kosmologię, antropologię i politologię (podaje w dużym uproszczeniu). W drugiej części książki Autor odtwarza pitagorejską

koncepcję państwa wychodząc ze słusznego założenia, że Pitagoras i filozofowie pitagorejscy stworzyli model społeczeństwa i państwa na zasadzie analogii do modelu kosmologicznego, co pozwoliło im mówić o praworządności lub anarchii państwa z użyciem identycznych terminów, jak w dyskursie kosmologicznym o harmonii lub dysharmonii świata, w obydwu wypadkach stosując te same greckie terminy *eunomia* lub odpowiednio *anarchia*. Trójdzielność filozofii pitagorejskiej, tak samo jak wyodrębnienie we fragmentach orfickich kosmogonii, antropogonii i aspektu etyczno-politycznego zostały solidnie uzasadnione przez Autora.

Po tej laudacji powinnam przejść do sformułowania zarzutów, względnie ułożenia listy usterek i niedociągnięć recenzowanej książki. Taka lista już jednak istnieje. Artur Pacewicz (UWr) we wspomnianej wyżej recenzji krytycznej („Studia Antyczne i Mediewistyczne” 7:2009, nr 42, 253-265) wysunął całą serię zarzutów pod adresem książki *Jedność wielości* – zarzutów, trzeba zaznaczyć, różnej wagi i różnego kalibru. Niektóre z nich wydają się do tego stopnia krzywdzące, że – zamiast skoncentrować się na formułowaniu własnych zastrzeżeń – przystępuję do apologii.

Otóż większość zarzutów A. Pacewicza opiera się na całkowitym niezrozumieniu specyfiki pracy nad fragmentami pism orfickich i pitagorejskich. Nieuzasadnione są wszelkie zarzuty dotyczące dopuszczania się przez Autora pewnej deformacji względnie nadinterpretacji (s. 255-256; 263-264), ponieważ każdy bez wyjątku współczesny interpretator fragmentów pism starożytnych, zwłaszcza o treści mistycznej, religijnej czy filozoficznej, może być oskarżony dokładnie o to samo. Oczywiście, badacz fragmentów – orficko-pitagorejskich czy jakichkolwiek innych – musi liczyć się z ewentualnością, że jego interpretacja, z konieczności oparta na tak niewiarogodnym materiale źródłowym jak fragmenty i cytaty z drugiej ręki – nie trafi do przekonania Czytelnika, co wcale nie oznacza, że jest błędna. Podobnie rzecz się przedstawia z wykorzystaniem pseudoepigrafów pitagorejskich przez Świercza i odpowiednim zarzutem Pacewicza (s. 265). Pseudoepigrafy te, pisma wątpliwej autentyczności, datacji i proveniencji, nie zostałyby nigdy włączone do argumentacji, gdyby Autor miał do dyspozycji coś lepszego, na przykład, pełny zbiór oryginalnych tekstów pitagorejskich, ale takowy dokument nie jest, niestety, znany nauce.

Zamierzam bronić – wbrew Pacewiczowi – prawa każdego uczonego do krytycznego doboru bibliografii w sytuacji, gdy literatura przedmiotu jest tak gigantyczna, jak w przypadku opracowań o Pitagorasie i pitagorejczykach. Autor – czy to Piotr Świercz, czy ktokolwiek inny – nie jest zobowiązany do uwzględniania w swojej dysertacji wszystkich istniejących opracowań, z którymi się nie zgadza, lub które Jego zdaniem nie wnoszą nic nowego do dyskusji. Nie przypuszczam, jak czyni to Pacewicz (s.253), by Piotr Świercz nie znalazł opublikowanej w Internecie w kilku językach do wyboru monografii Christopha Riedwega o Pitagorasie (Ch. Riedweg, *Pythagoras: his life, teaching, and influence*, transl. S. Rendall, Cornelly 2008; oryginalna wersja niemieckojęzyczna – 2002; tłum. włoskie – 2007). Autor nie powo-

łuje się na tę znaną książkę zapewne dlatego, że ma do dyspozycji szereg publikacji podobnej klasy i treści poświęconych Pitagorasowi. Uważam za niedopuszczalne ograniczanie swobody myślenia historyka idei poprzez zakaz korzystania z pewnej grupy tekstów starożytnych, w tym wypadku chodzi o sumeryjski *Epos o Gilgameszu*, którym Świercz posługuje się pomocniczo przy próbie rekonstrukcji archaicznych idei władzy państwowej (s. 153-154). Naprawdę nie rozumiem, co upoważnia Recenzenta do wydawania tego rodzaju zakazów (s. 259).

Niektóre zarzuty surowego Recenzenta wydają się mieć źródło w niedoczytaniu książki do końca, jak ten dotyczący pominięcia „utopii politycznej, która być może powstała w kręgu pitagorejskim” (s. 264). Autor wyczerpująco wyjaśnia, że w przekonaniu jego własnym oraz cytowanej Janiny Gajdy-Krynickiej (J. Gajda-Krynicka, *Pitagorejski model ustroju doskonałego*, RH 52:2004, z. 3, 55-96) pitagorejski model ustroju doskonałego w żadnym razie nie był utopią polityczną, czyni to jednak „za późno”, bo dopiero w zakończeniu książki (s. 345-349), do którego Recenzent najwyraźniej nie dotarł. Lektura tego miejsca powinna stać się dla Pacewicza wystarczającym wyjaśnieniem, dlaczego Świercz nie uwzględnił opracowania Doyny Dawsona o utopii w myśli greckiej (D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford 1992, 14-18), co mu zarzuca (s. 264, przypis 20).

Moje najwyższe zdumienie i sprzeciw budzi postponowanie książki Świercza za dobry i powszechnie praktykowany w poważnych publikacjach naukowych zwyczaj cytowania tekstów obcojęzycznych, starogreckich lub nowożytnych, obok tłumaczenia polskiego (s. 254). Bilingwiczny tekst pozwala przecież skorygować w trakcie lektury ewentualne nieścisłości i błędy przekładu bez konieczności sięgania do wydań tekstów oryginalnych czy wertowania opracowań. Oczywiście, powiększa się przez to rozmiar książki, ale jest to także ogromne ułatwienie dla Czytelnika.

Z pewnymi wszakże uwagami Pacewicza zgadzam się jako filolog klasyczny. Na pewno nie należy posługiwać się przy analizie tekstów oryginalnych przekładami literackimi, bo te z reguły zawierają błędy lub nieścisłości, które mogą prowadzić do niedokładnego zrozumienia, a co za tym idzie, niepełnej albo wadliwej interpretacji. Kilka takich miejsc wytknęli Świerczowi Pacewicz (s. 256) i Kołakowska (s. 159), nie będę powtarzać ich zastrzeżeń. Ze swej strony mogę w tym miejscu dorzucić, że nieco razi mnie uporczywe nazywanie Pseudo-Justyna „Justynem Martyrem” (Świercz, s. 79, przypis 37 i inne miejsca), jednak ta maniera, czy może niedopatrzanie Autora, nie obniża w żadnym razie wartości książki.

Na zakończenie pragnę wyrazić ogromną radość z faktu, że ukazują się w Polsce tak znakomite, nowatorskie i interdyscyplinarne opracowania, jak książka Piotra Świercza, która może zainspirować filologów klasycznych, filozofów i politologów w naszym kraju do podjęcia własnych badań nad dziewiczą dziedziną orfizmu, a także przyciągnąć i zaintrygować Czytelnika niebędącego specjalistą w żadnej z wymienionych dyscyplin naukowych. Jednocześnie składam podziękowania Katarzynie Kołakowskiej i Arturowi Pacewiczowi za udostępnienie

nie recenzji przed ich publikacją, co pozwoliło na wymianę nie zawsze zgodnych opinii. Mam nadzieję, że moja recenzja fascynującej publikacji *Jedności wielości* nie będzie ostatnią.

Ewa Osek – Lublin, KUL

Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II, tłumaczył oraz komentarzem opatrzył Wincenty Myszor, Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 7, Katowice 2008, Księgarnia św. Jacka, ss. 414.

Ważnym obszarem działalności naukowej ks. prof. Wincentego Myszora są przekłady. W dorobku translatorskim tego wybitnego badacza późnoantycznej myśli religijnej znalazły się – obok tłumaczeń (z jęz. niemieckiego) pism współczesnych teologów (H. Urs von Balthasara, H. Schüttego, R. Slenczki) oraz (z jęz. łacińskiego, greckiego i koptyjskiego) starożytnych tekstów apokryficznych (*Dzieje Piotra*, STV 15:1977, z. 2, 169-175; *List Apostołów*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, Lublin 1980, 535-543 – przy współpracy A. Dembskiej), homilicznych (*Najstarsza łacińska homilia*, STV 17:1979, z. 2, 247-255) i polemicznych (*Theonasa Aleksandryjskiego list przeciw manichejczykom*, VoxP 8:1988, t. 15, 1023-1026) – przekłady (z języka greckiego) 5 traktatów z *Corpus Hermeticum* oraz (z jęz. koptyjskiego) 28 utworów gnostyckich. Te ostatnie – poza dwoma pismami: *Ewangelią Marii* z Kodeksu Berlińskiego (STV 13:1975, z. 2, 149-160) i *Ewangelią Judasza* (wyd. Katowice 2006) z Kodeksu Tschacos (jedną z pierwszych translacji tekstu oryginalnego na język nowożytny) – pochodzą z Biblioteki z Nag Hammadi.

Większość tłumaczeń utworów z kodeksów z Nag Hammadi drukowana była w pismach teologiczno-historycznych (wg *Bibliografia dorobku naukowego księdza profesora dr hab. Wincentego Myszora*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor oblata*, Katowice 2009, 25-44), a są to: *Apokalipsa Pawła* (Nag Hammadi Codices [= NHC] V 2, STV 10:1972, z. 1, 163-170), *Ewangelia według Tomasza* (NHC II 2, ŚSHT 5:1972, 19-42 – przy współpracy A. Szczudłowskiej [Dembskiej]), *Apokryficzny list Jakuba* (NHC I 1, „Znak” 29:1977, nr 275, 568-578), *Oda do Norei* (NHC IX 2, STV 25:1986, z. 1, 197-203); *Melchizedek* (NHC IX 1, STV 24:1986, z. 2, 209-225), *Świadectwo prawdy* (NHC IX 3, STV 25:1987, z. 1, 199-233), *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* (NHC VI 1, ŚSHT 29:1996, 296-302), *Księga Tomasza* (NHC III 7, ŚSHT 30:1997, 221-231), *Apokalipsa Piotra* (NHC VII 3, ŚSHT 31:1998, 315-329), *Pierwsza i druga Apokalipsa Jakuba z V kodeksu z Nag Hammadi* (ŚSHT 32:2000, 57-76), *Apokryf Jana* (NHC II 2, ŚSHT 35:2002, 73-89), *Dialog zbawcy* (NHC III, 5, ŚSHT 36:2003, 490-503), *Egzegeza o duszy* (NHC II 6, ŚSHT 37:2004, 179-190), *Eugnostos* (NHC II 3, ŚSHT 39:2006, 44-52). W. Myszor zamieścił też przekład krótkiej *Modlitwy Pawła Apostoła* z I kodeksu w artykule: *Zagadnienie modlitwy gnostyków* (TST 8:1981, 35-44).

W 1979 r. ks. prof. W. Myszor (przy współpracy A. Dembskiej) wydał *Teksty z Nag-Hammadi* (Warszawa 1979, PSP 20), zawierające przekłady pięciu utworów pochodzących z dwóch pierwszych kodeksów. W zbiorze tym znalazły się tłumaczenia dwóch pism, które drukowane były już wcześniej w czasopiśmie – *Apokryficzny list Jakuba* i *Ewangelia Tomasza* (wydanie tego utworu z tekstami: koptyjskim i tłumaczeniem polskim ukazało się też jako osobna pozycja – *Ewangelia Tomasza*, Katowice 1992) – oraz nowe przekłady: *Ewangelia prawdy* (NHC I 2), *Wypowiedź o zmartwychwstaniu* (NHC I 3, utwór tłumaczony w całości przez A. Dembską) i *Ewangelia Filipa* (NHC II 3), a więc pisma autorstwa walentynian. Tom zaopatrzonego został w obszerny *Wstęp* (s. 11-99) W. Myszora (w którym zostały przedstawione: zawartość biblioteki, jej wartość źródłowa, postać gnostyka Walentyna, walentynianizm oraz poszczególne utwory w kontekście ewentualnych związków z samym Walentynem) i Albertyny Dembskiej (*Język I i II kodeksu z Nag Hammadi*, s. 101-106) oraz w komentarze, którymi W. Myszor zaopatrzył każdy tekst.

Niespełna trzydzieści lat od tego wydania ks. prof. W. Myszor przygotował kolejny zbiór zawierający tym razem translacje wszystkich 13 pism z dwóch pierwszych kodeksów. Poza wspomnianymi pięcioma tytułami z 20 tomu PSP, które ukazują się tutaj w nowym przekładzie, oraz pięcioma rozproszonymi w czasopiśmie (tj. *Modlitwą Pawła Apostoła* i drukowanymi po 2000 roku – *Apokryfem Jana*, *Dialogiem Zbawcy*, *Egzegezą o duszy*, *Eugnostosem*), trzy – *Tractatus Tripartitus* (NHC I 5), *Hipostaza archontów* (NHC III 4) i *O początku świata* (NHC II 5) – są pierwszymi translacjami na język polski. Tom ukazał się w 2008 r. pt. *Biblioteka z Nag Hammadi: kodeksy I i II* w wydawnictwie „Księgarnia św. Jacka” jako 9 tom serii „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova”. Wydanie to zaopatrzone została w *Bibliografię* (s. 17-35), zawierającą edycje i przekłady tekstów na języki syryjskie oraz podstawowe opracowania. Każdy przekład poprzedzony został krótkim wstępem, w którym czytelnik znaleźć może podstawowe informacje o czasie, miejscu powstania i pochodzeniu (środowisko) utworu, rodzaju literackim oraz problematyce. Zaopatrzone też został w komentarze umieszczone po tekście oraz dodatkowo w przypisy (pod tekstem), w których znalazły się krótkie wyjaśnienia o charakterze filologicznym. Całość dopełniają *Wykaz skrótów* (s. 13-16) oraz dwa rodzaje *Indeksów*: biblijny (s. 389-316) i rzeczowy (s. 397-411). Tłumacz wprowadził też (wzorem innych wydań) w wielu utworach śródtytuły, sygnalizujące temat danego fragmentu, co znacznie ułatwia lekturę.

Utwory wydane w *Bibliotece* reprezentują różne szkoły gnostyckie. Autorzy większości tekstów wywodzili się z kręgów walentynian, stąd chrześcijański charakter pism. Natomiast problematyka *Apokryfu Jana* wskazuje na związek z gnozą setiańską, zaś *Egzegezy o duszy* z szymoniańską; związki tych dwóch utworów z chrześcijaństwem są powierzchowne. Literacki rodzaj pism jest typowy dla piśmiennictwa antycznego. Są to: modlitwa (*Modlitwa Pawła Apostoła*), list (*Apokryficzny list Jakuba*, *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*), dialog (*Apokryficzny list Jakuba*, *Ewangelia Tomasza*), homilia (*Ewangelia Prawdy*), zbiór cytatów

czyli tzw. florilegium (*Ewangelia Filipa, Tractatus Tripartitus*), logia (*Ewangelia Tomasza*). Ale utwory najczęściej mają złożone formy, łącząc w jednym np. dialog, hymn i wypowiedzi mądrościowe (*Apokryf Jana*) lub list i dialog (*Apokryficzny list Jakuba*). Problematyka pism jest różna: od kosmologii i antropologii, poprzez chrystologię i soteriologię, do eschatologii; są też komentarze do ksiąg biblijnych.

O wydaniu *Biblioteki*, zawierającej wszystkie utwory z dwóch pierwszych kodeksów, zadecydowała niewątpliwie potrzeba kompletnej edycji tekstów gnostyckich, jak też niesłabnące w Polsce zainteresowanie nimi. Ks. prof. W. Myszor wskazuje też na inny jeszcze powód. We *Wstępie* (s. 10-11) stwierdza, iż za taką edycją przemawiał dynamiczny rozwój badań, które przyniosły pełne wydanie wszystkich tekstów z Nag Hammadi (ukazały się w latach 1975-1995 w ramach serii: „Nag Hammadi Studies” – od 1994 r. tytuł „Nag Hammadi and Manichaean Studies” – a następnie zebrane i wydane zostały przez J.M. Robinsona w: *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 1-5, Leiden 2000 – zob. s. 17) oraz liczne wydania krytyczne utworów z I i II kodeksu (zob. s. 17-24). Te edycje (tekstów nierzadko na nowo odczytanych i zrekonstruowanych – np. *Ewangelia Filipa*) opatrzone nowymi tłumaczeniami i komentarzami, w świetle których konieczne stało się zrewidowania starszych przekładów polskich (zob. 10-11). Utwory, których tłumaczenia opublikowane zostały w ciągu ostatnich dziewięciu lat zostały przedrukowane bez większych zmian. Są one natomiast wyraźnie zauważalne (i w sposób oczywisty ilustrują postęp jaki dokonał się w badaniach nad tekstami) w utworach, których pierwsze tłumaczenia ukazały się do 1980 roku. Są to, wymieniając w kolejności ich występowania w kodeksach: *Modlitwa Pawła Apostoła, Apokryficzny list Jakuba, Ewangelia Prawdy, Wypowiedź o zmartwychwstaniu, Ewangelia Tomasza i Ewangelia Filipa*. Aby unaocznić imponującą znajomość przedmiotu oraz trud Tłumacza związany z uwzględnieniem tych wszystkich zmian, przedstawię poniżej wybrane przykłady, zestawiając translację wcześniejszą z nową (konkretną edycją będą zaznaczała, wprowadzając po nazwisku Tłumacza rok wydania).

W pierwszym z wymienionych wyżej pism najistotniejsze różnice związane są z paginacją. *Modlitwa Pawła Apostoła*, dołączona na karcie wstępnej do I kodeksu, pierwotnie wydana została jako ostatni utwór. Dlatego też Tłumacz w pierwszej wersji przekładu podał następującą numerację: NHC I 5: 143,1-144,10 (zob. *Zagadnienie modlitwy*, s. 40). W latach osiemdziesiątych uznano jednak, iż *Modlitwa* była pierwszym utworem w tym kodeksie, dlatego też ks. prof. W. Myszor w nowej edycji umieścił ją na początku zgodnie z aktualnie obowiązującym zapisem, oznaczając jako NHC I A, 3-B,10. Dokonał ponadto drobnych korekt, zastępując w dwóch pierwszych wersach – „okaż mi twe [miłosierdzie] / O mój opiekunie, zbaw mnie” – słowa „miłosierdzie” i „opiekun” odpowiednio wyrażeniami „twoje światło” i „soter”, co wyraźniej ukazuje gnostycki charakter zbawienia (łączy je z objawieniem) i jest bardziej zgodne z tekstem oryginalnym: [ΠΕΚΟΥ]ΔΕΙΝ ΜΑ† ΝΗΙ ΜΤΕΚ[ΝΑΕ ΠΑ][ΡΕϞϞ]ΩΤΕ ΣΩΤ[Ε] ΜΜΑΕΙ. W przekła-

dzie *Apokryficzny listu Jakuba* odnajdujemy, proporcjonalnie do długości utworu, więcej zmian. Przede wszystkim korekta dotyczy adresata listu, z którego imienia pozostały jedynie ostatnie trzy litery (NHC I 1: 1,2: **ΝΙ[- -]ΘΟΟ**). W pierwszym tłumaczeniu jest to „brat Cerynt” (**ΠΤΟΝ ΚΗΡΙΝ]ΘΟΟ**) – taką wersję podaje m.in. R. Kasser (podaję za: *Nag Hammadi Codex I: [The Jung Codex]*, ed. H.W. Attridge, NHS 22, Leiden 1985, 28), w nowym zgodnie z wydaniem D. Kirchnera (*Epistula Jacobi Apocrypha*, Berlin 1989), idącym za wypowiedzią Ireneusza (*Adversus haereses* I 25, 1-3), „uczeń Cerynt” (**ΙΠΩΗΡΕ ΚΗΡΙΝ]ΘΟΟ**). W dalszej części tekstu pojawiają się całe fragmenty, których przekład bardzo różni się od pierwszego tłumaczenia. Przykładem jest translacja wersów I 1: 11,37-38, która w nowej wersji brzmi: „(Czy sądzicie, że) ono [ciało – A. Z.] nie pożąda duszy? (Myszor, 2008, s. 46), w starym zaś: „Ono jest tym, które pożąda duszy” (Myszor, 1979, s. 120). Są to jak widać nie tylko korekty gramatyczne, czy stylistyczne, nowy przekład odsłania czytelnikowi bowiem nową treść, odsyła do nowej rzeczywistości. Jeszcze wyraźniej pokazują to dwa odmienne tłumaczenia wersów I 1: 12, 15-17: (1) „Błogosławiony, który widział siebie, przebywającego w czwartym niebie” (Myszor, 1979, s. 120) i (2) „Błogosławiony ten, który jako <Czwartego> zobaczył siebie w niebie” (Myszor, 2008, s. 46). Pierwsze stanowi aluzję do wątku wędrówki duszy przez kolejne niebiosy (por. 2 Kor 12,2) popularnego również w kręgach gnostyków (*Apokalipsa Pawła*, NHC V 2: 18,25; zob. też Myszor, 1979, s. 137 – komentarz), sens drugiego nie jest jasny: jedną z możliwości (co wydaje się bardzo atrakcyjne) jest, jak podaje W. Myszor, nawiązanie do pitagorejskiej czwórki (por. Myszor, 2008, s. 55 – komentarze). Z kolei w przekładach *Ewangelii Prawdy* na uwagę zasługują tłumaczenia terminu **ΠΛΑΝΗ** – błąd. W starej wersji – jako imię upadłej Mądrości, lub jej emanacji – zachowało ono swoje oryginalne brzmienie – *Plane* (por. NHC I 2: 17, 14; Myszor 1979, s. 143). W nowym przekładzie oddaje go wyrażenie „Błędna Myśl”. Tłumacz stwierdza, iż za tą wersją przemawia to, że zachowuje ono żeńską formę greckiego *πλόνη*, a zarazem lepiej kojarzy się z upadłą Mądrością (zob. Myszor, 2008, s. 59, przyp. 2). Również bardziej adekwatny wydaje się przekład słowa **ΠΤΗΡῆ** przez wyrażenie „Wszystko” w wersji NHC I 2: 17,5 (Myszor, 2008, 59; w starym przekładzie jest to „Pełnia” – Myszor, 1979, s. 143), bowiem gnostycki autor nie odnosi go tutaj do boskiej pełni (czyli gr. *πλήρωμα*), lecz do rzeczywistości, która z niej wyszła. Interesujące jest zestawienie dwóch translacji kolejnego utworu – *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* (inaczej *Listu do Reginosy*) – znanego do tej pory z tłumaczenia A. Dembskiej. Wydaje się, iż przekład zaproponowany przez W. Myszora, cechuje przede wszystkim większa dbałość o zachowanie gnostyckiego sensu wypowiedzi. Świadczy o tym wiele przykładów: np. tłumaczenie terminu **ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ** (gr. *ανάπαυσις*) w wersji I 3: 43,35 jako „pokój” (Myszor, 2008, s. 80; A. Dembska termin ten oddaje słowem „odpocznienie” – Myszor, 1979, 193) zaś w wersji I 3: 45, 34 jako odpoczynek (Myszor, 2008, s. 80; podobnie Dembska – Myszor, 1979, s. 194), co lepiej współgra z kontekstem wypowiedzi: **ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ** w pierwszym wersie oznacza bowiem stan, będący rezultatem poznania prawdy, w drugim stan eschatycznej doskonałości (w tym

znaczeniu jest to termin techniczny, por. W. Myszor, *Anapausis w wypowiedziach chrześcijańskich gnostyków*, Warszawa 1984). Trafny wydaje się też przekład wersów I 4: 44, 19-21: „nauczał o prawie natury. Ja to jednak nazywam <o śmierci>„ (Myszor, 2008, s. 80), które Dembska tłumaczy jako: „nauczając o prawie natury ja jednak nazywam to śmiercią” (Myszor, 1979, s. 194), co zmienia sens wypowiedzi; tego typu uściślenia odnajdujemy też w innych miejscach. Nowe tłumaczenie *Ewangelii Tomasza* dostarcza również wielu przykładów, świadczących o dążeniu do możliwie najwierniejszego odczytania i przekładu myśli gnostyckiego autora. Świadectwem jest np. tłumaczenie wyrażenia **ΝΣΕΨΩΠΤΕ ΟΥΑ ΟΥΩΤ** w logionie 4 (wers II 2: 33, 10) jako „staną się kimś jednym” (Myszor, 2008, s. 203), podczas gdy w starym przekładzie mamy: „staną się jednością” (Myszor, 1979, s. 207; Myszor, 1992, s. 15). W tym duchu Tłumacz odczytuje też wyrażenie **ΜΠΟ-ΥΟΕΙΝ ΜΕΙΩΤ**, (przełożone pierwotnie dosłownie: „światłości Ojca” ; Myszor, 1979, s. 222; Myszor, 1992, s. 43) jako **ΠΟΥΟΕΙΝ ΜΕΙΩΤ**: „Światłość Ojca” (Myszor, 2008, s. 211). Jednak w wypadku, gdy nie jest pewny intencji autora, pozostaje wierny oryginałowi. Czyni tak w tłumaczeniu logionu 7: nie znając symboliki lwa, która się tam pojawia, decyduje się wiersz II 2: 33, 28, przetłumaczyć zgodnie z tekstem koptyjskim (**ΠΜΟΥΕΙ ΝΑΨΩΠΤΕ Ρ̄ΡΩΜΕ**): „człowiek stanie się lwem” (Myszor, 2008, s. 203), rezygnując z przekładu zgodnego z zasadą symetrii: „lew stanie się człowiekiem” (Myszor, 1979, s. 208; Myszor 1992, s. 14). Ostatni utwór (z wymienionej przeze mnie grupy) – *Ewangelia Filipa* – unaocznia chyba najlepiej rozwój badań nad tekstami z Nag Hammadi. Dzięki pracom jakie prowadzono nad tym pismem w ciągu ostatnich 30 lat, możliwa stała się rekonstrukcja wielu brakujących w rękopisie miejsc, co dało podstawy nowej interpretacji utworu (zob. s. 258-299 - komentarze). W. Myszor jako podstawę przekładu przyjął wydanie H.M. Schenkego (*Das Philippus-Evangelium*, Berlin 1997), uzupełniając wiele brakujących miejsc w dawnym tłumaczeniu. Przykładem jest fragment zatytułowany „Moce i ofiary” (NHC II 3: 54, 31- 55, 5), w którym gnostycki autor porównuje ofiary pogańskie składane archontom (siłom, mocom), z ofiarą Syna składaną Ojcu; wątek ten w starym przekładzie nie jest czytelny, natomiast w nowym ujawnia związki z chrześcijańską ideą ofiary (por. 55, 4-5, Myszor, 1979, s. 242: „ofiarowano człowieka martwego bogu, a on żył” i Myszor, 2008, s. 233: „Człowiek natomiast złożony Bogu jako martwy wtedy otrzymywał życie”). Interesujący jest też obecny w nowym przekładzie wersów 57, 14-15 wątek dwóch duchów w człowieku: „... to Duch w ciele. A ten (jeden) jest jakby światłością, która jest w ciele, zaś ten inny jest jakby rozumem w ciele” (Myszor, 2008, s. 235; por. Myszor, 1978, s. 245: „Duch jest w ciele a także ta światłość jest w ciele, gdyż co powiesz, nie mówiąc niczego poza ciałem”), który stanowić może ważny przyczynek do gnostyckiej antropologii. Szkoda jedynie, że Tłumacz nie rozwija tej kwestii szerzej w komentarzach (por. Myszor, 2008, s. 266).

Niestety w publikacji nie udało się uniknąć błędów redakcyjnych. Należy do nich m.in. pominięcie w indeksie rzeczowym niektórych ważnych terminów. Są to np. hasła:

(1) rzemieślnik (kopt. **ⲢⲉϥⲠⲗⲔⲐⲨ**, odpowiadające gr. ἐργάτης lub δημιουργός) występuje w *Tractatus Tripartitus* (NHC I 5: 101,29; por. przekład s. 115);

(2) przeznaczenie (gr. εἰμαρμένη, kopt. **ⲒⲐⲘⲁⲢⲙⲎⲎ**), które występuje w: *Apokryfie Jana* (NHC II 2: 28, 21 i 28, 14-15 – gdzie pojawia się też w pisowni **ⲒⲐⲘⲁⲢⲙⲎⲎ**) i *O początku świata* (NHC II 5: 121,16 i 123,13) – nawet jeśli autor w tłumaczeniach użył terminu „los” (por. s. 184, 336, 337) warto było uwzględnić je w odsyłaczu z uwagi na techniczny charakter terminu.

Są to jednak drobne przeoczenia, które szybko można uzupełnić w drugim wydaniu. Należy mieć nadzieję, iż *Biblioteka z Nag Hammadi: kodeksy I i II* stanowi pierwszy tom inicjujący wydanie polskich przekładów całej Biblioteki, czego życzę Autorowi i czytelnikom.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

Michele PICCIRILLO, *La Palestina Cristiana I-VII secolo*, Bologna 2008, EDB, ss. 226.

Autorem tej fascynującej książeczki jest zmarły niedawno (26 X 2008) w wieku 64 lat archeolog ze Studium franciszkańskiego w Jerozolimie. Książka sprawia wrażenie niedokończonej, jakby jej Autor, świadom zbliżającej się śmierci, spieszył się z przekazaniem swego przesłania. Faktycznie, ostatnia publikacja wielkiego uczonego stanowi syntezę jego badań, którym poświęcił całe życie. Sięga w niej bowiem do korzeni konfliktu, dzielącego dzisiaj mieszkańców Palestyny. Jako motto książki, a zarazem testament duchowy ojca Michele, można potraktować słowa jednego z mnichów palestyńskich, cytowane we wstępie: „Szacunek jest podstawą całej społeczności świętych. Zaprawdę mówię wam, bracia: Nie ma takiego pogani- na, żyda czy samarytanina, który nie byłby ukochany przez Boga i przez ludzi, jeśli tylko odznacza się prawdziwym szacunkiem i łagodnością. Każdy bowiem, kto czci i szanuje Boga, jest też przez Niego akceptowany” (Jerzy z Koziby).

W omawianej książce ojciec Piccirillo naszkicował historię sześciu wieków dawnej rzymskiej prowincji Palaestina (od jej powstania w 6 r. po Chr. do bitwy nad rzeką Jarmuk w 636 r., przegranej przez wojska bizantyjskie). Były to czasy decydujące dla dziejów chrześcijaństwa, a zarazem okres, w którym zrodziła się i umarła „herezja nazarejczyków”. W tym okresie upadła Jerozolima żydowska, aby odrodzić się po 150 latach jako miasto chrześcijańskie, „matka wszystkich kościołów”. Miejsca święte stanowią odtąd cel pielgrzymek, a „pustynia świętego miasta Jeruzalem” kwitnie życiem mniszym i świętością. Dopiero inwazja perska, a po niej arabska, położy kres tej szczególnej epoce. „Jeruzalem górne zapłacz nad Jeruzalem dolnym”.

Zarysowane tutaj tematy będą podjęte w kolejnych rozdziałach pasjonującej książki o Michele Piccirillo. Rozdział I (s. 23-51) dotyczy więc narodzin wspólnoty chrześcijańskiej w Palestynie i jej trudnych początków, aż do edyktu mediolańskiego. Rozdział II (s. 55-68) rozwija temat „nowego Syjonu” i rozwoju

wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie w wiekach IV-VI. Obszerny rozdział III (s. 71-109) obejmuje dość luźno powiązane ze sobą wydarzenia z historii Ziemi Świętej w czasach od Konstantyna Wielkiego do Justyniana.

Dalsza część książki jest już bardziej zwarta tematycznie. Rozdział IV (s. 113-136) poświęcony jest życiu pustelniczemu na Pustyni Judzkiej. Tutaj Autor zapoznaje czytelników z cennymi badaniami archeologicznymi, jakich tam dokonano w ostatnich dziesięcioleciach. Odbiciem zainteresowań o Michele jest zwłaszcza końcowa partia tego rozdziału, poświęcona ojcom pustyni, którzy wnieśli szczególny wkład w budowanie pokoju pomiędzy zwaśnionymi stronami.

Rozdział V (s. 139-163) dotyczy w całości miejsc świętych, ich liturgii i teologii. Zaczynając od wizyty cesarzowej Heleny w Ziemi Świętej i odnalezienia relikwii Krzyża Chrystusowego, omawia Autor sanktuaria odwiedzane przez starożytnych pielgrzymów, zarówno w Jerozolimie i Judei, jak również w trudniej dostępnej Galilei; zrozumiałe, że najwięcej miejsca poświęcono tutaj świadectwu pątniczki Egerii z końca IV wieku. W ostatnim VI rozdziale (s. 167-201) omówił o. Piccirillo końcową epokę dziejów „Palestyny chrześcijańskiej”, a więc okres inwazji perskiej (614) i wkrótce potem – arabskiej. Podobnie, jak w całej książce, opowieść historyczna przeplata się tutaj z cennymi uwagami archeologa, który dzieli się z czytelnikiem wynikami swych badań. Dzięki temu zabiegowi lektura książki nie jest nużąca, lecz zachęca adresata do zapoznania się z bogatą dokumentacją źródłową.

Cennym dodatkiem są tablice chronologiczne (s. 203-210), które ułatwiają śledzenie skomplikowanych dziejów Ziemi Świętej podczas tych kilku burzliwych stuleci. Na tle listy cesarzy rzymskich i bizantyjskich zostały tu ukazane najważniejsze wydarzenia opisane w książce. Całość zamyka obszerny wykaz literatury przedmiotu, zwłaszcza starożytnych źródeł, tylko częściowo dostępnych w polskim przekładzie. Książka, będąca w jakiejś mierze podsumowaniem pracy o. Michele Piccirillo, zasługuje na rychłe jej udostępnienie polskiemu czytelnikom. Wówczas bibliografię obcojęzyczną warto uzupełnić o nieliczne opracowania polskie, korzystając z cennych zestawów publikowanych systematycznie przez „Vox Patrum”. Z uwagi na rzetelność omawianej pracy, można ją śmiało polecać jako lekturę uzupełniającą studentom teologii i historii starożytnej, a zwłaszcza biblistyki.

Bolońskie wydawnictwo Dehoniana zadbało również o zewnętrzną formę książki, nadając jej wygodny format przewodników turystycznych. Jest to sygnał dla czytelnika, że może z jej lektury wiele skorzystać podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej. Największą wartością tej książki jest jednak osobiste świadectwo wybitnego archeologa i franciszkanina, autentycznie zatroskanego o budowanie pokoju wśród zwaśnionych mieszkańców ojczyzny Chrystusa.

Ks. Antoni Tronina – Lublin, KUL

Hans MAIER, *Die christliche Zeitrechnung. Ihre Geschichte – ihre Bedeutung, Aktualisierte und erweiterte Neuauflage, Freiburg im Breisgau 2008*, Herder, ss. 157.

Hans Maier (ur. 10.06.1931) jest od roku 1999 emerytowanym profesorem nauk politycznych Uniwersytetu Monachijskiego. W latach 1970-1986 był bawarskim ministrem szkolnictwa, kultury i nauki (informacje na temat Autora wraz z bibliografią jego publikacji można znaleźć na stronach internetowych: http://de.wikipedia.org/wiki/Hans_Maier; www.hhmaier.de [5.11.2008]; zob. też *Hans-Maier-Bibliographie: 1950-1990*, zusammengestellt von G. Jonas und A. Mooser, Freiburg im Breisgau 1991). Polskiemu czytelnikowi znany jest bodajże tylko z jednej pracy, która ukazała się w roku 2004 (J. Ratzinger – H. Maier, *Demokracja w Kościele: możliwości i ograniczenia*, tłum. M. Labiś, Kraków 2004 [2005²]). W swej krótkiej rozprawie na temat chrześcijańskiej rachuby czasu Autor oparł się na kilku ważnych dla tego zagadnienia źródłach patrystycznych.

Praca ta ukazała się drukiem po raz pierwszy w roku 1991 uzyskując zaraz kilka pozytywnych recenzji („Historisches Jahrbuch” 112:1992, 295 [M. Groten]; MThZ 43:1992, 126-127 [Th. Böhm]; „Historische Zeitschrift” 256 (1993) nr 1, 131-132 [A.D von den Brincken] i w tymże roku doczekała się już drugiego wydania. Trzecie i czwarte wydanie ukazało się w roku 1997, a piąte w roku 2000. To ostatnie wydanie w stosunku do czterech poprzednich edycji wyróżniało się tym, że zostało przez Autora przejrzone i rozszerzone. Natomiast omawiane tutaj wydanie szóste, które na półkach księgarskich Niemiec pojawiło się w marcu 2008 r., jest ponownie uaktualnioną i rozszerzoną o dwa dodatkowe „rozdziałiki” edycją wydania piątego. Autor zatem udoskonalał kilkakrotnie to niewielkie objętościowo, ale treściwe dziełko, opatrzone 189 przypisami (s. 126-138) oraz stale aktualizowaną bibliografią przedmiotu (s. 139-149). Ta niewielka praca, która ukazała się w prestiżowym wydawnictwie Herdera we Fryburgu Bryzgowijskim, doczekała się już tłumaczeń na kilka języków obcych, m.in. na włoski (por. *Cronologia: contare gli anni cristiani*, trad. G. Caronello, Bologna 2000. F. Ruggiero zrecenzował włoski przekład w ASE 18:2001, 703-704) i estoński (*Kristlik ajaarvamine*, tłum. T. Mikenberg, Tartu 2006). Już te fakty świadczą o wartości i rosnącej poczytności tej rozprawki, a jej autor stale ją pogłębia nowymi artykułami (por. H. Maier, *Christentum und Zeit*, ThPh 75:2000, 161-179; tenże, *Wie zält man die Jahre?: Zeitrechnung als Problem für Antike und Moderne*, w: *Mensch – Natur – Technik: Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrhundert*, hrsg. E. Erdmann – H. Kloft, Münster 2002, 9-22; tenże, *Eine Zeit in der Zeit?: Die christliche Zeitrechnung*, w: *Der Streit um die Zeit: Zeitmessung – Kalenderreform – Gegenzeit – Endzeit*, hrsg. M. Herzog, Stuttgart 2002, 89-108).

Chrześcijańska rachuba czasu. Jej historia i znaczenie jest podzielona na dwie dobrze przemyślane, komplementarne części: 1. *Historia i znaczenie chrześcijańskiej rachuby czasu*, 2. *Źródła chrześcijańskiej rachuby czasu*.

Pierwsza część (s. 13-69) jest właściwie zwięźle zarysowaną historią chrześcijańskiej rachuby czasu od Nowego Testamentu (poprzez m.in. *Akta Męczenników*, *Cursus Paschalis* Wiktoriusza z Akwitanii (poł. V w.), *Kanoniczne zbiory* Dionizego Mniejszego (ok. 470 - ok. 550), pisma Bedy Czcigodnego (672-735) oraz kalendarze rewolucyjne) po rok 2000. W ten sposób Autor dał na 56 stronach syntezę, która nawet niezorientowanemu czytelnikowi pozwala szybko uchwycić sedno tego zagadnienia.

Druga część, zgodnie ze swym tytułem, jest przeglądem źródeł, którymi są konkretne fragmenty wybrane z pism autorów analizowanych w pierwszej części rozprawki. Przegląd ów rozpoczynają wspomniane wyżej *Akta Męczenników*: św. Polikarpa († 155), św. Cypriana (200/210-258), św. Apolloniusza († ok. 185) i św. Pioniusza († 250). Każdy z ustępów dotyczących męczenników został opracowany według klarownego i prostego schematu: a) datacja i krótka charakterystyka postaci, b) oryginalny tekst fragmentu „chronologicznego”, c) niemiecki przekład tegoż fragmentu. Następnie Autor przedstawia na tej samej zasadzie trójdzielnego schematu poglądy Wiktoriusza z Akwitanii (s. 80-83), Szymona bar Sabbae († 344) (s. 84-85), Dionizego Mniejszego (s. 86-88), Bedy Czcigodnego (s. 89-92), autorów od Bedy do *Flores Temporum* z roku 1292/1294 (s. 93-102), kartusza Wernera Rolewicka († 1502) (s. 103-104), Jacques-Benigne’a Bossueta († 1704) (s. 105-107), François-Marie Aroueta, czyli Woltera († 1778) (s. 108-110) i francuski Kalendarz Rewolucyjny, który funkcjonował w latach 1793-1805 (s. 111-118). W ten sposób czytelnik uzyskuje możliwość kontaktu z oryginalnymi tekstami greckimi, łacińskimi i francuskimi, które niekoniecznie należą do łatwo dostępnych, co znacznie zwiększa wartość merytoryczną tego zestawienia źródeł.

Poza tekstem głównym praca posiada również kilka ważnych „dopełnień”. Pierwszym z nich jest *Tablica chronologiczna*, gdzie Autor zebrał ważniejsze daty z historii rozwoju chronologii doby chrześcijańskiej (s. 119-123). Za drugie ważne uzupełnienie wywodów H. Maiera należy uważać kolorowe ryciny w liczbie 16-stu, zamieszczone między stroną 80 a 81 oraz 16 rycin czarno-białych znajdujących się w treści pracy (s. 7, 18, 22, 24, 27, 31, 32, 34, 41, 46, 49, 52, 53, 56, 65, 67). Komentarz do wspomnianych wyżej rycin kolorowych znajduje się na s. 124-125. Wszystkie te reprodukcje należą do rzeczy bardzo mało znanych i to nie tylko na gruncie polskim. Ponadto szybką orientację w „terenach” ułatwiają dwa indeksy: indeks imion własnych (s. 150-154) oraz indeks rzeczowy (s. 155-156).

Praca H. Maiera jest niewątpliwie bardzo przydatnym narzędziem dydaktycznym przy wykładzie chronologii zarówno w ramach studiów biblijnych, historycznych, czy patrystycznych, jak i kulturoznawczych, bądź też politologicznych.

Paul VEYNE, *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, tłum. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 2009, ss. 200.

Paul Veyne (ur. 13 VI 1930 r. w Aix-en-Provence) to autor, którego warto czytać bez względu na to, o czym pisze. Jedną z tajemnic jego sukcesu jest fakt, że francuski uczoney obficie korzysta ze źródeł antycznych, także tych mniej eksploatowanych. Na nowszą literaturę powołuje się jedynie wtedy, kiedy ta pomaga mu rzucić nowe światło na omawiane zagadnienie. Wbrew uświęconym kanonom „twórczości akademickiej” w toczonym dyskursie autor nie ucieka (wręcz przeciwnie!) od kolokwializmów i opinii mocno nacechowanych emocjonalnie. Dlatego jego książki poświęcone historii i kulturze starożytnego świata przypominają raczej rozbudowane felietony, a nie ciężkostrawne naukowe traktaty. Ten zaiste trudny do skopiowania styl stanowi jeden ze znaków rozpoznawczych P. Veyne’a. Odkąd w roku 1970 opublikował głośny esej *Comment on écrit l’histoire. Essai d’épistémologie* (Paris 1970) „Jak się pisze historię. Esej epistemologiczny”, konsekwentnie dochowuje wiary teorii głoszącej, że historia powinna docierać do odbiorcy jako „prawdziwa opowieść”. W 1978 r. tekst ten został wydany ponownie, poszerzony o rozważania dotyczące osoby Michaela Foucaulta (P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, tłum. T. Falkowski, Toruń 2007).

Wszystkie cechy, do których Veyne przyzwyczał nas w swych poprzednich publikacjach (por. np. *Najpiękniejsza historia miłości*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2004; *Historia życia prywatnego*, t. 1: *Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, tłum. K. Arustowicz – M. Rostoworowska, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998 i 2005; *Imperium Grecko-Rzymskie*, tłum. P. Domański, Kęty 2008), odnajdujemy w jego pracy zatytułowanej *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, wydanej niedawno w naszym kraju przez warszawskie wydawnictwo „Czytelnik” (wyd. franc.: *Quand notre monde est devenu chrétien [312-394]*, Paris 2007). Wartka akcja, wykorzystanie licznych źródeł, ciekawe dygresje, a przede wszystkim zawczasu postawiona teza, zwiastują czytelnikowi intelektualny relaks. Mimo, że sam jestem wielkim zwolennikiem takiego dziejopisarstwa, zanim przejdę do pochwał recenzowanego opracowania, muszę przestrzec Czytelnika przed pułapką, która zawsze czai się w dziełach pisanych w podobnej konwencji. Otóż jeżeli do wprawy we władaniu słowem autor dołączy znakomite przygotowanie merytoryczne, niezwykle trudno będzie nam się zorientować, czy i kiedy jesteśmy zwodzeni. Ba! Odkrycie tego rodzaju może wcale nas nie ucieszyć, jeżeli zdążyliśmy się już polubić z inteligentnym i sympatycznym narratorem... Z drugiej strony podejrzliwe traktowanie każdego zdania może popsuć przyjemność czytania. No cóż, złotego środka nie ma, ale każdy biorący do ręki dzieła Veyne’a powinien przed lekturą wspomnieć łacińską maksymę: *caveat lector!*

Praca została podzielona na jedenaście rozdziałów uzupełnionych o „dodatek”. Ich tytuły intrygują i zachęcają do lektury; w kolejności: I. „Konstantyn – zbawca ludzkości” (s. 7-24), II. „Chryścianizm – arcydzieło” (s. 25-43), III. „Kościoł – drugie arcydzieło” (s. 44-58), IV. „Sen przy moście Mulwijskim, wiara i nawrócenie

Konstantyna” (s. 59-73), V. „Małe i wielkie powody nawrócenia się Konstantyna” (s. 74-87), VI. „Konstantyn – «prezydent Kościoła»” (s. 88-98), VII. „Podwójny wiek: cesarstwo pogańskie i chrześcijańskie” (s. 99-114), VIII. „Chrześcijaństwo się chwieje, potem triumfuje” (s. 115-122), IX. „Religia państwowa, niepełna i pomieszana. Los Żydów” (s. 123-137), X. „Czy ideologia istnieje?” (s. 138-151), XI. „Czy Europa ma korzenie chrześcijańskie?” (s. 152-163). Dodatek zatytułowano „Politeizmy czy monolatria w dawnym judaizmie” (s. 165-190). Całość uzupełnia indeks osób (s. 191-196) oraz indeks nazw etnicznych i geograficznych (s. 197-199). Jak widać, gdyby Veyne chciał poszukać alternatywnego nagłówka dla swego dzieła, można polecić mu następujący: „Konstantyn i początki chrześcijaństwa w Rzymie”. W jego pracy większość rozważań koncentruje się bowiem wokół sylwetki cesarza, który, zgodnie z tradycją, ogłosił w Rzymie edykt tolerancyjny.

Trudno byłoby dokonać streszczenia poszczególnych rozdziałów. Bardziej zasadne wydaje się przedstawienie wiodących tez postawionych w książce. Veyne jest absolutnie przekonany, że Konstantyn przynajmniej od roku 310 był zdeklarowanym chrześcijaninem i pozostał nim aż do swej śmierci (zob. np. s. 82). Religię traktował jako sprawę prywatną i choć nie starał się jej nikomu narzucać, to jednak cieszył się, kiedy brano z niego przykład (zob. np. s. 7-24, 59-98). A jednak musiało upłynąć wiele lat, by chrześcijaństwo z osobistej religii panującego stało się oficjalną religią tronu. Autor nie pała sympatią do władcy, choć pozostaje pod wielkim wrażeniem jego osobowości i dokonań. Nie zapomina także o korzyściach, jakich nowa religia przydała majestatowi władzy w Rzymie (s. 76-77).

Na trapiące wielu uczonych pytanie: „wczesnochrześcijański władca w Kościele czy ponad nim?” (por. M. Wójcik, *Cesarz w Kościele czy ponad Kościołem? Relacje pomiędzy imperium a sacerdotium w IV wieku*, w: *Romanitas et Christianitas. Stanisław Płodzień (1913-1962) in memoriam*, red. A. Dębiński – S. Józwiak, Lublin 2008, 279-298), Veyne odpowiada w swoim stylu: „obok”. O Konstantynie, którego nazywa „prezydentem Kościoła”, powtarza za Gezą Andreasem Alföldym: „Kościół nie mógł mu niczego rozkazywać, mógł tylko wznosić ku niemu spojrzenie pełne wdzięczności” (s. 92; A. Alföldy, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, tłum. H. Mattingly, Oxford 1948, 28).

Chrześcijaństwo, w opinii Autora, odniosło w Rzymie sukces z trzech zasadniczych powodów: niespotykanej dotąd relacji, jaką kreowało w relacjach między Bogiem i człowiekiem, akcencie położonym na poczuciu braterstwa i miłości bliźniego oraz poparciu politycznych elit (s. 25-26). W przeciwieństwie do wielu historyków „litujących się” nad cesarzem Julianem, który „bezsukcesnie starał się zawrócić bieg historii” (s. 115-116; zob. też. L. Bielas, *Apostazja Juliana Apostaty w świadectwach antycznych pisarzy i w nowożytnej historiografii*, Kraków 2002; P. Chuvin, *Ostatni poganie*, tłum. J. Stankiewicz-Prądzyńska, Warszawa 2008, 56-61), Veyne jest przekonany, że przed wstąpieniem na tron Jowiana jeszcze wszystko mogło się zdarzyć. O przetrwaniu chrześcijaństwa po 363 r. zadecydowały bowiem racje natury politycznej, a nie społecznej czy moralnej (s. 115-117).

Co ciekawe, mimo rozprzestrzenienia się nowej religii, obyczaje wcale nie uległy chrystianizacji. Większość walorów natury moralnej, twierdzi Veyne, społeczeństwo zamieszkujące *imperium Romanum* miało już zaszczerpionych przez obrządki pogańskie, filozofię lub środowisko (s. 50, 140). Z drugiej strony nowa religia przez swe upowszechnienie utraciła dogmatyczną klarowność i została skażona wieloma pierwiastkami pogańskimi (s. 123). W sferze doktryny pogaństwo (zwłaszcza filozofia) oraz chrześcijaństwo miały niezależnie od siebie wiele wspólnego, na co autor nie zwraca jednak większej uwagi (por. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka. Kraków 2004).

Interesująco prezentują się rozważania na temat czasów, które nastąpiły po śmierci Konstantyna. Zdaniem Autora, zarówno pogaństwo jak i chrześcijaństwo, zażywały wówczas spokoju i zgodnie egzystowały obok siebie. Z wyjątkiem Juliana, wszyscy następcy Konstantyna byli pobożnymi chrześcijanami, którzy wszakże nie starali się na siłę narzucać swym poddanym własnego religijnego światopoglądu. Nikt nie prześladował pogan, (w przeciwieństwie do heretyków i schizmatyków), gdyż takie zachowania „wyszły z mody” (s. 130 i 131). Niemniej w innym miejscu Autor nazwie tę postawę „tolerancją wynikającą z bezsilności i z obojętności podszytej jawną pogardą” (s. 104). Nową religię dodatkowo obarczy winą za „narodziny antysemityzmu” (s. 131-134).

Ostatni rozdział to, zdaje się, zamierzona polemika z tezami przedstawionymi w pomnikowym dziele Bruno Dumézila zatytułowanym *Chrześcijańskie korzenie Europy* (por. *Chrześcijańskie korzenie Europy, konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kęty 2008). Veyne wyraża pogląd, że chrześcijaństwo jest zakorzenione w wielu społeczeństwach europejskich, ale nie stanowi ich korzeni (s. 162), gdyż religia jako jedna ze składowych części cywilizacji nie może stanowić jej matrycy (s. 152). W przypadku relacji pomiędzy religią chrześcijańską a kulturą współczesnej Europy powinno się zatem mówić raczej o „epigenezie” niż o korzeniach. W swoistej postawie negacji Autor posuwa się do tego, by twierdzić, że współczesne chrześcijaństwo funkcjonuje jedynie jako pewien rodzaj retoryki (s. 158).

Spójność pracy i klarowność wywodu została zachwiana przez umieszczony na końcu „dodatek”, w którym przedstawiono rozważania na temat źródeł monoteizmu w judaizmie. Choć błyskotliwe, mają się one nijak do pozostałych części pracy.

Ciekawie też rysuje się cezura czasowa, stanowiąca chronologiczne ramy, w których Autor zamyka swoje poszukiwania. Co się tyczy daty początkowej, to autor kategorycznie odrzuca teorię, jakoby tzw. edykt mediolański, wydany w 313 r. przez Konstantyna, uczynił z chrześcijaństwa *religio licita*. Veyne nie jest pierwszym, który przypomina, że chrześcijanie nie mieli się czego obawiać, przynajmniej od 311 r., kiedy to Galeriusz ogłosił w Serdyce lub Nikomedii swój własny edykt tolerancyjny. Niemniej to nie rok 311 znalazł się w tytule, ale data bitwy pod mostem Mulwijskim, która oddała w ręce Konstantyna władzę nad

Rzymem. Na 394 r. przypada z kolei bitwa nad rzeką Frigidus, którą Veyne określa mianem „pierwszej wojny religijnej” (s. 117). Autor pomija tym samym znaczenie aktów ustawodawczych wzmacniających Kościół, jak tzw. edykt tesaloński (380 r.), wachlarz ustaw wymierzonych przeciwko pogaństwu (por. A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, 149-173) czy wreszcie podniesienie chrześcijaństwa do rangi jedynej dozwolonej religii w państwie (prawdopodobnie w 392 roku).

Autor nie jest przekonujący w tłumaczeniu Konstantyna z wszelkich przejawów aktywności, które mogły uchodzić za wyraz identyfikacji z religią pogańską. Nie wszystko da się bowiem wytłumaczyć tradycją, czy względami natury polityczno-propagandowej (por. Chuvin, *Ostatni poganie*, s. 38). Motywy solarne, pojawiające się na monetach władcy, mogły mieć głębsze podłoże niż tylko wymuszony i podszyty niechęcią szacunek dla tradycji. Przy rozważaniach na ten temat zupełnie pominięto kwestię ogołocenia sanktuariów pogańskich z posągów, które następnie na rozkaz władcy zostały rozmieszczone w Konstantynopolu (por. S. Basset, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge 2004, 40-41). W oczy rzuca się fakt, że w rozprawie wiele miejsca poświęcono stosunkowi Konstantyna do religii i Kościoła. Mniejszy nacisk położono natomiast na postrzeganie władcy przez społeczność chrześcijańską (por. Chuvin, *Ostatni poganie*, s. 32: „Biskupi dopuszczeni przed oblicze Konstantyna, na początku IV wieku, postrzegali w nim «Anioła Pańskiego», przepych tronu zaś stał się dla nich «odbiciem panowania Chrystusowego»”; zob. także Eusebius, HE III 15).

Tekst ożywiają charakterystyczne dla Veyne’a sformułowania. Z książki dowiadujemy się na przykład, że chrystianizm to „bestseller (s. 31, 35), święty Paweł był „kapralem werbownikiem” (s. 16), a święty Ambroży to „strasliwy biskup cesarskiej rezydencji”, w którego „szponach tkwił” ówczesny władca śródziemnomorskiego świata cesarz Teodozjusz (s. 68). Czytamy również o „banalnym śnie” (s. 65), piekle jako „obozie wiecznego pobytu” (s. 33) oraz Kościele jako „korporacji i syndykacie” (s. 84). Podobne przykłady można by mnożyć.

Pominąwszy kwestie stylistyczne, z *Początkami chrześcijańskiego świata (312-394)* warto się zapoznać, gdyż jest to książka napisana przez ateistę. W toczonym dyskursie Veyne z trudem kryje swą niechęć wobec chrześcijaństwa, mimo, że stara się ją maskować kurtuazyjną rezygnacją z „wymachiwania krucjatami i wojnami religijnymi” (s. 153). Religie świata pogańskiego oraz judaizm traktuje raczej obojętnie, choć przy dochowaniu wszelkich zasad naukowej rzetelności.

W latach 1952-1956 Paul Veyne był członkiem Komunistycznej Partii Francji, czego bynajmniej nie ukrywa na łamach omawianej pracy (s. 42-43, przypis 32). Być może dlatego jest ona przesycona analogiami pomiędzy „rewolucją duchową” przeprowadzoną przez Konstantyna oraz rewolucją społeczną w wykonaniu Lenina i Trockiego (np. s. 60-64, 83, 135 i 138). Kościół, jako wspólnota wierzących, zostaje przyrównany do „partii międzynarodowej, Chrystusowej, która dzięki Konstantynowi będzie odtąd mogła budować swą siłę jedynej partii” (s. 48). Metafory tego rodzaju niewiele wyjaśniają czytelnikowi, który wie nieco

więcej o komunizmie niż Veyne i jego rodacy. Bez względu na przekonania religijne i polityczne porównania te jednak raczej drażnią niż uczą.

Dlaczego więc oplaca się czytać książki Veyne'a? Z kilku powodów. Po pierwsze warto podpatrzeć sposób, w jaki przeprowadza dowody dla swych twierdzeń. Bardzo mocno, o czym była już mowa, bazuje w takich sytuacjach na materiale źródłowym. Z równą wprawą posługuje się traktatami Ojców Kościoła, jak pismami historyków czy prawem rzymskim, co często przynosi zadziwiający efekt. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że prawie wszystkie starożytne pisma są też znane w polskim tłumaczeniu, co sprawia, że książka staje się w pełni przystępna dla rzeszy czytelników nie władających biegłym językiem Cicerona. Co się tyczy tzw. „literatury fachowej”, to w drodze do celu francuski badacz nie gardzi osiągnięciami żadnej z dziedzin wiedzy. Z upodobaniem korzysta więc między innymi z twierdzeń wypracowanych na gruncie filozofii oraz antropologii. Kiedy trzeba odwołuje się jednak i do biologii! Pozazdrościć należy również barwnego języka, dzięki któremu autor udowadnia, że nie ma tematów trudnych lub nużących, są jedynie źle opowiedziane.

Pozostaje odnieść się do fundamentalnego problemu: czy Paul Veyne ma rację w tezach przedstawionych na łamach książki *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*? Czy Konstantyn istotnie był wierzącym chrześcijaninem, który dla wszystkich „chciał dobrze”? Czy to bliżej nieznaną chrześcijańsko-pogańską „łoża” uratowała chrześcijaństwo przed upadkiem w 363 roku? Czy Europa ma chrześcijańskie korzenie? Czy chrześcijański antyjudajizm ma to samo mentalne źródło, co nowoczesny antysemityzm? Czy współcześnie jeszcze jesteśmy chrześcijanami? Na postawione wyżej pytania każdy powinien odpowiedzieć sobie sam, choć po lekturze książki *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)* z pewnością nie będzie to łatwe. Niekwestionowaną zasługą Autora jest wzburzenie w umyśle czytelnika twórczego fermentu.

Maciej Jońca – Lublin, KUL

Ks. Andrzej UCIECHA, *Polemika św. Efrema z manicheizmem w „Refutationes”, Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 8, Katowice 2009, Księgarnia św. Jacka, ss. 240.*

Publikacja ks. dra Andrzeja Uciechy stanowi szczególnie znak w polskiej patrystyce. Jest to bowiem kolejna praca śląskiego teologa, ukazująca polskiemu czytelnikowi spuściznę chrześcijan tradycji syryjskiej. Obok nieżyjącego już ks. W. Kani oraz pracującego w Uppsali W. Witakowskiego jest on jedynym autorem, którego publikacje dotyczące spuścizny syryjskiej, są odnotowywane w *Bibliographia Syriaca*.

Praca obejmuje sobą trzy rozdziały. Rozdział I pt. „Historyczny kontekst polemiki Efrema z manicheizmem w *Prose Refutations*” (s. 27-58) ukazuje kontekst powstania analizowanego dzieła św. Efrema *Prose Refutations*. Jest to nie

tyle historyczne opracowanie miejsca i czasu polemiki św. Efrema (co jest zgodne zarówno z tematem dysertacji, jak i przyjęta metodologią, a rozważania tego typu, dublując inne opracowania nie byłyby związane ściśle z tematem pracy), co prezentuje Manesa nie tyle jako założyciela nowej religii, co chrześcijańskiego herezjarchę w szerokiej panoramie ówczesnych prądów doktrynalnych. Z uwagi na analizowane dzieło szczególna uwaga jest poświęcona Bardesanesowi i Marcjonowi jako *starszym braciom* Manesa. Zwłaszcza fragmenty dysertacji dotyczące Bardesanesa są niezmiernie cenne i ciekawe. Nie dość bowiem, że ukazują nieznanego w Polsce pierwszego w pełni dojrzałego syryjskiego pisarza chrześcijańskiego (nie licząc Tacjana czy anonimowych autorów *Dziejów Tomasza czy Ód Salomona*), to jeszcze podejmują próbę ukazania jego poglądów kosmologicznych. Cały rozdział charakteryzuje szeroka znajomość literatury, umiejętność odwoływania się do wielu źródeł o różnym charakterze, prezentacja czasem sprzecznych opinii badaczy, jak i też stanowczo prezentowane własne stanowisko.

Kolejny rozdział II pt. „Formalno-literackie metody polemiki Efrema z manicheizmem w *Prose Refutations*” (s. 59-130) jest poświęcony trzem zagadnieniom. Pierwszy to warsztat teologiczno literacki Syryjskiego Diakona. Tu zwraca uwagę coś, co jest szczególnym dziedzictwem myśli syryjskiej – symbolizm myślenia, które nie jest tylko techniczna formą przekazu, ale sposobem prowadzenia poznania, rozumowaniem w innych kategoriach, sztuką oddania tego, co nie jest do oddania. To oznacza poznanie – granic poznania! Stąd paradoks, stąd metoda budowania odpowiedzi poprzez polaryzacje, struktury antytetyczne ukazujące granice, pomiędzy którymi jest prawda. Jak widać, w swoim traktacie Efrem bliski jest tu Grzegorzowi z Nazjanzu i jego koncepcji mówienia o Bogu, co zresztą podkreśla często przywoływany w pracy Kees Den Biesen (*Simple and bold. Ephrem's art of symbolic thought*, New York 2006). W dalszej części Autor koncentruje się na kwestiach związanych z odczytaniem mitu w manicheizmie. Jak symbol w teologii syryjskiej, tak mit w nauczaniu manichejczyków pełnił role nie tylko opowiadania (Augustynowej „bajeczki”), ale był mocno zintegrowanym z doktryną; świadomym sposobem, wręcz filozofią tej gnozy. Wreszcie język Efrema to nieustanne odwoływanie się do analogii w świecie, do księgi natury. Stąd zgodnie z logiką i metodologią pracy naukowej, Autor podejmuje zagadnienie interpretacji symboli ze świata zwierząt, użytych przez Syryjczyka w polemice prowadzonej z manicheizmem.

Rozdział III pt. „Teologiczne motywy w polemice Efrema z manicheizmem w *Prose Refutations*” (s. 131-218) jest poświęcony kosmologicznym założeniom manicheizmu oraz argumentacji Efrema przemawiającej za ich odrzuceniem. Syryjski Diakon odwołując się do świata nas otaczającego wykazuje nielogiczność koncepcji manichejskich. Wynika to, zdaniem cytowanych badaczy, z jego monistyczno-materialistycznej wizji świata, w której doskonały Bóg przemawia do nas w świecie niosącym w sobie prawdę. Obserwacja oraz podświadome założenia dotyczące Boga i Jego natury, są dla Efrema podstawą w krytyce poglądów manichejskich. Potwierdza to kolejny raz, że dzieło Syryjskiego Nauczyciela było

w pierwszym rzędzie adresowane do chrześcijan. Najczęściej wysuwany jego argumentem jest metodologiczna sprzeczność i niespójność ich mitu, ukazywana poprzez obserwację natury.

Prose Refutations poprzez porównanie z innymi traktatami chrześcijańskich apologetów, jak i zachowanymi pismami manichejskimi, potwierdzają wierność Efrema w przekazie doktryny manichejskiej. Ewentualne opuszczenia, podyktowane duszpasterskim wymiarem, a także liturgicznym kontekstem wypowiedzi były wyraźnie sygnalizowane odbiorcom. Uzupełnieniem walorów wyżej recenzowanej pracy są bardzo dobre tłumaczenia fragmentów z syryjskiego *Prose Refutations*: to pierwsze od wielu lat przekłady Ojców Syryjskich na język polski.

Praca ks. A. Uciechy jest nie tylko cennym przyczynkiem do badań naukowych dotyczących konfliktu pomiędzy manicheizmem i chrześcijaństwem oraz odkrywania istotnych elementów nauki i atrakcyjności przekazu Maniego, ale ukazuje też elementy, które w nauczaniu Manesa stanowiły – zdaniem św. Efrema – najbardziej istotne wypaczenie nauki Jezusa. Najcenniejsze jednak w pracy ks. A. Uciechy jest, moim zdaniem, to, że jego publikacja jest pierwszą w języku polskim ukazującą szczególną metodę i koncepcję teologii, jaka panowała w środowisku chrześcijan tradycji syryjskiej: tradycji symbolu i obrazu, tradycji poezji i niedopowiedzenia, tradycji przeciwieństw i antytez, paradoksu i polaryzacji; tradycji zanurzonej w świecie pojętym jako *księga o Bogu*; wreszcie tradycji, która w sposób szczególny uwrażliwiona na Tajemnicę Boga, poprzez własny dojrzały język, na innej drodze niż Kościół grecko-rzymski, niosła przekaz Dobrej Nowiny ludziom na terenach Bliskiego Wschodu aż po Chiny i Indochiny. Tej tradycji szczególnym wyrazicielem był św. Efrema, i jemu, jego teologii i jego polemice jest poświęcona ta książka.

Ks. Jan Żelazny – Kraków, UPJPII

Monika OŻÓG, *Kościół starożytny wobec świątyń i posągów bóstw*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM, ss. 217.

Przygotowana wyżej książka już na wstępie robi wrażenie zestawieniami bibliograficznymi. Samych źródeł jest 98, a opracowań 234. Potem jest wstęp (s. 5-18), gdzie Autorka zapowiada skrótowo, czego po dalszej lekturze można się spodziewać. Przedstawia też w nim źródła, na jakich się opiera oraz stan badań nad studiowanym zagadnieniem. Lektura tych kilkunastu stron pozwala już sobie wyrobić pogląd na styl naukowego pisania Autorki: prosty, konkretny i bez zbędnych słów.

Rozdział I pt. „Pisarze wczesnochrześcijańscy i ich poglądy na posagi, świątynie i sztukę przedstawieniową” (s. 19-74) przedstawia poglądy starochrześcijańskich pisarzy na sztukę przedstawieniową, tę pogańską i ewentualnie chrześcijańską. Autorka relacjonuje wszystkie możliwe opinie tych pisarzy; policzyłem, że jest ich 23. Prezentacja ich opinii jest rzetelna i konkretna. Szczególnie dużo uwagi

poświęca Tertulianowi i Orygenesowi, gdyż właśnie w ich pismach można znaleźć więcej wypowiedzi na ten temat, niż u innych wczesnochrześcijańskich autorów. Pani Monika Ożóg zwraca uwagę w tym rozdziale na nacisk, jaki kładą Ojcowie Kościoła na sam fakt „wytwarzania” bogów. Podkreślają oni, że twórca jest przecież ważniejszy od dzieła; tak więc coś uczynionego przez człowieka musi być z zasady mniejszym od człowieka, czyli nie wypada, by tenże człowiek oddawał temu cześć. Na tym opiera się ich główna argumentacja przeciwko rzymsko-hellenistycznej czci posągów wyobrażających bóstwa, ale również obawa przed wprowadzaniem jakichkolwiek obrazów w chrześcijaństwie. Widzieli bowiem niebezpieczeństwo ubóstwienia dzieł rąk ludzkich i skierowania czci należnej Bogu w ich stronę. Nawiasem mówić, trudno odmówić im racji, gdyż i teraz widzimy to samo. Może nie w odniesieniu do rzeźb czy obrazów, ale do ludzkich wyobrażeń o bóstwie. Gdy ktoś jest niezadowolony z boga, znaczy to, że ten bóg jest gorszy od niego, konsekwentnie więc uznać wypada, że mówi o jakimś bogu wymyślonym przez człowieka, który z oczywistych względów na cześć nie zasługuje.

Oczywiście, nie wszyscy Ojcowie Kościoła byli przeciwni obrazom w Kościele. Autorka zwraca na to uwagę, zwłaszcza w odniesieniu do Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Paulina z Noli, Nila z Ankary czy „późnego” Atanazego. To ich opinia z czasem przeważyła i zdobienie kościołów stało się sprawą powszechną. Wcześniej jednak należało uporać się z kultem posągów, za co brali się nie tylko biskupi, ale i cesarze, w chrześcijańskim już Imperium.

Autorka w rozdziale II pt. „Ustawodawstwo cesarskie wobec rzymsko-hellenistycznych obiektów kultu na podstawie *Kodeksu Teodozjusza* (s. 75-125) przedstawia stanowisko władz państwa do obiektów dawnego kultu. Bynajmniej nie był on jednoznaczny, jak wynika z zaprezentowanych badań, gdyż z jednej strony cesarze po Konstancynie Wielkim prawie bez wyjątku popierali chrześcijaństwo, z drugiej strony jednak nie pozwalali łatwo na niszczenie ważnych dla ich kultury dzieł, tylko dlatego, że nie były chrześcijańskie. Przedmiotem badań Autorki jest w tym zakresie Kodeks Teodozjusza II z 438 roku, zbierający wszelkie rozporządzenia cesarskie od czasów Konstancyntyna.

Bardzo ciekawie opisuje Autorka dwuznaczną postawę Konstancyntyna wobec świątyń i posągów. Z jednej strony promował chrześcijaństwo, z drugiej zaś starał się dbać o stare obiekty kultu, traktując je raczej jako zabytki kultury niż przedmioty czci. Dlatego też ścigał do nowego Konstancyntynopola posągi i inne ozdoby z różnych świątyń, co Autorka nazywa wręcz działalnością kolekcjonerską. Zdecydowanie występował tylko wobec sanktuariów, w których uprawiano prostytucję sakralną, oraz wobec Asklepiejonu w Aigai: kazał go zniszczyć doszczętnie. Autorka dowodzi, że uczynił tak ze względu na obdarzanie Asklepiosa tytułami zbawcy i Boga uzdrowiciela, u chrześcijan zarezerwowanymi dla Chrystusa. Ponadto w Asklepiejonie oddawano cześć również Apoloniuszowi z Tiany, którego polemiści antychrześcijańscy przedstawiali jako męża bożego większego od Chrystusa.

W dalszym ciągu Autorka pisze o Konstancjuszu i jego polityce niszczenia świątyń. Można odnieść wrażenie, że więcej naniszczył cesarz i jego urzędnicy, niż

sami chrześcijanie. Czy może to świadczyć o tym, że traktował on (i wyżsi urzędnicy) chrześcijaństwo przede wszystkim jako narzędzie do wzbogacania się kosztem majątków świątynnych? A że zabraniał gołocenia grobowców z ozdób, to może coś go postraszyło? Widocznie nie spodziewał się też, że religie te mogą się jeszcze odrodzić, nie przewidział również późniejszej działalności Juliana Apostaty.

Ten cesarz, jak wiadomo, postanowił świątynie odbudować, majątki zagrabione pooddawać, a jeśli coś z kamieni poświęconych wybudowano – rozebrać i odbudować świątynie na własny koszt. Do tego doszła reakcja prostych pogan, którzy postanowieniami poprzednich cesarzy i panowaniem się chrześcijan wyraźnie byli zniesmaczeni. Libanios napisał: „[...] można było widzieć, jak jedni na statkach, drudzy na wozach odwozili kolumny bogom, których obrabowali” (*Mowa XVIII* 126), a Autorka lapidarnie pisze: „pozabijano chrześcijan, którzy dopuścili się profanacji świątyń, do kościołów chrześcijańskich wnoszono posągami rzymsko-hellenistycznych bogów. W czasie, kiedy poganie burzyli chrześcijańskie świątynie i domy (np. dom chrześcijanina w Sardes) odpowiedź chrześcijan, podburzanych zresztą przez kler, było podpalanie świątyń, burzenie ołtarzy i niszczenie posągów bogów. Julian w odwecie sam zezwalał na niszczenie kościołów i obrazów, zdarzało się też, że całe miasta ponosiły swoistą karę za uprzednie zniszczenie znajdujących się w nich pogańskich przybytków” (s. 102). Zamęt więc musiał być duży.

Bardzo smutne są strony poświęcone działalności cesarza Teodozjusza (106-115). Wręcz czczony jako Wielki, wychwalany za wkład w ewangelizację, w rzeczywistości prowadził coś na kształt wojny totalnej. Z suchych opisów, jakie serwuje nam Autorka książki wynika, że opór był wielki. Narzucanie chrześcijaństwa siłą nie mogło mu wyjść na zdrowie i zapewne nie wyszło. Troska Teodozjusza o dobro Kościoła wygląda, jak troska o dzieci u tak zwanych „toksycznych rodziców”. Przy tej okazji chciałbym podkreślić jeden bardzo duży walor niniejszej publikacji. Uważam mianowicie, że zadaniem historyka jest próbować zrozumieć i wytłumaczyć postępowanie naszych przodków, a nie osądzać z perspektywy wieków. Autorka to właśnie robi: przedstawia, lakonicznie opisuje, szuka wyjaśnienia powodów, dla jakich ktoś postępował tak, a nie odwrotnie, wystrzega się jednak osądów. To bardzo ważna zaleta historyka.

Koniec tego rozdziału ukazuje zupełne fiasko, z ewangelizacyjnego punktu widzenia, takich metod wprowadzania chrześcijaństwa. W oparciu o *Historię Kościoła* Sozomena (VII 20) Autorka pisze o sytuacji po śmierci Teodozjusza II: „Sami wyznawcy religii politeistycznych, nie mając dostępu do własnych sanktuariów, zaczęli uczęszczać do kościołów chrześcijan” (s. 120). Niszcząc religie i świątynie udało się cesarzom zunifikować społeczeństwo. Okazało się jednak, że nie była to chrystianizacja pogaństwa, ale poganizacja chrześcijaństwa. Ci, którzy zostawali chrześcijanami z braku innego wyjścia traktowali Chrystusa jak kolejnego boga, który wygrał dzięki możnemu protektoratowi cesarzy. Z czasem takich ludzi zrobiła się większość, a skutki tego widać do dziś. Rozdział ten kończy kilka stron poświęconych stosunkowi cesarzy do synagog (s. 121-124). Jest to dla tej

pracy problem marginalny, wszak nie były to świątynie, a i w nich nie było żadnych posągów, dobrze się jednak stało, że Autorka trochę uwagi i temu poświęciła, dla dopełnienia obrazu. Domyślam się też, że jest to ukłon w stronę Promotora – prof. Jana Iluka, który tą kwestią od lat się zajmuje, a recenzowana książka jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej, obronionej na Uniwersytecie Gdańskim.

Rozdział III pt. „Biskupi i wierni wobec rzymsko-hellenistycznych świątyń i posągów kultowych” (s. 126-177) relacjonuje stosunek biskupów i synodów do dawnych obiektów czci. Zwraca uwagę, że tradycja nie przekazała nam szczególnie wiele imion biskupów – zagorzałych niszczycieli posągów. Wybija się tutaj niewątpliwie Teofil, bp Aleksandrii (385-412), nader gorliwy w tej działalności. Warto jednak pamiętać, że on już taki był, że niszczył wszystko, co mu się nie podobało, nawet jeśli miałby to być biskup Konstantynopola Jan Chryzostom. To Teofil przede wszystkim przyczynił się do jego wygnania i śmierci; a nawiasem mówiąc, tym co tych dwóch biskupów najbardziej pewnie łączyło, była właśnie gorliwość w burzeniu świątyń.

Dobrze się stało, że Autorka poświęciła również uwagę legendom na temat przewag świętych biskupów w zwalczaniu dawnych kultów. Jest tak w przypadku św. Marcina z Tours († 397), którego biograf Sulpicjusz Sewer (363-420) wiele o tym pisze. Oczywiście nie wiadomo z tego, co rzeczywiście Marcin robił, ale za to wiadomo, czego życzyłby sobie hagiograf i jego czytelnicy (s. 142-145). Istotne jest ukazanie motywacji biskupów namawiających do burzenia świątyń. Rzecz w tym, że wierzyli oni w zamieszkiwanie demonów w posągach. Nie chodziło więc tylko o pozbycie się materialnych pamiątek dawnego kultu, ale o walkę z demonami szkodzącymi ludziom.

Pisząc o przekształcaniu pogańskich świątyń w kościoły (s. 158-163), Autorka przytomnie zauważa, że proces ten dokonywał się przede wszystkim za Justyniana i jeszcze później. Wynika z tego niebanalny wniosek, że tak długo przetrwały w stanie nadającym się do wykorzystania. Znaczy to również, że proces niszczenia w IV i V wieku nie był znowu aż tak skuteczny, jak mogłoby się to wydawać po lekturze poprzednich rozdziałów. To samo dotyczy posągów i ich wtórnego wykorzystania.

Najbardziej jednak podoba mi się zakończenie (s. 178-185). Nie jest ono zwykłym podsumowaniem czy streszczeniem całości, co często się zdarza, ale syntetycznym ukazaniem sensu całej pracy. Autorka zwraca w nim uwagę, że wśród samych pogan istniało nastawienie wrogie posągom (przykład Lucjana z Samosaty); że burzenie posągów było częste przy zmianie władzy lub władcy (przykład pomników Maksencjusza) i że prawdę powiedziawszy jest tak do dziś (przykład niszczenia w Czechach katolickich pomników po upadku Austro-Węgier). Autorka przedstawia również, czym jeszcze warto by się zająć i co jest do zrobienia – a pisze to tak, jakby sama miała na to ochotę. Wypada tylko jej życzyć, by się jej to udało. Poziom naukowy z jakim podjęła i przedstawiła problem w niniejszej publikacji daje moralną pewność, że i kolejne jej prace będą dobre i pożyteczne.

Ks. Przemysław Marek SZEWCZYK, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM ss. 260.

Książka ks. Przemysława M. Szewczyka to naprawdę nowatorska praca, choć napisana na temat studiowany od wielu lat przez wielu specjalistów. Atanazy bowiem jest autorem, a także bohaterem tytułu wydarzeń, że nie można obok niego przejść obojętnie. Gdy się go zaczyna studiować dogłębnie, kończy się to zwykle zaangażowaniem emocjonalnym po jego stronie lub przeciwko niemu. Nie sposób zresztą oprzeć się wrażeniu, że samemu Atanazemu o to chodziło. Jego gorący zwolennicy popadają wręcz w czystą panegiryczność i potrafią napisać, jak cytuje Autor, że „Atanazy specjalną łaską był chroniony przed popadnięciem w herezję lub odejściem od ortodoksyjnej wiary w Chrystusa” (słowa koptyjskiego biskupa Kairu, Gregoriosa, *The significance of saint Athanasius for the Coptic Orthodox Church*, w: *Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie*, red. Ch. Kannengiesser, Paris 1974, 19-25). Krytycy zaś uważają go za manipulatora i polityka bardziej zainteresowanego swoją karierą i zwalczaniem osobistych wrogów, niż prawdą.

Z pracy ks. P.M. Szewczyka zdaje się wynikać, że nabrał on sympatii do swego bohatera, że chciałby go przedstawić jak najpozytywniej. I słusznie, wszak miłość jest kategorią poznawczą i nie można rozumieć kogoś, kogo się nie lubi.

W I rozdziale Autor przedstawia „Kontekst historyczno doktrynalny poglądów Atanazego” (s. 15-59). Wiadomo, że Kościół aleksandryjski był wtedy rozdarty przez schizmę melecjańską oraz kontrowersję ariańską. Oba te zjawiska w Kościele budzą mnóstwo wątpliwości do tej pory, a wręcz rodzi się ich coraz więcej. Aktualne podręczniki historii teologii oddają stan wiedzy na ten temat z połowy ubiegłego wieku, na niektóre z poruszonych tu tematów mam więc inne zdanie niż Autor. Tak więc nie podejrzewam Klemensa Aleksandryjskiego o zbliżenie do poglądów dokeckich. Moim zdaniem był on po prostu przekonany, że Logos wcielony w zupełności panował nad swoim ciałem, osiągając pełną *apathēia*, ale ciało to było jak najbardziej realne. Może trochę szkoda, że Autor nie odciął się od opinii Atanazego, jakoby arianie stawiali Logos Boży na tym samym poziomie, co aniołów. On tak pisze, ale Ariusz wprost przeczy, jakoby Logos miał być stworzeniem podobnym do jakichkolwiek innych stworzeń. Uważał, że jest stworzeniem, ale przewyższającym wszystko. Nie wydaje mi się też, by początek kontrowersji ariańskiej można było nadal umieszczać w 318 r., gdyż w takim wypadku do jesieni 324 r., czyli do listu cesarza Konstantyna do biskupa Aleksandra i Ariusza, spór by się już bardzo rozkręcił, a imperator nazywa go mało znaczącym, acz wielce gorszącym. Drobna nieścisłość wkradła się też w relacjonowanie moich słów na temat poglądów Ariusza na duszę Chrystusa: nie tyle Logos stał się duszą ludzką Chrystusa, ile zajmował jej miejsce, a tej po prostu nie było. No i, moim zdaniem, rozpowszechniona opinia o oficjalnym potępieniu Ariusza na Soborze Nicejskim jest legendą, której źródłem jest List ojców soborowych do Kościoła w Aleksandrii, będący w rzeczywistości falsyfikatem powstałym 50 lat

po soborze (por. H. Pietras, *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz List soborowy do Egipcjan (325) – falsyfikaty nieznane Atanazemu?*, VoxP 28:2008, t. 52/2, 855-869). Prawdę powiedziawszy, to jest wszystko, czego mogę się uczyć, chcąc napisać coś krytycznego o tej pracy, a widać, że nie dotyczy to wprost jej tematu, tylko kontekstu i jego interpretacji.

Z pozostałych rozdziałów już tylko można się uczyć. „Podstawy antropologiczne chrystologii Atanazego” (s. 60-112), wyłożone w rozdziale II, są rzeczywistą podstawą do dalszego wnioskowania Autora. Podkreśla w nim istniejącą w przekonaniu Atanazego jedność duszy i ciała, gdzie elementem głównym i konstytutywnym jest ciało, a dusza oznacza ożywienie tego ciała i jego otwarcie na Boga. Autor podkreśla, że Atanazemu obce jest rozumienie duszy właściwe dla filozofów, z Platonem na czele, że nie traktuje jej jako podmiotu, i że jej nieśmiertelność jest związana w każdym razie z przemijalnością tego świata. Nie jest więc sama przez się nieśmiertelna na wieczność, ale tylko tak, jak np. gwiazdy i słońce, które w końcu zgasną. Aby człowiek stał się nieśmiertelny naprawdę, potrzeba było wcielenia Logosu. Bardzo ciekawy wniosek wyciąga też z faktu traktowania duszy jako życia i otwarcia na Boga: nie ma powodu, by taką duszę Bóg miał stwarzać oddzielnym aktem stwórczym, równoległe do poczęcia ciała. Po prostu poczyną się żywy człowiek jako taki, z woli Stwórcy od Adama i Ewy zdolny do nawiązania kontaktu z Bogiem.

Ze wszech miar zgadzam się z Autorem co do koncepcji zbawienia dokonanego, czego przykładem jest postać mnicha, każdego, a Antoniego w szczególności, i które przewyższa porządek stworzenia. Antoni jest wręcz przykładem ilustrującym wcielenie: skoro on pokazuje na własnym przykładzie, że żyje prawdziwym życiem Bożym, znaczy to, że wcześniej Syn Boży musiał żyć prawdziwym życiem ludzkim.

W III rozdziale Autor opisuje „Przyjęcie człowieczeństwa przez Logos” (s. 113-170). W tym miejscu okazuje się, że mimo antyorygenesowskich wypowiedzi Atanazego, bardzo dużo mu jednak zawdzięcza. Wszak to nie Atanazy, ale Orygenes jako pierwszy oderwał zrodzenie Syna z Ojca od stworzenia świata (dzień „jeden” stworzenia według Filona z Aleksandrii) i umieścił je w Bożej wieczności, to on też mówił, że Logos jest istnieniem świata, wręcz odwiecznym, bo intencjonalnym. Różnica drastyczna jest natomiast w koncepcji duszy, gdyż Orygenes pojmuje ją po platońsku, choć obdarzając ją ciałem substancjalnym od momentu stworzenia. Atanazy zajmuje się ciałem ożywionym duszą od momentu poczęcia na ziemi, a nie duszą przebywającą czasowo w ciele. Przy wcieleniu Logos przyjmuje ciało i to starczy, by stał się prawdziwym człowiekiem, nawet jeśli nie mówi nic o duszy. Wszak Logos stał się żywym człowiekiem, a nie martwym. Było to konieczne, by stworzenie było celowe: Bóg stworzył człowieka, by żył, a nie po to by przepadł. Wcielenie jest zatem konsekwencją Bożej stwórczej dobroci. Autor zwraca uwagę na bardzo istotne rozróżnienie u Atanazego: stworzenie dokonało się *przez* Logos, zbawienie dokonuje się *w* Logosie. Jako że

przepadła z powodu grzechu stworzona nieśmiertelność, Logos w sobie samym stworzył nową.

Bardzo interesująco jawi się atanazjańska interpretacja podobieństwa Bożego: przy stworzeniu dało ono człowiekowi możliwość bycia z Bogiem w niebie. Gdy człowiek to stracił, to samo podobieństwo „skłoniło Boga do stania się mieszkańcem ziemi”. Za pierwszym razem Logos działał stwórczo na nicłość, przy wcieleniu działa stwórczo na zaistniałe już stworzenia. Jak stwarzając świat z niczego Logos (jako pośrednik tego stworzenia) nie przekształcił się w nicłość, tak wcielając się nie przekształcał się w ciało, tylko w nie wchodzi i przyjmuje na siebie, czyni swoim.

W rozdziale IV przedstawiony został „Kształt człowieczeństwa Logosu” (s. 171-238). Zdumiewająco Atanazy wnioskuje z faktu narodzin Jezusa z dziewicy o jego bóstwie: żaden człowiek nie rodzi się przecież z dziewicy, bez ludzkiego ojca. Nie mogą mieć więc racji adopcjoniści utrzymujący, że Maryja urodziła zwykłego człowieka, który został potem ubóstwiony; urodziła Boga dając mu swoją ludzką naturę. Chrystus jest więc Bogiem, bo przyszedł do Maryi od Ojca, ale jest i człowiekiem, gdyż urodził się rzeczywiście *z niej*, a nie *przez nią* lub *w niej*, co by mogło sugerować nieprawdziwość tych narodzin.

Prawdziwość podwójnych narodzin Chrystusa, czyli Logosu wcielonego, ma liczne konsekwencje. Na płaszczyźnie naturalnej musiał się rozwijać jak każdy inny człowiek, nie było w nim jednak rozwoju duchowego, w kierunku Boga, bo z Nim był zawsze zjednoczony. Gdy był kuszony przez szatana na pustyni, ten nie potrafił oderwać człowieka/ciała od kontemplacji Boga, jak udało mu się z Ewą w raju, gdyż musiałby w tym celu rozerwać jedność Logosu i Jego ciała, a to nie leżało w żaden sposób w jego kompetencjach. Ciało Logosu, gdyż mówienie o duszy ożywiającej nie ma sensu, jest obdarzone własną wolą, jak u każdego człowieka. Przyjmując ciało za swoje, przyjął także ludzką wolę za swoją i jakby zintegrował w swojej osobie. To samo dotyczy ludzkich odczuć i doznań: także to przyjął Pan, jakby „z dobrodziejstwem inwentarza” (s. 199). Choć z definicji nie mogą one dotyczyć Logosu w Jego boskiej naturze, dotyczą Go jako Wcielonego i rzeczywiście cierpi i płacze, gdyż doznające tego ciało jest Jego własnym ciałem.

Tutaj też wskazuje Autor trafnie, moim zdaniem, na nieporozumienie, jakiego ofiarami padli uczeni tej miary co J.N.B. Kelly lub A. Grillmeier. Szukali mianowicie w atanazjańskich opisach Chrystusa duszy pojmowanej po platońsku. Nie znaleźli, więc orzekli, że zdaniem Atanazego Logos zastępował w nim duszę ludzką. Jest inaczej: Atanazy takiej duszy nie przypisywał żadnemu człowiekowi, więc i nie widział jej w Chrystusie. Osobiście podejrzewam, że cała jego antropologia, jej założenia i wnioski, płyną właśnie z kontemplacji Chrystusa. Od Niego się uczy, kim jest człowiek, a nie kombinuje na Jego temat na podstawie filozoficznych założeń. Przyznam, że odpowiada mi to bardzo. Człowieczeństwo było narzędziem zbawienia dla Logosu także w momencie śmierci. Sam zdecydował o niej, ale, podobnie jak inni ludzie, nie wybierał sobie, jak miał umrzeć,

akceptując taki jej rodzaj, jaki Mu zadano. Jego ciało umiera na krzyżu, ale nie przestaje być własnym Ciałem Logosu, nie oddziela się od niego, nawet zstępując do otchłani.

Autor podsumowuje ten rozdział wracając do koncepcji duszy i powtarzając, że u Atanazego Logos jest życiem każdego człowieka, nie tylko Jezusa. Nie potrzeba zajmować się filozoficzną duszą; zostawmy ją filozofom i psychologom. Prawda, że dusza dostała się do katechizmu i prawd wiary, ale to Atanazy ma rację: to co filozofowie nazywali duszą, bo nie doszło do nich objawienie, to w rzeczywistości jest działający Logos, w Jezusie i w każdym innym. Uważam, że książka ks. P.M. Szewczyka należy do najważniejszych prac patrologicznych ostatnich lat.

Henryk Pietras SJ – Kraków, WSFP „Ignatianum”

Theofried BAUMEISTER, *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum, Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband 61, Rom – Freiburg – Wien 2009, Herder, ss. 352.*

Profesor Th. Baumeister przeszedł na emeryturę 30 września 2009. Przez 33 lata (od roku 1976) był profesorem historii Kościoła w starożytności, patrologii i archeologii chrześcijańskiej w uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji. W ten sposób osiągnął *wiek Chrystusowy* na stanowisku profesora uniwersyteckiego. Domeną szczególnej aktywności badawczej Autora była hagiografia i koptologia (jego naukowy życiorys por. http://de.wikipedia.org/wiki/Theofried_Baumeister).

W niecały miesiąc po przejściu w stan oficjalnego, uniwersyteckiego spoczynku, ukazała się powyższa, bardzo starannie wydana publikacja. Jest ona zbiorem 28 artykułów Profesora, które ukazały się wcześniej w różnych, niekiedy trudno dostępnych (szczególnie polskiemu czytelnikowi) czasopismach lub pracach zbiorowych (wyjątek stanowią tutaj dwie publikacje zamieszczone w prezentowanym zbiorze: nr 11: *Konstantin der Große und die Märtyrer*, s. 113-137; tylko część tego tekstu została przedstawiona w formie referatu na Kongresie Patrystycznym w Oksfordzie, 6-11 sierpień 2007; oraz nr 22: *Die Entstehung der Märtyrerverehrung*, s. 260-268; dotąd istniała tylko wersja polskojęzyczna tego artykułu – *Początki kultu męczenników*, PzST 6:1986, s. 261-270). Rzecz owa jest autorskim wyborem publikacji, który to wybór stanowi swego rodzaju podsumowanie dotychczasowych dokonań Prof. Th. Baumeistra w zakresie określonym tytułem prezentowanego tutaj zbioru. W ten sposób Autor postarał się niejako na pożegnanie oddać w ręce czytelnika wybór najbardziej jego zdaniem znaczących wyników swych dotychczasowych badań nad historią wczesnego chrześcijaństwa w aspekcie męczeństwa, hagiografii i kultu świętych. O ich intensywności świadczy bibliografia prac Th. Baumeistra, zamieszczona w omawianej publikacji

(s. 327-342), która obejmuje lata 1968-2006 i stanowi swego rodzaju *wartość dodatkową* tego retrospektywnego zbioru dokonań Autora.

Wspomniane wyżej artykuły zostały podzielone na trzy monotematyczne części. Każda z nich nosi bardzo lakoniczny i łatwy do zapamiętania hasłowy tytuł: 1) *Martyrium* (s. 9-137) – zawiera 11 ułożonych według klucza chronologicznego (chodzi nie o chronologię powstawania artykułów, lecz o chronologię analizowanych w nich zdarzeń historycznych); noszą one numery od 1 do 11.2) *Hagiographie* (s. 139-230) – zawiera 8 wcześniejszych publikacji, ułożonych według tego samego klucza; noszą one numery od 12 do 19.3) *Heiligenverehrung* (s. 231-325), na co złożyło się z kolei 9 artykułów, oznaczonych cyframi od 20 do 28. Całość zbioru układa się w ten sposób w logiczną, spójną całość: 1). śmierć męczeńska, 2). przekaz o niej, 3). kult jako konsekwencja dwóch wcześniejszych zdarzeń. Analizowanie pracy ułatwia zamieszczony na jej końcu *Register* (s. 345-352). Rozprawa nie posiada niestety osobnego wykazu bibliograficznego, co przy bardzo bogatej liczbie publikacji cytowanych w przypisach sprawia pewien kłopot. Mankament ten jest jednak niemal naturalną konsekwencją tego, że jest to wybór bazujący na wcześniejszych dokonaniach Autora. Brak ten rekompensuje jednak w znacznym stopniu monograficzny charakter publikacji, wchodzących w skład zbioru. W konsekwencji ich przypisy podtekstowe stają się dla czytelnika źródłem konkretnych, monotematycznych wskazówek bibliograficznych. Brakiem trudniejszym do zrekompensowania, szczególnie w przypadku chociażby czytelnika polskiego, jest brak wykazu skrótów. Autor informuje tylko we wstępie (s. 7), że abrewiacje użyte w tekście i w bibliografii pochodzą z trzeciego wydania *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Wybór 28 artykułów to niewiele ponad 10 procent dotychczasowego dorobku Autora. Składają się na niego: A) monografie (5); B) artykuły (ponad 100); C) hasła słownikowe (ponad 100), pisane przede wszystkim dla *The Coptic Encyclopedia*, *Handwörterbuch der antiken Sklaverei*, *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (wyd. 1-3), *Lexikon des Mittelalters*, *Lexikon für Theologie und Kirche* (wyd. 3) oraz *Religion in Geschichte und Gegenwart* (wyd. 4); D) recenzje (około 100).

Ponieważ praca, z wyjątkiem jednego wspomnianego wyżej artykułu, jest retrospektywnym zbiorem publikacji, warto dodać do powyższego jej omówienia swego rodzaju *konkordancję*, którą zresztą naszkicował już sam Autor, podając na początku każdej części swego wyboru *proweniencję* danego artykułu. Zestawienie to może do pewnego stopnia ułatwić badaczom zainteresowanym tematyką męczeństwa we wczesnym chrześcijaństwie orientację w bibliografii profesora Theofrieda Baumeistra oraz zrekompensować wspomniany wyżej brak wykazu skrótów.

I. Martyrium. 1. s. 11-21: *Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum: Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes* (= „Wissenschaft und Weisheit” 67:2004, s. 179-190); 2. s. 22-28: *Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht” . Platon, Apologie des Sokrates 30c/d*

bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus (w: *Platonismus und Christentum. Festschrift H. Dörrie*, hrsg. H.D. Blume – F. Mann, Münster 1983 = JbAC Ergänzungsband 10, s. 58-63); 3. s. 29-40: *Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers* (= StPatr 17/2:1982, s. 631-642); 4. s. 41-49: *Die Norm des evangeliumgemäßen Blutzugnisses. Das Martyrium Polycarpi als vorsichtige Exhortatio ad Martyrium* (w: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift E. Dassmann*, hrsg. G. Schöllgen – C. Scholten, Münster 1996 = JbAC Ergänzungsband 23, s. 122-128); 5. s. 50-65: *Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon und die Offenbarung des Johannes* (w: *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift O. Böcher zum 70. Geburtstag*, hrsg. F.W. Horn – M. Wolter, Neukirchen – Vluyn 2005, s. 339-355); 6. s. 66-70: *Zur Datierung der Schrift an Diognet* (= VigCh 42:1988, s. 105-111); 7. s. 71-79: *Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur* (= *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial L. Reekmans*, ed. M. Lamberigts – P. Van Deun, Leuven 1995, s. 323-332); 8. s. 80-90: *Martyrium – Mönchtum – Reform. Tertullian und die Vorgeschichte des Mönchtums*, (w: *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe E. Iserloh*, hrsg. R. Bäumer, Paderborn 1980, s. 23-34); 9. s. 91-106: *Die montanistischen Martyriumssprüche bei Tertullian* (= RQ 101:2006, s. 157-172); 10. s. 107-112: *Der ägyptische Bischof und Märtyrer Phileas* (w: *Garten des Lebens. Festschrift W. Cramer*, hrsg. M.B. von Stritzky – Ch. Uhrig, Altenberge 1999, s. 33-41); 11. s. 113-137: *Konstantin der Große und die Märtyrer* (tekst ten nie był dotąd nigdzie publikowany. Jego część została natomiast przedstawiona w formie referatu na Kongresie Patrystycznym w Oksfordzie, 6-11 VIII 2007).

II. Hagiographie. 12. s. 141-152: *Die koptischen Märtyrerlegenden* (w: *Märtyrer und Märtyrerakten*, hrsg. W. Ameling, Stuttgart 2002, s. 121-135); 13. s. 153-158: *Fortschritte in der ägyptischen Hagiographie* (w: *Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von M. Krause*, hrsg. C. Fluck, Wiesbaden 1995, s. 9-14); 14. s. 159-173: *Der Märtyrer Philemon* (w: *Pietas. Festschrift B. Köting*, hrsg. E. Dassman – K.S. Frank, Münster 1980 = JbAC Ergänzungsband 8, s. 267-279); 15. s. 174-183: *Die Historia monachorum in Aegypto und die Entwicklung der koptischen Hagiographie* (w: *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium, Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies* [Leiden, 27 VIII - 2 IX 2000], ed. M. Immetzeel – J. van der Vliet, Leuven 2004, s. 269-280); 16. s. 184-195: *Ägyptisches Lokalkolorit in der Historia monachorum in Aegypto* (w: *Aegyptus christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P.P. Devos*, red. U. Zanetti – E. Lucchesi, Genève 2004, s. 165-174); 17. s. 196-211: *Ägyptisches Lokalkolorit im monastischen Schriftum des Johannes Cassianus* (w: *Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von D. Berg*, hrsg. R. Averkorn, Bochum 2004, s. 433-446); 18. s. 212-216: *Der heilige Bischof. Überlegungen zur Vita Cypriani* = StPatr 18/3:1989, s. 275-282); 19. s. 217-230: *Der Rekurs*

auf die Bibel als Mittel zur Darstellung heiliger Geschichte in der altchristlichen Hagiographie (w: *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, hrsg. A. Holzem, Darmstadt 2004, s. 55-71).

III. Heiligenberehrung. 20. s. 233-250: *Die Entstehung der Heiligenverehrung in der Alten Kirche* (w: *Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch*, hrsg. G.L. Müller, München 1986, s. 9-30); 21. s. 251-259: *Zeugnisse der Mentalität und Glaubenswelt einer vergangenen Epoche. Hagiographische Literatur und Heiligenverehrung in der Alten Kirche* (w: *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, hrsg. H.R. Seeliger, Freiburg im Breisgau 1994², s. 267-279); 22. s. 260-268: *Die Entstehung der Märtyrerverehrung* (artykuł ten ukazał się wcześniej tylko w wersji polskojęzycznej – *Początki kultu męczenników*, PzST 6:1986, s. 261-270); 23. s. 269-275: *Vorchristliche Bestattungssitten und die Entstehung des Märtyrerkultes in Ägypten* (= RQ 69:1974, s. 1-6 + Tafel 1); 24. s. 276-283: *Das Stephanuspatrozinium der Kirche im ehemaligen Isis-Tempel von Philae*, (= RQ 81:1986, s. 187-194); 25. s. 284-292: *Der heilige Theodor in Nubien* (w: *Nubische Studien. Tagungsakten der 5. internationalen Konferenz der International Society for Nubian Studies* [Heidelberg, 22.-25. IX 1982], hrsg. M. Krause, Mainz 1986, s. 211-216 + Abb. 1); 26. s. 293-304: *Nordafrikanische Märtyrer in der frühen römischen Heiligenverehrung* (= RQ 98:2003, s. 35-46); 27. s. 305-319: *Die christlich geprägte Höhe. Zu einigen Aspekten der Michaelsverehrung* (= RQ 83:1988, s. 195-210); 28. s. 320-325: *Religionsgeschichtliche und kultgeographische Aspekte der westlichen Michaelsverehrung*, (w: *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor V. Saxer*, Città del Vaticano 1992, s. 11-19).

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Danuta MASTALSKA, *Śpiew anioła. Powieść o św. Cecylii*, Tarnów 2009, Biblos, ss. 385.

Refleksja nad powieścią historyczną, czerpiącą swe inspiracje z okresu wczesnego chrześcijaństwa, ma już na łamach „Vox Patrum” swoją tradycję (por. A. Stępniewska, *Ks. Hugo Kollq̄taj o autorach wczesnochrześcijańskich*, VoxP 6:1986, t. 11, 769-774; M. Starowieyski, *Scena „Quo vadis”:* *Acta Petri, Martyrium 6*, VoxP 17:1997, t. 32-33, 382-390; A. Stępniewska, *Nie zrealizowana powieść Henryka Sienkiewicza o Julianie Apostacie*, VoxP 17:1997, t. 32-33, 391-397; B. Pawłowska, *Pierwsi chrześcijanie a katakumby rzymskie w XIX-wiecznej i współczesnej polskojęzycznej powieści historycznej*, VoxP 18:1998, t. 34-35, 455-469; A. Stępniewska, *Męczennicy wczesnochrześcijańscy w wykładach lozańskich A. Mickiewicza*, VoxP 6:1997, t. 10, 183-202). W ten kontekst wpisuje się również niniejsza recenzja powieści dr Danuty Mastalskiej.

Postać św. Cecylii (najnowsze wydanie jej *Passio* – tekst oryginalny wraz z włoskim przekładem: *Santa Cecilia martire romana: passione e culto*, a cura di F. Caraffa – A. Massone, Roma 1983) – patronki muzyki sakralnej – doczekała się już ogromnej ilości publikacji, a wśród nich wielu opracowań *stricto* naukowych. Najlepszym, choć bardzo niedoskonałym informatorem w tym względzie jest *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* w wersji internetowej (por. www.bautz.de/bbkl/, a dokładniej na stronie: www.bautz.de/bbkl/caecilia.shtml. Ostatniej aktualizacji bibliograficznej dokonano tu 26 X 2009). W sieci można również sporadycznie spotkać pełne teksty starych i trudno dostępnych publikacji na jej temat (pod ogólnym adresem <http://books.google.com> można znaleźć kompletny tekst rozprawy Giuseppe Bondiniego, *Di Santa Cecilia e de'suoi compagni martiri sotto Turcio Almachio prefetto del pretorio di Roma nell'impero di Alessandro Severo*, Roma 1855, Tipografia Legale. Praca ta zawiera wiele informacji, pomijanych dziś w innych opracowaniach).

Powieść D. Mastalskiej obejmuje 365 stron. Natomiast między miękkimi okładkami recenzowanej publikacji znajduje się w sumie 385 stron tekstu. Sama rzecz o św. Cecylii (s. 7-371) została podzielona na 21 rozdziałów domkniętych epilogiem. Następne strony wypełniają swoiste *uzupełnienia*: na s. 373 Autorka zamieściła *Pieśń św. Cecylii*, do której sama napisała zarówno słowa, jak i muzykę; następny dodatek to kilka uwag *Od autora* (s. 374-376), gdzie p. D. Mastalska przedstawia genezę i cel napisania powieści; następne strony (s. 377-380) zajmuje *Posłowie* pióra ks. J. Królikowskiego, profesora zamiejscowego Wydziału Teologii UPJPII w Tarnowie. Wreszcie na s. 381-384 znajdują się *Objaśnienia końcowe*, a po nich *Spis treści* (s. 385).

W dodatku odautorskim p. D. Mastalska zaznacza, że publikacja ta „to powieść, a nie biografia Świętej. Opracowanie biografii nie jest możliwe [...], [ponieważ] mamy do dyspozycji jedyny, choć istotny dokument, mianowicie *Passio*, czyli opis męczeństwa św. Cecylii” (s. 374). Owa skąpość źródeł miała, zdaniem Autorki, sprawić, że Cecylia „nie doczekała się [...] biografii” (s. 374-375). Genezę tytułu Autorka wyjaśnia następująco: „*Passio* zawiera [...] pewne wskazówki dotyczące [...] mistycznych przeżyć [św. Cecylii] ujawnionych w wizjach anioła, które [...] teologia duchowości nazywa «śpiewem anioła»„(s. 374). Akcja powieści toczy się „w pierwszej dekadzie panowania cesarza Septymiusza Sewera” (s. 376). Autorka, jak sama podaje (s. 376), idzie tutaj za tezę C. Erbersa (*Die h. Cäcilia im Zusammenhang mit der Papstcrypta sowie der ältesten Kirche Roms: historisch-antiquarische Untersuchung*, ZKG 9:1888, 1-66). Jeśli chodzi o przegląd hipotez dotyczących daty męczeńskiej śmierci św. Cecylii respektuje *Bibliotheca Sanctorum* (por. E. Josi, *Cecilia*, I: *La Passio*, BS III, Roma 1963, col. 1065 i 1069 [kolumny pośrednie zawierają fotografie]).

Autorka, poświęcając swój literacki debiut św. Cecylii, oddaje w ręce czytelnika powieść *historyczno-patrystyczną*, co na polskim rynku księgarskim nie jest czymś powszechnym. Utwór ten ma szansę dotarcia do szerokich rzesz czy-

techników. Jego odbiorcą może się stać przede wszystkim czytelnik-chrześcijanin, będący zarazem miłośnikiem powieści historycznej.

Publikacja ta przypomina do pewnego stopnia malowidła Nikifora Krynickiego. Jej urok, niekiedy dość toporny, zasadza się na próbie przedstawienia duchowej, wewnętrznej ewolucji bohaterów. Akcja powieści toczy się szybko. Czytając tę książkę nie sposób się zatem nudzić, nawet jeśli *debiutancka trema* Autorki daje czasem o sobie znać. Wyraża się ona pewnym nadmiarem *ślodyczy wiary* głównych protagonistów dramatu. Autorkę usprawiedliwia tutaj do pewnego stopnia tekst samej *Passio św. Cecylii*, który posłużył jej za przewodnika drogi. Można powiedzieć, że p. D. Mastalska próbuje opisać czytelnikowi historię św. Cecylii w takim duchu, w jakim ją przekazywała tradycja chrześcijańska w Rzymie doby Cesarstwa. Postać Świętej była tutaj jednoznacznym i namacalnym dowodem męstwa męczenników, których podziwiano i czczono. Te świetlane postacie były swoistymi *Hodegetriami* pierwotnego Kościoła. Stąd taki, a nie inny, styl ich przedstawiania. Miał on przemawiać do każdego, bez względu na jego miejsce w społecznej hierarchii. Autorka stara się pozostać wierna temu ujmowaniu rzeczywistości i na zasadzie empatii próbuje oddać entuzjazm i siłę ducha rzymskiej wspólnoty. Stąd narracja bywa niekiedy skonstruowana na granicy dziecięcej prostoty – prostoty wypływającej z pragnienia jak najlepszego zobrazowania żarliwości wiary w dziecięcym okresie Kościoła. W tym sensie powieść ta powiela pewne literackie stereotypy widzenia gmin wczesnochrześcijańskich.

Autorka powieści jest doktorem teologii, stąd *Śpiew anioła* mieści w sobie nawet podświadomie pewien odautorski zarys doktryny teologicznej pierwotnego Kościoła. Jeśli przyszyłoby scharakteryzować możliwie najkrócej tę warstwę utworu, należałoby wskazać na sam tytuł powieści. Naszkicowana w niej teologia opiera się w gruncie rzeczy na z głębi serca płynącej wierze, której źródłem jest nieomal mistyczne przeżywanie treści Ewangelii. Jej przekaz przyjmowany jest z pełną dziecięcą miłością prostotą i ufnością w słowo Słowa. W ten sposób dziecięctwo Kościoła współbrzmi z dziecięcą wiarą wyznawców. To ich anielska niewinność przesyca życie pierwotnej wspólnoty. Tę te są uchwytne dla ucha ich czystych i gotowych do największych ofiar dusz. W tym sensie powieść można traktować jako rzecz zanurzoną w tak rozumianej teologii pierwotnego Kościoła. Autorka stara się ją intuicyjnie uchwycić i opisać. Czasem czyni to wprost, stosując swego rodzaju aparty teologiczne. Częściej jednak intuicje te podawane są *implicite*, poprzez ich wtopienie w codzienne, praktyczne doświadczenie wiary bohaterów jej powieści. Ta warstwa utworu, potraktowana jako materiał z zakresu psychologii literatury, mówi też dużo o samej Autorce i jej rozumieniu swego miejsca w Kościele.

Publikacja ta posiada niestety i pewne usterki. Jedne z bardziej ewidentnych zawierają wspomniane wyżej *Objaśnienia końcowe* (s. 381-384), pod którą tą nazwą figurują w spisie treści (s. 385). Natomiast w tekście (s. 381) funkcjonują tylko jako *Objaśnienia*, a jest ich siedem. Ponieważ objętość tych objaśnień przekracza wielkość standardowego przypisu podtekstowego, Autorka słusznie umie-

ściła je w formie dodatku na końcu swej publikacji. Przy każdym z nich wskazano stronę, do której się odnosi (s. 33[a]-*Forum Trajana*, s. 33[b]-*Kolumna Trajana*, s. 33[c]-*Bazylika Ulpia*, s. 36-*hale targowe Trajana*, a. 76-*Hadrian w termach*, s. 178-*Laureolus* i s. 324-*Androklos*). Jednak podane w *Objaśnieniach* numery stron nie zawsze zgadzają się ze stanem faktycznym. Autorka odsyła do nich pięciokrotnie w toku narracji (s. 33 [3x], 36, 75, 177 i 321). Strony jednak podane w *Objaśnieniach*, a strony gdzie *de facto* znajduje się dany przedmiot tych wyjaśnień, pokrywają się tylko częściowo (s. 33 [3x] i s. 36). W pozostałych trzech przypadkach między stanem faktycznym (s. 75, 177 i 321), a podanym w rzeczonych *Objaśnieniach* (s. 76, 178 i 324) następuje ewidentna rozbieżność.

Inny problem stanowią krótkie przypisy (w liczbie 102) pod tekstem samej narracji, które zwięźle objaśniają użyte w treści utworu szeroko rozumiane terminy techniczne. Przypisy te mają różną wartość merytoryczną, jednak na gruncie powieści spełniają na ogół dobrze swą rolę *pierwszej instancji eksplikującej*. Niestety kilka z nich grzeszy zbytnimi, delikatnie mówiąc, uproszczeniami, a niekiedy zawiera wręcz elementarne błędy: 1) s. 12, przyp. 2 (nt. ekwitów); 2) s. 34, przyp. 2 (nt. *Circus Maximus*); 3) s. 93, przyp. 1 = s. 227, przyp. 1 (nt. gwardii pretoriańskiej); 4) s. 126-127, przyp. 1 (nt. niewolników); 5) s. 135, przyp. 1 (nt. edylatu).

Ale istnieją też inne usterki, np.: s. 49, przyp. 1: *Aqua Claudia* i *Aqua Marcia* jako terminy łacińskie powinny być pisane kursywą, jak to czyni Autorka na s. 226, przyp. 1; s. 243, lin. 9 od dołu: koncilium Galliarum – dziwoląg ten powstał skutkiem źle rozumianego spolszczania terminów łacińskich; s. 302, lin. 10 od góry: wenationes; s. 302, lin. 12 od góry: wenatores; s. 303, lin. 6 od góry: wenatores. Wszystkie trzy *potworki* to efekt nadgorliwości w spolszczaniu pojęć łacińskich.

Poza tym rozdział XVIII (*Cyrk Wielki*) umieszcza męczeństwo grupy chrześcijan w *Circus Maximus*, co w dobie Septymiusza Sewera, panującego w latach 193-211 jest bardzo mało prawdopodobne. Miejszem bowiem tego typu *widowisk* był wówczas Amfiteatr Flawiuszy, czyli Koloseum, ukończone w roku 80, natomiast *Circus Maximus* służył za arenę różnego rodzaju wyścigów konnych.

Pomimo tych usterek *Śpiew anioła* jest publikacją wartą przeczytania. Jej czytelnik jest niesiony wartkim nurtem zdarzeń, któremu towarzyszą niespodziewane zwroty akcji. Miłośnik powieści historyczno-patrystycznej spotyka tutaj zarówno Cecylię-patronkę muzyki kościelnej, jak i Cecylię-męczennicę. Jest także miejsce na krótki spacer po ówczesnym Rzymie. Powieść ta to dobra forma popularyzacji tematyki patrystycznej.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Stanisław RESZKA, *Żywot Księdza Stanisława Hozjusza (Polaka), Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Penitencjarza Wielkiego i Biskupa Warmińskiego. Wstęp, przekład z wydania w Oliwie 1690 r. i komentarze s. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB, Olsztyn 2009, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, ss. 351.*

Recenzowana książka zawiera: stronę tytułową polskiego przekładu, stronę tytułową pierwszego (1587 r.) wydania starego druku w języku łacińskim (stron 504 *in octavo*) i drugiego (1690 r.) – podstawy dokonanego przekładu, Wprowadzenie i *Wstęp* do polskiego przekładu *Vita D. Stanislai Hosii* (s. 9-28), *Summary* i *Sommario* (s. 29-30), *Wstęp* do II edycji *Vita D. S. Hosii*, Olivae 1690 S. Bużeńskiego (s. 33-36) oraz wstęp S. Reszki do I edycji *D. Stanislai Hosii vita*, Romae 1587 (s. 39-40). Kolejną częścią książki jest przekład *Żywota księdza Stanisława Hozjusza zawarty w trzech księgach* (s. 43-248). Pierwsza księga liczy XXV rozdziałów, druga – XXXIV, trzecia – XX rozdziałów. Autorka znakomitego dzieła umieszcza także: *Dodatek Stanisława Reszki*, to jest: mowę, wygłoszoną przez Tomasza Tretera na pogrzebie ks. kardynała Hozjusza (s. 251-256) i 3 listy Reszki: do króla Stefana Batorego (s. 259-288), do ojca Rogera Gyrarda (s. 291-292) oraz do Jana Kreczmera, kanclerza biskupa Marcina Kromera (s. 295-301). Wreszcie dodaje suplement, który zawiera wykaz skrótów (s. 303-305), bibliografię (s. 307-316) i indeksy (s. 317-348): osobowy, nazw geograficznych i rzeczowy, cytatów biblijnych, cytatów patrystycznych, cytatów z dzieł antycznych autorów przedchrześcijańskich. Indeksy, które niewątpliwie bardzo ubogacają pracę i są bardzo istotne, mogą się stać bodźcem do dalszych rozpraw. Bardzo cenne są tak bardzo rozbudowane przypisy, że stanowią znakomity komentarz, podnoszą walor pracy, przybliżają osoby, wydarzenia, zapożyczenia i przytoczenia ze starożytnych autorów przedchrześcijańskich greckich i rzymskich, z pism pisarzy wczesnochrześcijańskich i Ojców Kościoła. Są to uwagi ważne i nieodzowne, wręcz konieczne.

We *Wprowadzeniu* (s. 9-10) do całości przekładu Autorka przedstawiła najistotniejsze rysy osoby i działalności księdza Stanisława kardynała Hozjusza i uzasadniła potrzebę polskiego przekładu jego biografii, napisanej przez naoczny kompetentny świadek, dobrze do tej pracy przygotowanego, bo długoletniego jego sekretarza, księdza Stanisława Reszkę.

We *Wstępie do polskiego przekładu* (s. 13-26) Siostra Profesor słusznie zaprezentowała osobę Stanisława Reszki – autora *Stanislai Hosii vita*. Siostra Ambrozja Kalinowska dobrze ukazała literacką i kulturalną oraz dyplomatyczną działalność Reszki. Naświetliła genezę dzieła, przedstawiła wiarygodność przekazu, kompozycję utworu i wzorce literackie. Uwzględniła dotychczasowe wydania i dedykacje *Życia Hozjusza*, sporo uwagi poświęciła przekładowi niemieckiemu tego dzieła (wyd. w Ingolstadt w 1591 r.). Trafnie też dokonała wyboru II edycji *D. S. Hosii vita* (wyd. Olivae 1690) jako podstawę polskiego przekładu po skolacjonowaniu go z I edycją *D. S. Hosii vita* (Romae 1587) i jasno go uzasadniła.

Z radością zatem należy przyjąć owoc niemałego wysiłku Siostry Profesor. Przekład siostry J. A. Kalinowskiej może stać się natchnieniem i źródłem dla wie-

lu nowych opracowań wielkiej postaci ks. Stanisława kardynała Hozjusza, jak i problemów jego czasów. Podjęcie tego tematu wymagało od Autorki niemałej odwagi, bo napisała dzieło, które będzie służyło wielu pokoleniom. Do tego potrzebna była nie tylko dobra znajomość języka łacińskiego i realiów tamtego okresu, ale także bibliografii. Jedna osoba zrobiła coś, nad czym powinien pracować zespół specjalistów różnych dziedzin. Posługując się słowami Horacego, wypowiedzianymi o własnym ojcu, można stwierdzić o siostrze J.A. Kalinowskiej: *laus illi debetur et a me gratia maior* = „chwała jej się należy w ogóle, a ode mnie – jeszcze większa wdzięczność” (*Sermones* I 6, 68). Studium siostry profesor dr hab. J.A. Kalinowskiej, wymagało dużo odwagi i wysiłku, bo trzeba było dokonać doboru i analizy źródeł, przekładu na język polski i objaśnienia wielu kwestii.

Siostra Profesor stoi jakby w opozycji do powszechnie znanego i nieraz przytaczanego przysłowia: *Aliena nobis, nostra plus aliis placent* (= „Cudze bardziej nam się podoba, nasze innym” lub „Cudze chwalicie, swego nie znacie”). Siostrę Ambroję słusznie zainteresowały *nostra*. Napisała dobre dzieło dla współczesnych i przyszłych pokoleń. W ten sposób jako filolog klasyczny stała się jakby imitatorą Auzoniusza, jego *Commemoratio professorum Burdigalensium*, a może i więcej, bo nie tylko upamiętnia i przybliża wierny portret uczonego i pasterza, myśliciela i biskupa, kardynała Hozjusza, ale także i przede wszystkim przekazuje przyszłym pokoleniom cenną jego doktrynę. Myślę, że tę pracę trzeba uznać za wyjątkowe osiągnięcie naukowe i wpisać w nurt *testis veritatis*.

Ks. Augustyn Eckmann – Lublin, KUL

Miri RUBIN, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, New Haven – London 2009, Yale University Press, pp. 533.

Miri Rubin jest profesorem historii w Queen Mary University w Londynie. Jej prezentowana książka dotyczy mediewistyki maryjnej pokazując różne indywidualno-społeczne formy kształtowania się obrazu N. M. P. w historii chrześcijaństwa, od jego początków aż do 1600 roku. Autorka chce w niej wyjaśnić, jak to się stało, że Maryja z prostej matki Jezusa, o której tylko Ewangelie nieśmiało wspominają, stała się globalną ikoną świata (s. XXVI). Kryterium rozważań stanowią okresy historyczne i pozostawione w nich miejsca oraz zabytki kultury materialno-duchowej związanej z postacią Maryi.

Cała książka została podzielona na sześć części, według poszczególnych okresów czasowych, które Autorka sama obrała. Całość jest poprzedzona spisem treści, ilustracją, mapą i podziękowaniem dla wszystkich, którzy przyczynili się do powstania jej książki, oraz wstępem.

Część I zatytułowana: „Od synagogałnej Dziewicy do Rodzicielki Boga, tj. do 431 roku” (*From Temple Maiden to the Bearer of God: to the Year 431*), w czterech rozdziałach omawia po kolei: wczesne niejasne wyobrażenia Maryi odczytane z Ewangelii, apokryfów i polemik wczesnego chrześcijaństwa (1); następnie, miejsce

Maryi po ustanowieniu pierwszego państwa chrześcijańskiego przez Konstantyna w 313 r., w tym szczególną rolę jej dziewictwa (2); różne postacie Maryi w zależności od miejsca: syryjska, egipska (3); wreszcie dogmat o Boskim macierzyństwie Maryi ogłoszony na Soborze Efeskim w 431 r., który kładzie kres wszelkim spekulacjom na temat Maryi, proklamując ją *Theotokos* – Matką Boga (4).

Część II: „Ze Wschodniego Śródziemnomorskiego do Morza Irlandzkiego: do roku 1000” (*From Eastern Mediterranean to the Irish Sea: to the Year 1000*), ukazuje obraz Maryi dominujący w Imperium Chrześcijańskim ukształtowany w wyniku decyzji Soboru Efeskiego oraz wpływ tego obrazu na tradycję żydowską, Ziemię Świętą i Konstantynopol, który staje się szczególnym miastem Maryi (1); Maryja w świecie poza kulturą grecką: w islamie, Rzymie i kulturze Śródziemnomorskiej (*Maria Regina*) (2); wreszcie Maryja państwa frankońskiego i Wysp Brytyjskich do 1000 roku (3).

Część III: „Pojawienie się hegemonii Maryi: 1000-1200” (*The Emergence of Mary's Hegemony: 1000-1200*) mówi o potrzebie obecności Maryi w latach 1000-1200, kiedy to zostaje patronką klasztorów benedyktyńskich i cysterskich odbierając tam szczególny kult (1); jest przedmiotem debaty o Niepokalanym Poczęciu (2); wreszcie jest źródłem kultury i cudów (3).

Część IV: „Maryja lokalna i rodzinna w latach 1200-1400” (*Mary local and familiar: 1200-1400*) omawia rolę Maryi w liturgii (1), w zakonach żebraczych (2), w parafiach i domach (3) i w cudach (4), jako Mater Dolorosa i świeckich kontfraterni (5), wreszcie jej relacje do kobiet i mężczyzn (szczególnie w zakonach) (6).

Część V: „Maryja jako królowa i reformatorka w latach 1400-1500” (*Mary as Queen and Reformer: 1400-1500*) składa się z 4 rozdziałów: Maryja wyższych sfer, czyli królewskiego dworu w Burgundii, Etiopii i w europejskim porządku (1); jako jedyna w swoim rodzaju pośród aniołów, koronowana przy boku Trójcy Świętej, mająca swoje ogrody niebieskie (2); patronka życia parafialnego i rodzinnego (3); maryjna pobożność: różaniec, jej macierzyństwo, religijna pomoc (4).

Na ostatnią VI część książki: „Maryja zreformowana, Maryja globalna: 1500 i później” (*Mary Reformed, Mary Global: 1500 and beyond*), składają się trzy kolejne rozdziały: Maryja bogactwem kultury światowej i jej krytyka przez ruch protestancki (1); triumf pobożności maryjnej na Półwyspie Iberyjskim i jej obecność w Amerykach i Azji (2); Maryja w świecie sąsiednich różnorodności: protestantyzmu, innych religii, pielgrzymek i cudów (3).

Całość wieńczy swoiste podsumowanie autorki: „Po Maryi” (*After Mary: A Conclusion*), przypisy oraz indeks. M. Rubin w swoim podsumowaniu podaje informacje z dalszego bujnego rozwoju religijności maryjnej w późniejszym świecie modernistycznym i zindustrializowanym, który wydawał się być wrogi i przeciwny jakiegokolwiek wierze, oprócz wiedzy doświadczalnej i pozytywistycznej. I to wszystko wbrew wszelkim prognozom i nie napawającym optymizmem wypadkom historycznym. Przykładów wskazuje wiele, np. Rewolucja Francuska, która w miejsce Maryi stworzyła potężne bóstwo Wolności, natomiast zacofana wioska Lourdes stała się światowym miejscem pielgrzymek maryjnych po słynnych obja-

wieniach Najświętszej Maryi Panny Bernadecie Soubirous. Autorka z wielką pasją opisuje podobne koleje i wydarzenia, pokazując jak Maryja inspiruje twórczo i zmienia współczesny świat w niemal wszelkich dziedzinach życia i w różnych okresach historycznych, szczególnie traumy dwóch wojen światowych. I tak aż do naszych czasów.

Zaskakuje bardzo pozytywny wykład historyczny Autorki z protestanckiej Anglii, która z wielkim obiektywizmem i nie odrzucając wiary w Najświętszą Maryję Pannę oraz jej pozytywnego wkładu w rozwój cywilizacji chrześcijańskiej, ułożyła wielokolorową, bardzo bogatą mozaikę oddziaływania maryjnego na wszelkie dziedziny ludzkiego życia, od początków powstania chrześcijaństwa aż do dnia dzisiejszego. W trakcie czytania książki odczuwa się coraz większy szacunek i przyciąganie do maryjnego aspektu wiary chrześcijańskiej, a nawet wdzięczność za twórczy wkład Maryi w oblicze tego chrześcijaństwa.

Autorka wykazała się olbrzymią znajomością wiedzy historycznej i tradycji chrześcijańskiej do których podeszła z wielką pokorą i przygotowaniem, aczkolwiek można zauważyć jej źródłowe braki kultury krajów słowiańskich. Znana jest przecież na całym świecie maryjna pobożność Polaków oraz wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej, o których autorka w ogóle nawet nie wspomniała; pewnie nie miała do nich dostępu. Podobnie stosunkowo bardzo mało miejsca poświęciła wpływowi prawosławnej wizji Maryi na całą chrześcijańską kulturę Wschodu i Zachodu. Na szczęście mamy na ten temat ogromną literaturę, którą dobrze jest wciąż rozpowszechniać w obcojęzycznej literaturze tak, by później inni autorzy mogli z niej korzystać, dodając tym samym polski i prawosławny wkład maryjnego dziedzictwa w kształtowanie coraz to nowego oblicza chrześcijaństwa.

Ks. Ryszard Groń – Chicago, USA

Lisa M. BITEL, *Landscape with Two Saints. How Genovefa of Paris and Brigit of Kildare built Christianity in Barbarian Europe*, Oxford 2009, Oxford University Press, ss. 299.

Lisa Bitel, profesor historii, religii i studiów kulturowych nad różnicami płciowymi Uniwersytetu Południowej Karoliny w USA, specjalizuje się w badaniu wczesnego okresu historii i kultury średniowiecza Europy, szczególnie Irlandii. Obecna pozycja jest kolejną z tej dziedziny. Tym razem jednak zajęła się rzadko omawianym tematem, z racji bardzo skąpych wiadomości, a mianowicie postanowiła przedstawić twórczą rolę dwóch świętych niewiast: Genowefy z Paryża (422-502) i Brygidy z Kildare w Pd. Irlandii (452-524), jako budowniczych porządku chrześcijańskiego w barbarzyńskim okresie Europy (V-VI w.). Wybór tych świętych nie jest przypadkowy, albowiem ich żywoty są do siebie podobne, a ponadto mówi się o rzadkim i przemożnym wpływie obydwu niewiast na bieg historii chrześcijaństwa V i VI w. oraz kształtowanie się jego społeczeństwa, które na owe czasy było swoistym ewenementem (s. XII-XIII). Nie były one męczennicami,

bo okres męczenników już generalnie minął, ale stały się swoistymi budowniczymi chrześcijańskiej Europy, zarówno w sensie duchownym jak i materialnym, na zgłiszczach państwa rzymskiego i w okresie najazdów barbarzyńskich plemion.

Autorka podjęła się bardzo trudnego zadania, albowiem omawiane święte same nic nie napisały, a ponadto nie mogła polegać na wielu piśmiennych przekazach, które o nich traktowały. Pod tym względem, musiała się zadowolić żywotem św. Genowefy (*Vita S. Genovefae*, CPL 2104), spisany przez anonimowego mnicha 20 lat po jej śmierci, prawdopodobnie z polecenia Klotyldy, żony ówczesnego władcy frankońskiego Chlodwiga; w drugim przypadku pozostał *Żywot św. Brygidy* (*Vita S. Brigidae*, CPL 2147, PL 72, 775-790) spisana ponad wiek później przez niejakiego mnicha imieniem Cogitosus z południowej Irlandii, gdzie żyła święta. Trudności dodaje fakt, że obydwa żywoty zostały spisane w stylu hagiograficznych pobożnych życiorysów, jakie w tym czasie obowiązywały, tzw. *żywotów* (*vita*), z których należało wyciągnąć dane biograficzne i oddzielić je od pobożnej tradycji obfitującej w wiele cudownych wydarzeń. Pod tym względem prof. L. Bitel prześledziła wspomniane utwory oraz inne wzmianki wcześniejszej i późniejszej tradycji oraz podparła się danymi historycznymi epok i regionów, w których żyły święte: w pierwszym przypadku – Paryża, w drugim – południowej Irlandii. Prześledziła przy tym szczegółowo całą historię obydwu miast oraz ich regionów aż do czasów życia świętych, a także przeanalizowała wszystkie architektoniczne, liturgiczne pozostałości oraz źródła sztuki z nimi związane, jak: ruiny kościołów, których budowanie inicjowały, malowidła ścienne, rzeźby oraz pozostałą tradycję piśmienną. Tak powstał owoc pracy autorki w postaci obecnego dzieła.

Wspomniane niewiasty okazały się pobożnymi chrześcijankami dającymi twórczy impuls nowej duchowości i cywilizacji chrześcijańskiej. Inicjowały (prze)budowę (pogańskich) świątyń, zachęcały do życia w doskonałości chrześcijańskiej poprzez praktykowane ubóstwo, posłuszeństwo Kościołowi, wzór życia w czystości i umartwieniach, świadczenie dzieł miłosierdzia względem opuszczonych, potrzebujących i chorych, organizowanie życia zakonnego, szczególnie wśród kobiet, służenie duchowym i publicznym autorytetem ubogim i możliwym tego świata, nie wyłączając biskupów i królów, organizowanie materialnej pomocy w obliczu kataklizmów i niebezpieczeństw. To wszystko sprawiło, że stały się one później lokalnymi symbolami chrześcijaństwa.

Na całość książki składa się 8 rozdziałów poprzedzonych, spisem treści, wykazem ilustracji, głównie map miejsc związanych ze świętymi oraz ich pomnikami czy atrybutami oraz wprowadzeniem autorki. Książkę kończą przypisy, bibliografia oraz indeks.

Rozdział I (*Paris before Genovefa: the landscape enters history*) opisuje losy Paryża oraz jego okolice przez narodzeniem Genowefy, czyli rzymskiej podległości oraz galijskich, germańskich i frankońskich wpływów. Rozdział II (*Sacral Paris*) zajmuje się aspektem religijnym Paryża, jego kulturą pogańską, chrystianizacją, burzeniem pogańskich i budowaniem świątyń chrześcijańskich, w tym

szczególnością rolę biskupa Auxerre – Germanusa (ok. 418-466) w krzewieniu chrześcijaństwa. Rozdział III (*Genovefa's territory*) jest poświęcony życiu i środowisku Genowefy, napisany na podstawie wspomnianego *Vita*. Rozdział IV (*Paris after Genovefa*) opisuje historię duchowego patronatu Genowefy nad miastem Paryż.

Pozostałe cztery rozdziały dotyczą drugiej omawianej tu świętej – Brygidy oraz środowiska południowo-irlandzkiego, z którego pochodziła. Zatem rozdział V (*Crossings and controversions*) wprowadza w zagadnienie chrystianizacji Irlandii przed V wiekiem i wpływów rzymsko-brytońskich. Rozdział VI (*Ekphrasis at Kildare*) omawia żywot św. Brygidy na podstawie utworu spisane go przez Cogitosusa w charakterze „architekuralnej hagiografii” (*ekphrasis*), łączącej legendarno-historyczny życiorys świętej z początkami architektury kościelnej w Kildare, czyli pokazuje jej twórczy impuls na tle kształtującej się powoli religii chrześcijańskiej i architektury kościelnej, której dawała początki. Rozdział VII (*Brigit goes to ground*) demaskuje legendę i opisuje historyczne kolejne fazy niełatwego pochodzenia chrześcijaństwa w Irlandii Południowej za czasów Brygidy i po jej śmierci, oraz tłumaczy jej autorytatywną rolę w późniejszych wiekach. Ostatni rozdział (*Relics*) opisuje losy relikwii (doczesnych szczątków i pozostałości po obydwu świętych), historyczne próby wymazania ich kultu wobec zaginięcia relikwii, wreszcie rehabilitację tego kultu w obliczu współczesnych badań.

Książka prof. L. Bitel pokazuje, że mamy do czynienia z nietuzinkowym badaczem historykiem, który nie daje łatwo wiary legendom i nie poddaje się wobec skąpych wzmianek historycznych. Można być zaskoczonym rozległością i fachowością jej badań nie tylko z zakresu historii, ale również literatury, antropologii, hagiografii czy architektury. Jako owoc jej wysiłku, powstała wspaniała praca, owoc jej kilkuletnich badań, która otwiera nowe sposoby patrzenia na starą wielowiekową tradycję: ta zaś każe widzieć w tych dwóch świętych niewiastach: Genowefie i Brygidzie, wyjątkowych budowniczych cywilizacji chrześcijańskiej Francji i Irlandii u ich początków. Pozostaje życzenie, by owoce tej pracy i im podobne docierały do naszego polskiego środowiska teologiczno-naukowego i kształtowały powoli prawidłowy punkt widzenia zamierzchłej historii ukrytej w mrokach legend i ruin.

Ks. Ryszard Groń – Chicago, USA

Richard J. FOSTER – Gayle D. BEEBE, *Longing for God. Seven paths of Christian Devotion*, Downers Grove Il. 2009, Inter Varsity Press, ss. 349.

Autor Gayle Beebe szczęśliwy, że dzięki kilku ludziom (m. in. Richardowi Fosterowi) spotkał na swojej drodze życia Boga, postanowił podzielić się tym doświadczeniem, i w obliczu wielu egzystencjalno-filozoficznych pytań, które przez lata zadawali mu znajomi i przyjaciele, odpowiedzieć praktycznymi drogami duchowości chrześcijańskiej. Są to w rzeczywistości wykłady obydwu autorów: Richarda Fostera i Gayle Beebe, jakie dali po raz pierwszy na Uniwersytecie

Południowej Karoliny w 1992 r., które z czasem przygotowali do formy obecnej książki (s. 9-10).

Autorom przyświecały dwa cele: chcieli pokazać siedem dróg dogłębnego doświadczenia Boga na przestrzeni wieków chrześcijaństwa, by w ten sposób pobudzić i pomóc innym zrozumieć potrzebę głębszej i zażyłej relacji z Bogiem oraz różne sposoby jej realizacji. Drogę wytyczali poszczególni świętobliwi mężowie i niewiasty: klasycy, czasami kilku z nich, którzy jej zakosztowali i pierwsi wyznaczyli jej szlaki. Dróg jest wiele, jak wiele jest sposobów doświadczenia Boga, choć w ostateczności wszystkie one wcześniej czy później mogą być udziałem tego samego życia (s. 11-15). One też wyznaczyły kryterium podziału całej książki na siedem rozdziałów omawiając życie duchowe, jako:

- prawidłowe uporządkowanie naszej miłości do Boga, w mniemaniu autorów, szlak reprezentowany przez: Orygenesę (w poszukiwaniu wiecznej wspólnoty z Bogiem), Augustyna z Hippony (w miłowaniu Boga całym ciałem, umysłem i sercem), Bernarda z Clairvaux (w pragnieniu Boga i osiągnięciu czystej miłości) i Błażeja Pascala (w prawidłowym uporządkowaniu ciała, umysłu i serca); rozważania te wyznaczyły treść pierwszego rozdziału;

- podróż według autorów, szlak reprezentowany przez: Ewagriusza z Pontu (droga od śmiertelnych myśli do Bożych cnót), Jerzego Herberta (splatanie życia w sensowną całość), Jana Bunyana (szlak pielgrzymi do Boga), Tomasza Mertona (znalezienie naszego domu z Bogiem); rozważania te wyznaczyły treść drugiego rozdziału;

- odzyskiwanie wiedzy Boga zagubionej po upadku, szlak reprezentowany przez: Tomasza z Akwinu (nauczanie miłowania i stosunkowo pełnego poznania Boga), Marcina Lutra (wzrastanie w wolności Bożej miłości) i Jana Kalwina (znajomość Boga i samego siebie); rozważania te wyznaczyły treść trzeciego rozdziału;

- zażyłość z Jezusem Chrystusem, droga reprezentowana przez: Franciszka z Asyżu (świat jako nasz klasztor), św. Bonawentury (pełnia życia w Chrystusie), Tomasza a Kempisa (imitacja Chrystusa) i Ignacego z Loyoli (prowadzenie przez tajemnice Chrystusa); rozważania te wyznaczyły treść czwartego rozdziału;

- prawidłowe uporządkowanie naszych doświadczeń Boga, ścieżka ukształtowana przez: Juliannę Norwich (objęci dobrocią Boga), Jerzego Foxa (nauka kroczenia w świetle Chrystusa), Jana Wesleya (rola naszego doświadczenia religijnego w poznaniu Boga) i Fryderyka Schleiermachersa (usensowić nasze doświadczenie Boga); rozważania te wyznaczyły treść piątego rozdziału;

- akcja i kontemplacja, droga utorowana przez Jana Kasjana (zachowanie równowagi życia aktywnego i kontemplacji), Benedykta z Nursji (nauka życia poprzez *Regulę*) i Grzegorza Wielkiego (kontemplacyjny sposób aktywnego życia); rozważania te wyznaczyły treść szóstego rozdziału;

- Boży wzrost, szlak utorowany przez: Pseudo Dionizego (miłowanie Boga w potrójny sposób), autora *Obłoku niewiedzy* (ostre strzały tęskniącej miłości), Teresę z Avila (wejść do mieszkania Chrystusa), Jana od Krzyża (oświecić ciemną

noc wiary); rozważania te wyznaczyły treść ostatniego rozdziału prezentowanej książki.

Książkę kończą wnioski, trzy apendyksy, podziękowanie oraz spis treści. Autorzy raz jeszcze podkreślają, że wszystkie wymienione ścieżki duchowe prowadzące do Boga nie są wyłączne i można je doświadczyć w swoim życiu w zależności od sytuacji i warunków. W rzeczywistości nie jest ważne, którą z nich obierzemy, ważne jest, by podążać w naszym poszukiwaniu Boga korzystając z bogatego doświadczenia poprzednich pokoleń. Książka, oprócz bogactwa wiedzy na temat duchowości chrześcijańskiej, wydaje się być praktycznym przewodnikiem po duchowych ścieżkach podając współczesnemu, nieraz zagubionemu i sfrustrowanemu człowiekowi, konkretne formy zbliżania się do Boga. Pomagają w tym specjalne paragrafy kończące każdą omawianą ścieżkę, a nawet każdą omawianą osobę, pt. *Reflecting i responding (Rozważając i odpowiadając)*. W ten sposób można znaleźć konkretne wskazówki i formy pójścia daną drogą we współczesnej rzeczywistości.

Dodatkowym atutem książki są apendyksy zawierające: (1) przedchrześcijańskie wpływy na naszą duchowość (stoicyzm, platonizm, arystotelizm, hebrajskie myślenie biblijne i teologia żydowska, Jezus i jego uczniowie); (2) przykłady pozostałych świętych mężczyzn i niewiast, nie ujętych w poszczególnych drogach, których jednak doświadczenie Boga, mimo braku specjalnej edukacji, jest godne zauważenia i naśladowania; (3) wreszcie wkład wschodniego prawosławnego Kościoła do naszej duchowości. Warto mieć pod boki ten swoisty rodzaj podręcznika duchowości katolickiej, by móc pomóc sobie i innym w poszukiwaniu Boga.

Ks. Ryszard Groń – Chicago, USA

***Medieval Christianity in Practice*, ed. Miri RUBIN, Princeton – Oxford 2009, Princeton University Press, ss. 346.**

To już kolejna recenzowana przez nas, tym razem zbiorowa publikacja pod redakcją Miri Rubin, profesor historii średniowiecza w Queen Mary University w Londynie. Profesor Rubin podejmuje w niej postulat wydawnictwa Princeton University Press, które w ramach serii „Princeton Reading in Religions” próbuje ukazać różne religie i ich przełomowe okresy historyczne w praktycznej formie. Dotychczas w ramach tej serii ukazały się: religie Indii, buddyzm, religie Chin, Tybetu, Japonii, Tantry, Azji, religie późnego antyku, judaizm, religie USA, historyczny Jezus w kontekście, islam w południowej Azji, a w przygotowaniu są *Zen i Yoga w praktyce*. Wydaje się na tym tle, że w przypadku omawianej pozycji okres średniowieczny został potraktowany wyjątkowo, jako moment przełomowy chrześcijaństwa, decydujący o jego współczesnym kształcie i strukturze.

Niniejsza książka, na wzór poprzednich tomów z serii „Religia w praktyce”, bierze pod uwagę teksty źródłowe poszczególnych wydarzeń z praktyki życia re-

ligijnego i zamieszcza je najpierw w ramach poszczególnego rozdziału, by potem dać do nich odpowiedni komentarz specjalistów. Obecny tom *Chrześcijaństwo średniowieczne w praktyce* bierze pod uwagę okres średniowiecza europejskiego od 600 do 1500 roku i omawia życie ludzkie (głównie sakramentalne) skupione wokół jego najważniejszych przełomów, tzw. *cykli życia*, jak je tu nazwano. Uwzględniono więc następujące momenty życia, które wyznaczyły poszczególne rozdziały, omawiane przez poszczególnych autorów, znawców mediewistów z całego świata: - chrzest oraz jego praktykę w Germanii (Peter Cramer) i u heretyków katarskich (Shulamith Shahar); - bierzmowanie we wczesnym okresie barbarzyńskim (Yitzak Hen); - naukę szkolną zobrazowaną w instruktarzu angielskiego heretyka Lollarda z XIV w. (Rita Copeland); - małżeństwo ukazane na przykładzie małżeństw florenckich z XV w. (Christiane Klapisch-Zuber), oraz anulację małżeństwa Henryka III (autorstwa Joana z Ponthieu), poświadczoną przez papieża Innocentego IV w 1254 r. (David d'Avray); - śmierć, na przykładzie opisu śmierci Hathumody, pierwszej opatki Gandersheim w 874 r. autorstwa Aiusza z Corvey (Frederick S. Paxton), oraz pogrzeb, na przykładzie opisu pogrzebu króla francuskiego Karola VIII, z 1498 r., autorstwa Pierre D'Ufre (Alain Boureau); - pracę i podróż, a w jej ramach: oporządzanie owiec i pomór świń (William C. Jordan), rybacy i marynarze (Harold S. Fox), burze na morzu a podróże między Rodes a Wenecją z listopada 1470 r. (Olivia Remie Constable), porządek i rytuał podczas kampanii drugiej wyprawy krzyżowej (1147) w Lizbonie (Susanna A. Throop); - Kościół, parafia i życie codzienne: konsekracja kościołów (Dominique Ioga-Prat); - Kościół, parafia i życie codzienne: troska pastoralna na podstawie XIV-wiecznej instrukcji dotyczącej postępowania w stosunku do chorych i umierających (Joseph Ziegel), oraz sposób zachowania w kościele i w stosunku do księży (Daniel Bornstein); - Kościół, parafia i życie codzienne: przepowiadanie, na podstawie kazania o cnotach życia kontemplacyjnego (Katherine L. Jansen), oraz kazania do pobożnych kobiet w XV-wiecznej Bazylei (Hans-Jochen Schiewer); - Kościół, parafia i życie codzienne: sakrament spowiedzi i pokuty z poruszeniem problemu czynienia pokuty (Sarah Hamilton), diety towarzyszącej spowiedzi (Rob Meens) i pokuty świeckich (Joseph Goering); - Kościół, parafia i życie codzienne: modlitwa i jej formy (Virginia Reinburg), oraz przykłady dwóch modlitw o uzdrowienie (Eamon Duffy); - Kościół, parafia i życie codzienne: pobożne zachowania wobec krzyża (Sara Lpton); - wyleczenia i uzdrowienia, na przykładzie staroangielskiego przepisu z dziewięciu ziół (Debby Banham), oraz amuletów i uroków (Peter Murray Jones); - praktyka miłosierdzia, zobrazowana w opowiadaniu o głuchoniemym (Sharon Farmer) i testamentalnym zapisie dla biednych (Brigitte Resl); - kult świętych i pielgrzymki, na przykładzie przeniesienia ciała św. Nunianusa (Thomas Head), pielgrzymki i duchowego uzdrowienia w IX w. (Julia M. H. Smith); - w poszukiwaniu doskonałości w świecie: na podstawie przesłuchania heretyckich Waldensów (Peter Biller), przedstawienia życia Begardów z XIII w. (Walter Simons), odnowy kaplicy w Beguinage z Lille z XV w. (Penny Galloway), praktyki pobożnościowej *devotio moderna* (John Van

Engen); - w poszukiwaniu doskonałości: przepowiednie, objawienia i stany ekstazy, na przykładzie opętania błog. Jordana z Saksonii (Aviad M. Kleinberg), stygmatyzacji św. Małgorzaty z Węgier (Gabor Klaniczky), echatologicznych przepowiedni o 100 latach (Robert E. Lerner), Raymunda de Sabanac, wstępu do objawień Constance de Rabastens (Renate Blumenfeld-Kosinski); - w poszukiwaniu doskonałości na krawędzi świata: pokazane na przykładzie życia pustelnika Stefana Obazina z XII wieku (Gyorgy Gereby i Piroska Nagy), tworzenia życia pustelniczego (Alexandra Barratt), rytuału przyjmowania siostr do zakonu (Nancy Bradley Warren); - rytuału mocy, na przykładzie konsekracji anglosaskich królowych (Janet L. Nelson) i Mszy św. podczas wyboru burmistrza Londynu w 1406 r. (Caroline Barron). Całość kolekcji kończy krótki indeks spotkanych w niej rzeczy i nazwisk.

Książka wydaje się być bardzo oryginalnym sposobem pokazania różnorodności życia średniowiecznego człowieka od „jego kuchni”, tj. od praktycznej postawy akcji i reakcji, wynikających przecież z pewnych pryncypiów religijno-moralno-społecznych, które wytworzyła cywilizacja średniowiecznego chrześcijaństwa. I to jest chyba najistotniejszy jej wkład w rozwój badań nad średniowieczem europejskim, tym bardziej cenny, że wyłożony i zinterpretowany przez fachowców z dziedziny i regionów, o których traktują. Trzeba podziwiać ogromną pracę, jaką włożyła redaktor Miri Rubin w pomysł i dobór tematów oraz ich autorów, by stworzyć ten w miarę skonsolidowany różnorodny przegląd życia średniowiecznego człowieka, osadzonego w świecie chrześcijańskich idei i wartości, które go motywowały do działania. Znając to środowisko, stajemy się coraz bardziej kompetentni w wypowiedaniu się na temat praktyki życia w tamtych czasach.

Ks. Ryszard Groń – Chicago, USA

Massimo PAZZINI, *Il Libro dei Dodici Profeti. Versione siriana – vocalizzazione completa*, ed. Terra Santa [Analecta 72], Milano 2009, Franciscan Printing Press, ss. 134.

Nella „Collana Analecta” dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme viene pubblicato in bella e agile edizione *Il Libro dei Dodici Profeti* curato in versione siriana con vocalizzazione completa specie ad uso didattico degli studenti specializzandi in Studi Biblici dal Prof. Padre Massimo Pazzini OFM.

L'Autore, docente dal 1991 di ebraico, aramaico e siriano presso il medesimo Studium, Facoltà della Pontificia Università „Antoniano” in Roma, è attualmente anche responsabile della pubblicazione scientifica, „Liber Annuus” dell'Ateneo della medesima Università. Ha già curato e pubblicato importanti opere in materia, quale *in primis* il *Lessico siriano-italiano* nel 2004.

Ad analoghe edizioni dedicate al *Libro di Rut* ebraico e siriano con aggiunta di rispettiva analisi linguistica e grammaticale per l'esercitazione degli studenti,

e al *Libro di Giona* con analisi del testo ebraico, si unisce nel 1999 la preziosa grammatica siriana formulata non solo sulla nota competenza in materia di Padre Pazzini, bensì pure sulla ormai lunga e qualificata esperienza didattica delle lingue bibliche, che lo hanno visto unico docente francescano, anche nella prestigiosa École Biblique dei Padri Domenicani in Gerusalemme.

Il presente testo dedicato ai Dodici Profeti Minori si colloca, quindi, in continuità con il „curriculum” didattico e l’alta competenza scientifica di Padre Pazzini, che nella *Prefazione* illustra personalmente alcune caratteristiche date a questo significativo sussidio: „Particolare attenzione è stata dedicata alla vocalizzazione del testo siriano in modo che possa risultare di sicura utilità per coloro che ne faranno uso. Il testo è stato vocalizzato secondo il sistema occidentale; sono state escluse le forme ‘miste’ che si trovano, invece, nelle Bibbie poliglotte. Merita una menzione la resa di *rukkōkhō* e di *quššōyō* delle lettere *bgdkpt*, solitamente segnalata in maniera non sistematica... Questa caratteristica, assai utile per coloro che si accingono ad una lettura ‘grammaticale’ del testo, in particolare delle forme verbali, ha impiegato la maggior parte del nostro tempo e delle nostre energie”.

Unitamente alle pubblicazioni segnalate, quindi, il frutto ultimo della fatica scientifica di Padre Pazzini può indirizzarsi utilmente non solo agli studiosi e appassionati di Sacra Scrittura e Archeologia biblica, ma anche ai cultori di quel settore orientale della Letteratura Patristica ancora così tanto disatteso certamente pure per la difficoltà linguistica di accesso pieno agli Autori, i quali per altro hanno attinto pienamente al patrimonio biblico non soltanto spiritualmente, bensì letterariamente. Il presente testo offre, perciò, un utile strumento di approccio a una lingua e a un mondo culturale ricchissimo, patrimonio cristiano che fino ad oggi deve essere considerato una ricchezza da non dimenticare.

Luciana Maria Mirri – Università di Bologna

Ewa OSEK, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2000, Wydawnictwo TN KUL, ss. 204.

Do dyscyplin, które w ostatnim ćwierćwieczu wzbudziły wyjątkowo duże zainteresowanie i zyskały szczególne znaczenie, należą bez wątpienia przyrodoznawstwo i ekologia. Uczeni prowadząc nad nimi wielostronne badania naukowe starają się nierzadko ukazywać również ich historię, sięgając m.in. do starożytnych przyrodoznawców (np. Teofrasta, Arystotelesa, Pliniusza) i innych, nie wymieniając przy tym nigdy żadnego autora chrześcijańskiego z pierwszych ośmiu wieków naszej ery. Nie wymieniają ich również współczesne historie ekologii, w tym także opublikowana w 2004 r. w Wydawnictwie KUL *Historia myśli ekologicznej* ks. prof. dra hab. S. Zięby.

Wśród dotychczasowej bogatej już bibliografii na temat ekologii, w tym również kościelnej, na próżno szukać jakichkolwiek pozycji nawiązującej bezpośrednio

nio do Ojców Kościoła; nie odwołują się do nich także oficjalne dokumenty kościelne o ekologii. Brak ten usprawiedliwia się obiegowym, często powtarzanym stwierdzeniem, że starożytni chrześcijanie nie przejawiali żadnego zainteresowania przyrodą, owszem, przez desakralizację natury, przez jej negatywne ujarzmienie zgodnie z biblijnym zaleceniem: „czyńcie ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28) i przez swój *contemptus mundi*, całkowicie nią pogardzali, oskarżając nierzadko chrześcijaństwo o współczesny kryzys ekologiczny (por. ks. S. Zięba, *Religia a ekologia*, w: *Konferencje ekologiczne*, red. S. Zięba, Lublin 1995, 9-40), a pierwszym chrześcijańskim ekologiem był dopiero żyjący na przełomie XII i XIII wieku św. Franciszek z Asyżu.

Tej utrwalanej i powtarzanej opinii rzuca wyzwanie p. dr Ewa Osek, adiunkt w Instytucie Filologii Klasycznej KUL, starając się udowodnić w swej ostatnio opublikowanej monografii pt. *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, będącej częścią jej rozprawy doktorskiej na ten sam temat, że chrześcijanie już przed św. Franciszkiem, już w okresie patrystycznym, interesowali się przyrodą i kontemplowali jej piękno; w pismach bowiem tegoż Bazylego, zwłaszcza w jego *Heksaemeronie* – pierwszym dziele chrześcijańskim podejmującym szeroko problem przyrody, jest wiele wypowiedzi proekologicznych, tak że może on być uważany za prekursora ekologii w chrześcijaństwie.

Autorka jednak zastrzega się, że nie zajmuje się analizą terminu φύσις w różnorodnych kontekstach u Bazylego, bo jest to pojęcie zbyt szerokie, ale „przedmiotem jej pracy jest chrześcijańsko-filozoficzna refleksja nad przyrodą rozumianą jako zespół widzialnych obiektów, nie będących wytworem człowieka” (s. 23), idąc w tym względzie za definicją W. Tatarkiewicza (por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, wyd. 3, Warszawa 1982, 343). Przypomina przy tym, że język grecki nie stworzył odrębnej nazwy na oznaczenie przyrody, ale oznaczano ją w starożytności różnymi terminami, a jej odczytywanie zależało często od kontekstu, sam zaś początek formowania się pojęcia przyrody miał miejsce już w VI wieku przed Chrystusem. Autorka w swej pracy chce „udowodnić, że Bazyl z Cezarei był pierwszym pisarzem chrześcijańskim, który interesował się przyrodą ze szczególną intensywnością”, a także „wykazać, co na temat przyrody powiedzieli pisarze chrześcijańscy przed Bazylim, a w związku z tym, na ile Bazyl jest oryginalny w swych wypowiedziach” (s. 27). „Teżą więc pracy jest nie tylko udowodnienie za pomocą analizy filologicznej, że w tekstach Bazylego występuje „nasze” pojęcie przyrody, lecz także pokazanie, jak ważne miejsce zajmuje przyroda w nauczaniu tego Ojca Kościoła, nie stanowiąc dlań bynajmniej problemu marginalnego, co często imputuje się epoce patrystycznej”. Owszem, „można powiedzieć, że Bóg, człowiek i przyroda, to trzy najważniejsze pojęcia, wokół których obraca się wszystko, o czym św. Bazyl pisze. Problem przyrody jest włączony w jego teologię i antropologię [...]. Przyroda stanowi, według św. Bazylego, coś w rodzaju pośrednika w komunikacji między Bogiem a człowiekiem” (s. 26).

Tak postawiony problem przyrody i jej ochrony w pismach św. Bazylego Autorka omawia w trzech rozdziałach. W rozdziale I pt. „Określenia przyrody w pismach św. Bazylego” (s. 37-70) najpierw definiuje przyrodę jako stworzenie Boga prezentując ją jako dzieło sztuki, jako słowo Boże i jako dar Boga, a następnie przyrodę pojmowaną jako otoczenie człowieka przybliżając ją jako środowisko życia, jako integralną część, której częścią jest człowiek, i jako świat zewnętrzny przeciwstawiony wewnętrznemu „ja”. W rozdziale II pt. „Kontemplacja natury” (s. 71-128) najpierw ukazana jest interpretacja natury jako „tekstu” poprzez badanie „dosłownego” znaczenia zjawisk, poprzez „figury stylistyczne” w przyrodzie, i poprzez alegoryczne odczytywanie przyrody, a następnie poznanie Boga poprzez naturę, w tym przez umiejętność dostrzegania śladów Stwórcy w przyrodzie oraz przez mistyczną podróż poza granice wszechświata i w głąb rzeczywistości. Wreszcie w rozdziale III zatytułowanym „Wartość piękna przyrody” (s. 129-180) najpierw przedstawione są opisy natury jako ilustracje estetycznych poglądów Bazylego, a następnie przyroda w życiu monastycznym z ukazaniem jej jako ucieczki przed cywilizacją, jako wyboru miejsca ascezy, i jako powrotu do raj. Całość poprzedzona jest spisem treści w języku polskim (s. 5-6) i angielskim (s. 7-8), wykazem skrótów (s. 5-10) oraz wstępem, który zawiera notę biograficzną św. Bazylego (s. 11-16), przegląd jego dzieł (s. 17-23), omówienie problematyki i metody pracy (s. 25-30) oraz stanu badań do roku 2006 (s. 30-35), czyli do czasu, kiedy praca została złożona do druku; rozprawa została zamknięta krótkim zakończeniem zawierającym wnioski z poszczególnych rozdziałów i całej pracy (s. 181-185), wyborem bibliografii (s. 187-192) podzielonej na wydania tekstów oryginalnych (6), opracowania (67) i słowniki (7), streszczenie w języku angielskim (s. 193-195) i indeks osobowy (s. 197-203) zawierający łącznie imiona starożytnie i nowożytnie.

W porównaniu z pierwotną rozprawą doktorską (ss. 316) napisaną pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Remigiusza Popowskiego, a obronioną w czerwcu 2004 r., recenzowana książka zawiera z niej I, IV i V rozdział, pomija zaś całkowicie dwa obszernie rozdziały – II, pt. „Miejsce przyrody w hierarchii stworzeń” i III, pt. „Paralelizm losów człowieka i przyrody”, aneks w postaci pierwszego polskiego przekładu 14. Listu Bazylego (chyba z najpiękniejszym wczesnochrześcijańskim opisem przyrody) oraz bardzo obszerną zbraną bibliografię (opracowań 192). Wielka szkoda, że sztuczne przepisy wydawnicze, ograniczające druk prac doktorskich tylko w określonej ilości stron, mimo iż są one niekiedy bardzo wartościowe i pionierskie (jak obecna) i mocno zalecane przez obydwóch recenzentów do druku, nie pozwalają ich publikować w całości, a w dodatku z tak dużym opóźnieniem, przez co stają się one często w dużym stopniu nieaktualne, choćby z racji nie uwzględnienia najnowszych osiągnięć naukowych w danej dziedzinie i bibliografii.

Spoglądając całościowo na recenzowaną książkę p. E. Osek trzeba podkreślić, że we wstępie Autorka dojrzałe i znakomicie omówiła dotychczasowy stan badań nad historią myśli ekologicznej, uwzględniającej także niekiedy patrysty-

kę (s. 30-35), przypominając chronologicznie i oceniając krytycznie nowożytnie publikacje naukowe wymieniające poglądy starożytnych o przyrodzie, w tym głównie Bazylego – 13 pozycji zasadniczych (od A. Humboldta z 1847 r. do Henri Maguire’a z 2002 r.) i 11 pomocniczych. Bardzo dobry jest również przegląd przedbazylikańskich autorów starożytnych komentujących I rozdział Księgi Rodzaju (s. 27-28).

Również wszystkie trzy rozdziały książki są solidnym akademickim wykładem na zaznaczony w ich tytule temat, ubogaconym mnóstwem wprowadzonych źródłowych tekstów greckich przeważnie tłumaczonych przez Autorkę, solidnie udokumentowanym nie tylko źródłami poprawnie w notach zapisanymi z podaniem lokalizacji (przy *Heksaemeronie* stron aż trzech wydań), ale i odpowiednio dobraną liczną literaturą pomocniczą, również ze wskazanymi stronami (co świadczy, że miała je w ręce), zilustrowanym 5 schematami lub wykresami. Myśli Bazylego omawia przeważnie na tle wcześniejszych poglądów, które ocenia i krytykuje oraz poszukuje ich wpływów. Świadczą one namacalnie nie tylko o dużej erudycji Autorki, ale i o tym, że w sposób dojrzały umie posługiwać się źródłami, pracować na tekstach greckich, solidnie je analizować, wyciągać z nich odpowiednie wnioski i samodzielnie myśleć. Potrafi przy tym przeciwstawiać się poglądom nawet wybitnych patrologów (np. J.M. Szymusiaka, T. Špidlíka) przytaczając przeciw nim własne przekonujące racje (np. s. 168-169, 171-172). W ten też sposób znakomicie jest omówiony i porównawczo przeanalizowany słynny 14. *List* Bazylego (s. 141-147). Spośród tych trzech rozdziałów najpiękniejszym i najbardziej twórczym wydaje mi się być rozdział III (zwłaszcza pierwsza jego część) o pięknie natury (s. 131-150). Nie jest to jednak praca tylko filologiczna, ale i patrystyczna, bo omawia poprawnie wiele (może nawet za wiele) ówczesnych zagadnień teologicznych (np. stworzenie świata przez całą Trójcę Świętą), zna się na dogmatyce, mistyce i teologii moralnej, porusza się swobodnie po problematyce patrystycznej, szukając genezy jakiegoś poglądu czy zjawiska nie tylko u autorów wczesnochrześcijańskich, ale i pogańskich.

Papież Jan Paweł II Listem Apostolskim „*Inter Sanctos*” ogłosił 29 XI 1979 r. św. Franciszka z Asyżu niebieskim patronem ekologów, przyznając mu w tym względzie odpowiednie oznaki czci i przywileje liturgiczne: „My przeto na podstawie zdania Świętej Kongregacji do Spraw Sakramentów i Kultu Bożego, mocą tego Listu na zawsze ogłaszamy św. Franciszka z Asyżu niebieskim patronem ekologów, łącząc z tym tytułem wszystkie oznaki czci i odpowiednie przywileje liturgiczne, a jakiegokolwiek przeciwnie temu racje uważając za nieważne” (*Litterae Apostolicae „Inter Sanctos”*, AAS 71:1979, 171-172, tłum. o. C. Niezgoda, w: Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 171-172). Jan Paweł II w tym Liście, jak i w innych swych wypowiedziach na temat przyrody i ekologii, podobnie jak i inne soborowe i posoborowe dokumenty kościelne zajmujące się tą tematyką (por. Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, s. 92-106: „Wypowiedzi Stolicy Apostolskiej i papieża Jana Pawła II na temat ochrony środowiska naturalnego człowieka”) nie wspominają żadnego Ojca

Kościoła. Warto może teraz pisząc lub mówiąc o ekologii wymieniać jako jej zwolenników i protektorów nie tylko św. Franciszka, ale i wcześniejszego o 800 lat św. Bazylego Wielkiego.

Wracając do recenzowanej publikacji trzeba podkreślić jej przejrzystą strukturę, jej jasny i logiczny tok rozumowania oraz staranną szatę graficzną, chociaż i tu nie obyło się bez drobnych usterek, zwłaszcza literówek, jak np. s. 27, wiersz 4 od góry: „synttezę” = syntezę; s. 31, przypis 64: „A. Biese, *Die Entwicklung*” = *Entwicklung*, to samo s. 188; s. 47, przypis 54 i s. 192: „Narecki, *Słownik terminów arystotelesowych*” – chyba Arystotelesowych, itd.

Mimo powyższych usterek rozprawę p. dr Ewy Osek oceniam bardzo wysoko i uważam ją za pracę nawet pionierską nie tylko na tle ekologicznej literatury polskiej, ale i europejskiej. Autorka udowodniła w niej wszechstronnie i przekonująco, że najwcześniejszych chrześcijańskich ekologów i admiratorów przyrody posiadamy nie dopiero od XII i XII wieku, ale już w okresie patrystycznym, a pierwszym z nich był św. Bazyl Wielki, biskup Cezarei Kapadockiej. Można mieć nadzieję, że praca ta zapoczątkowuje kolejne badania nad przyrodą u innych Ojców Kościoła, jej Autorce zaś sugeruję, by w przyszłości dokonała pierwszego polskiego przekładu *Heksaameronu* św. Bazylego, bo aktualnie chyba nikt w Polsce nie zna lepiej od niej tego dzieła. Proponuję również opublikowanie gdzieś nowego dokonanego przez nią przekładu na język polski 14. *Listu* św. Bazylego, zawierającego jeden z najpiękniejszych wczesnochrześcijańskich opisów przyrody. Razem z omawianą pracą stanowić będzie cenny patrystyczny przyczynek do pisanej ciągle historii ekologii.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

***SCRIPTURAE LUMEN: Biblia i jej oddziaływanie 1*, red. bp A. Czaja – ks. A. Paciorek – ks. A. Tronina, Lublin 2009, Wydawnictwo KUL, ss. 751.**

Pod koniec 2009 r. w Wydawnictwie KUL ukazała się publikacja, która formalnie jest pracą zbiorową, ale wyraźnie sygnalizuje ambicję stania się znaczącym periodykiem w obszarze teologii polskiej. Periodyk ten (z zapowiedzi wynika, że ukazywać się będzie jeden raz w roku) nosi ogólny tytuł „Scripturae Lumen”, w podtytule zaś czytamy: „Biblia i jej oddziaływanie”. Redakcję tomu stanowią bibliści i dogmatyk: ks. Antoni Paciorek – redaktor naczelny, ks. bp Andrzej Czaja oraz ks. Antoni Tronina; wszyscy trzej są znanymi i znaczącymi teologami w Polsce. Motorem przedsięwzięcia – jak zdaje się wynikać z tytułowych stron – jest ks. prof. Antoni Paciorek, teolog-biblista, któremu m.in. zawdzięczamy pomyślnie rozwijającą się serię tzw. wielkich komentarzy do wszystkich ksiąg Starego i Nowego Testamentu: *Nowy Komentarz Biblijny* (NKB ST NT), a nadto dwie mniej znane serie: *Podręczny Komentarz Biblijny* (PKB NT ST – dopiero 3 tomy) oraz oryginalną albumową serię (także 3 tomiki), ukazującą życie Jezusa w perspektywie egzegetycznej i ikonograficznej. Wymienieni członko-

wie Rady Naukowej periodyku – ks. Roman Bartnicki (UKSW), ks. abp Marian Gołębiowski (PWT Wrocław), ks. Sławomir Nowosad (KUL), ks. Waldemar Rakocy (KUL), ks. Marian Rusecki (KUL), o. Adam Sikora OFM (UAM), ks. Jan Walkusz (KUL), patronat zaś Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski oraz nazwiska autorów artykułów wskazują, że mamy do czynienia z inicjatywą o zasięgu ogólnopolskim. Recenzentami naukowymi tomu byli: ks. prof. Jan Łach i o. prof. Celestyn Stanisław Napiórkowski OFMConv.

Z informacji zamieszczonych w nocie „Od Redakcji” dowiadujemy się, że zadaniem „Scripturae Lumen” będzie nie tylko poruszanie ważnych zagadnień biblijnych, ale także ukazywanie ich w perspektywie różnych dyscyplin teologicznych. Celem, jaki sobie stawiają redaktorzy, jest nie tylko prezentacja Biblii, ale prezentacja Biblii jako „duszy teologii”, a tym samym duszy chrześcijańskiego życia. Zdaniem redaktorów jest rzeczą bardzo ważną, aby w obliczu powszechnie doświadczanej specjalizacji dotyczącej także teologii, próbować integrować różne dyscypliny teologiczne wokół Biblii, jako źródła Objawienia.

Tak zarysowanemu zamiarowi podporządkowano strukturę i tematykę serii. Każdy tom, podzielony na części, ma być poświęcony jednemu tematowi. Omawiany tutaj tom I poświęcony jest tematowi Królestwa Bożego i dlatego, w nawiązaniu do Mt 4, 23, został zatytułowany: „Ewangelia o Królestwie”. Podjęta tematyka – jak wynika z wstępnej dedykacji: „W dziewięćdziesiątą rocznicę powrotu Polski na mapę Europy” – nie jest przypadkowa. Jest to jedna z centralnych idei Biblii, idea Bożego królowania, która była w większym lub mniejszym stopniu natchnieniem i marzeniem pokoleń Polaków żyjących w mrocznych czasach rozbiorów.

Jak zrealizowano zamierzenie? W pierwszej części publikacji (SCRIPTURAE, s. 13-302) zostały zamieszczone artykuły (15) o charakterze ściśle biblijnym i egzegetycznym. Trudno byłoby nawet w wielkim skrócie przedstawić je tutaj, dlatego wymienimy jedynie tytuły oraz autorów: ks. J. Lemański – *Królestwo Boże w Starym Testamencie*; ks. S. Wypych – *Wódz wojska Pana (Joz 5, 13-15) – początki królowania Jahwe w Ziemi Obiecanej*; ks. R. Rumianek – *Proklamacja Królestwa Bożego wg Iz 25, 6-8*; ks. M. Parchem – *Władza Boga a imperia ziemskich królów: pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela*; P.A. Kuśmirek – *„Bóg wszelkiej mocy i potęgi, obrońca ludu izraelskiego” – królowanie Pana w Księdze Judyty*; ks. T. Brzegowy – *Królestwo Boże w Psalmach*; ks. K. Bardski – *Stworzenie kobiety (Rdz 2, 18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła*; ks. F. Mickiewicz – *Orędzie Jana Chrzciciela o Królestwie Bożym (Mt 3, 2. 7-12; Łk 3, 7-9. 16-18) i jego wypełnienie się w działalności Jezusa*; ks. Z. Żywica – *Tajemnice królestwa niebieskiego w przypowieściach Jezusa; według ewangelisty Mateusza (13)*; ks. R. Bartnicki – *Przyszłość „królestwa Bożego” w wypowiedziach Jezusa*; ks. A. Paciorek – *Darmowość Królestwa Bożego w logiach Jezusa*; ks. M. Rosik – *Rysy eschatologicznego Królestwa Bożego w Pawłowej nauce o zmartwychwstaniu (1Kor 15, 1-58)*; ks. M. Karczewski – *Jezus Chrystus jako Król królów i Pan panów (Ap 17, 14b; 19, 16) na tle teologii Apokalipsy*; ks. J. Flis

– *Królestwo Boże w świetle egzorcyzmów Jezusa*; ks. W. Rakocy – *Chrześcijanin mieszkańcem ziemi i obywatelem nieba*. Jak widać, opracowania dotyczą problematyki Królestwa Bożego od najdawniejszych czasów Starego Testamentu aż po Ewangelię i Apokalipsę.

W części drugiej (LUMEN, s. 303-562) znajdziemy ideę Królestwa Bożego widzianą w perspektywie różnych dyscyplin teologicznych. Nie brak nawet artykułów z obszarów pozateologicznych, takich jak pedagogika, literatura, historia sztuki – malarstwo. W tej części znajdziemy następujące opracowania: ks. K. Góźdz – *Królestwo Boże i królestwo Chrystusa*; ks. K. Guzowski – *Królestwo Boże a królowanie Chrystusa na ziemi*; ks. M. Rusecki, *Królestwo Boże w funkcji eklezjotwórczej w świetle Lumen Gentium*; ks. J. Królikowski – *Przepowiadanie Jezusa o Królestwie Bożym a natura i miejsce Kościoła w historii*; ks. M. Wysocki – *Królestwo Boże w myśli pisarzy afrykańskich III w. na przykładzie Tertuliana i św. Cypriana*; o. A. Derdziuk OFMCap – *Problematyka Królestwa Bożego w teologii moralnej*; ks. J. Popławski – *Biblijne orędzie o Królestwie Bożym w duchowości polskich zmartwychwstańców*; ks. M. Zając – *Królestwo Boże w nauczaniu katechetycznym*; ks. Teofil Siudy – „*Wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego*” (KK 59). *Maryja Królowa w Królestwie Bożym*; ks. J. Walkusz – *Idea Chrystusa Króla i jego Królestwa w dziejach Kościoła. Zarys problematyki*; ks. M. Nowak – *Pedagogiczna lektura idei Królestwa Bożego i jej znaczenie dla nauczania i wychowania*; G. Kubski – *Duch Święty – Król Wiekuisty*”. *O pewnej egzegezyjnej osobliwości w traktacie „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego*; A. Seul – *Królestwo Boże w Kazaniu na Górze według Romana Brandstaettera*; K. Klauza, *Arcykapłan Królestwa. Hermeneje ikon tradycji bizantyjskiej*; A. Kramiszewska – *Idea Rex regum et Dominus dominantium jako czynnik kształtujący ikonografię Jezusa w sztuce chrześcijańskiej Zachodu*.

Część trzecia (s. 563-668) zawiera przekłady z obszaru szeroko rozumianej biblistyki. Sa to: *Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie*. Wstęp, przekład i opracowanie – ks. Antoni Tronina; *Benedykta Hessego komentarz do preskryptu Ewangelii św. Mateusza (Mt I, 1)*. Wstęp, przekład, noty – ks. Antoni Paciorek; *Historia przekładów Biblii na kaszubski w zarysie: Kazanie na Górze* – o. A. Sikora.

W części czwartej, zgodnie ze schematem obowiązującym w czasopiśmie, znajdują się recenzje i omówienia publikacji o tematyce biblijnej (s. 669-693). Część piąta ma charakter sprawozdawczy i informuje o ważniejszych „wydarzeniach biblijnych”, głównie w Polsce (s. 695-731). Całość zamykają obszernie wspomnienie o bibliście, ks. prof. Julianie Warzesze SAC, zmarłym 12 I 2009 r. (s. 733-736), a także noty o autorach (s. 739-745). Nietrudno zauważyć, że cała struktura „Scripturae Lumen” wzorowana jest na „periodyku „Vox Patrum”. Życzyć by sobie należało, by było w niej jak najwięcej artykułów z dziedziny egzegezy i biblijnej problematyki patrystycznej.

Nie sposób odnieść się do wszystkich kwestii zawartych w omawianym tomie. Ustosunkuję się do zasygnalizowanych w „Od Redakcji” głównych założeń pisma, następnie do ich realizacji, a później do jednej lub drugiej, bardziej szczegółowej

kwestii. Otóż jest zasługą nie do przecenienia nie tylko samo dostrzeżenie aktualnego rozczłonkowania i atomizacji poszczególnych dyscyplin teologicznych, ale także próba integracji owych dyscyplin wokół Biblii, jako źródła Objawienia. Konkretnie dokonano tego poprzez spojrzenie na jedno i to samo zagadnienie z różnych punktów widzenia, z punktu widzenia biblisty, patrologa, dogmatyka, moralisty, pastoralisty i innych. Krótko mówiąc, problem został postawiony, potrzeba integracji ukazana, a nawet integracja ta w pewien sposób podjęta.

Propozycja jest czytelna. Badania teologiczne należy skoncentrować wokół Biblii jako źródła Objawienia. Staranność opracowania uderza w każdym szczególe (łącznie z punktacją samogłoskową w wyrazach hebrajskich oraz akcentami w zapisach słów greckich). Czy więc otrzymaliśmy zwarte, koherentne opracowanie teologiczne jednego z ważnych tematów? A może raczej otrzymaliśmy kolejny dowód atomizacji teologii i dowód na potrzebę jej integracji? Może jesteśmy dopiero w punkcie wyjścia? Otóż wydaje mi się, że patrząc nawet bardziej krytycznym okiem oraz oceniając bardziej surowym spojrzeniem przedstawioną inicjatywę, prawidłowa odpowiedź sytuuje się w pobliżu sugestii pierwszej. W pobliżu, bo oczywiście, praca zbiorowa nie będzie nigdy pracą jednego autora harmonijnie komponującego rozdziały, punkty i podpunkty. Praca tego typu zawsze wymagać będzie od czytelnika wypełnienia pewnych przestrzeni pomiędzy kolejnymi tematami prezentowanymi przez autorów. Sami zresztą redaktorzy zauważali ten problem, o czym zdaje się świadczyć zarys problematyki biblijnej o Królestwie Bożym poprzedzający część SCRIPTURAE (być może podobny zarys byłby potrzebny dla części LUMEN). Autor tego zarysu (ks. Antoni Paciorek) starał się ukazać biblijne orędzie o Królestwie Bożym w sposób jasny, przejrzysty i harmonijny, mając jak gdyby świadomość, że poszczególne artykuły dotyczyć będą zagadnień szczegółowych, a nawet bardzo specjalistycznych. Właśnie ze względu na ową specyfikę prac zbiorowych trudno byłoby spodziewać się, że nic tematyczna prowadzona będzie w sposób zupełnie harmonijny i jasny, nieomal na sposób wątku powieściowego. W pracy tego typu czytelnik sam będzie musiał po części tworzyć sobie zarys problematyki z jej „głównymi arteriami i zaulkami”. I tutaj zgoda. Niemniej jednak – jak mi się wydaje – pojawia się tutaj ważne pytanie, czy należy starać się o większą koherencję tematyczną tak pomyślanych opracowań i artykułów (co zapewne nie dokona się bez bliższych konsultacji autorów), czy raczej należy zostawić ową różnorodność, dzięki czemu czytelnik będzie mógł dostrzec odmiennosc i bogactwo podejść do danego tematu. Otóż wydaje mi się, że owo staranie o większą koherentność jest potrzebna. Być może jest to zadanie dla Redakcji, może także dla Rady Naukowej, ale tego rodzaju potrzeba – jak mi się wydaje – istnieje.

Pozostaje powiedzieć kilka słów na temat pozostałych części. Otóż bardzo interesująca i ważna jest część zatytułowana: „Przekłady”. Rozpoczyna je przekład autorstwa ks. A. Troniny dwóch eposów ugaryckich o Kerecie i Akhacie z epoki późnego brązu; przekład opatrzony jest wyczerpującym wstępem i komentarzem. Historycy zajmujący się starożytnym Bliskim Wschodem często

odwołują się do tych eposów z Ugarit. Otrzymane przekłady litarackich pereł starożytnego Bliskiego Wschodu będą więc służyły nie tylko biblistom. Niemal ciekawostką biblijną jest przekład komentarza do Ewangelii Mateusza, a dokładniej do preskryptu tej ewangelii sporządzonego przez Benedykta Hessego, rektora i profesora Akademii Krakowskiej z czasów Władysława Jagiełły. Mamy sporo przekładów komentarzy ewangelii z czasów patrystycznych, istnieją także w przekładzie niektóre dzieła teologów średniowiecznych. Z tym większym zatem zainteresowaniem należy powitać fragment monumentalnego dzieła polskiego teologa Benedykta Hessego. Dla polskiego egzegety jest on prawdziwie miłą niespodzianką: pozwala przyjrzeć się warsztatowi biblisty krakowskiego z XV wieku i posłuchać jego uniwersyteckiego wykładu na temat Ewangelii św. Mateusza. Problematykę przekładów na język kaszubski prezentuje o. A. Sikora. Autor jest nie tylko doskonałym znawcą przekładów na język kaszubski, ale jako rodowity Kaszub jest autorem przekładu Ewangelii z języka greckiego na kaszubski. Fragment takiego przekładu (Kazanie na Górze) mamy okazję zobaczyć przy końcu opracowania.

Obok kilkunastu recenzji i omówień na uwagę zasługują także sprawozdania z „wydarzeń biblijnych”. Sens takich sprawozdań, to nie tylko informacja, ale zachęta do podejmowania podobnych działań. Taki właśnie sens zdaje się mieć informacja z Wrocławia na temat duszpasterstwa biblijnego w Archidiecezji Wrocławskiej (ks. M. Rosik). Taki sens ma również informacja z Rzymu o jubileuszu (60 lat) Associazione Biblica Italiana (o. G. Witaszek) oraz pozostałe informacje z Jerozolimy, Lublina, Warszawy, Poznania i Katowic.

Last but not least. Bardzo trafny jest tytuł periodyku. Nie jest banalny, nie jest kalką obcojęzycznego tytułu. Wydaje się, że warto dołożyć wysiłku, aby znaleźć najbardziej odpowiedni i niepowtarzalny tytuł dla nowopowstającego periodyku. Tak właśnie stało się w przypadku „Scripturae Lumen”. Pismo otrzymuje swój niepowtarzalny charakter i nie jest powielaniem istniejących już na świecie tytułów. Czy inicjatywa wyrażona w tytule „Scripturae Lumen” zostanie podjęta? Czy zostanie udoskonalona? Jak mawiał mój dawny Katecheta posługując się cy-cerońską łaciną, *dabit se videre*. Życzyć należy Twórcom „Scripturae Lumen” powodzenia i dalszych tak pięknych i merytorycznie znakomitych tomów.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

W OBRONIE WŁASNEJ RECENZJI*

Jerzy Andrzej WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI, *Fides et traditio. Wybór tekstów autorów wczesnego chrześcijaństwa (dla uczniów szkół katolickich, studentów i alumnów)*, Warszawa 2006, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, ss. 368: VoxP 25 (2005) t. 48, 423-425 i VoxP 27 (2007) t. 50-51, 722-723.

Gniezno, dnia 15 listopada 2008 r.

Szanowny Panie Profesorze!

Recenzję o podręczniku „Fides et traditio” napisałem pod wpływem dyskusji, jaka miała miejsce na spotkaniu członków Zakładu Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu, gdyż bardzo mnie do tego zachęcano. Pisałem ją według motto „ut bona sint meliora” i w takim aspekcie zaznaczyłem, że wskazane byłoby umieszczenie w nim dwóch elementów, a mianowicie iloczasu wyrazów w słownikach obydwu tomów i „dokładniejszej lokalizacji tekstów”. Nie wiem, skąd Pan Profesor wziął zarzut, że oczekiwałbym umieszczenia akcentów na wszystkich wyrazach tekstów łacińskich, jak to bywa dotąd w łacińskich księgach liturgicznych, i że to „zaznaczenie byłoby wysoce niepedagogiczne”.

Nigdzie o tym w mojej recenzji nie pisałem nawet słowem – *Ne verbo quidem!* Chodziło mi tylko o to, żeby w słownikach łacińsko-polskich obydwu tomów podręcznika na wyrazach łacińskich zaznaczyć iloczasy przedostatniej samogłoski tych łacińskich wyrazów, bo to właśnie jest w najwyższym stopniu potrzebne dla celów dydaktycznych. Jeżeli zakłada się, że student ma także przy nauce czytania korzystać ze słownika, to trzeba mu dać słownik właściwie przygotowany. Te iloczasy mają nawet maleńkie słowniki „liliputy”, które zresztą bardzo lubię, zbieram i dla zabawy pokazuję studentom. Słowniki stosują przy tym, jak wiadomo, dwojaki sposób: albo zaznaczają na przedostatniej samogłosce i długą (kreska pozioma nad samogłoską), i krótką (łuczek nad samogłoską), albo tylko długą pozostawiając w domyśle, że gdy jej nie ma, samogłoska jest krótka.

Cytuję tekst mojej recenzji: „nie mogę zrozumieć, dlaczego w słownikach umieszczonych w obydwu tomach podręcznika nie zaznaczono nigdzie i na żaden sposób iloczasów”. Dwa wiersze dalej piszę ponownie o „braku iloczasów w słownikach podręcznika”. Oznacza to, że chodziło mi tylko o podanie iloczasu na przedostatniej sylabie wyrazów łacińskich. Metoda komputerowa przełamuje tutaj wszelkie trudności! Tylko takie słowniki są w pełni przydatne w dydaktyce.

* Obronę własnej recenzji drukujemy na prośbę śp. prof. dr Ludwika Gładyszewskiego, skierowaną do Redakcji „Vox Patrum”: „Dlatego proszę i oczekuję, że Redakcja w najbliższym tomie „Vox Patrum” umieści moją odpowiedź i zakończy tę niezbyt miłą zabawę. Gdyby każda recenzja, w której zawarty jest jakiś element negatywny, miała wywoływać taką reakcję (na dodatek fałszywie wycelowaną!), to strach sobie wyobrażać, jak wyglądałyby obrony doktorskie czy egzaminy magisterskie” (*List do Redakcji „Vox Patrum” z dnia 1 XII 2008 roku*).

Od czterdziestu pięciu lat uczę języków klasycznych w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie (od kilku lat jest to także Sekcja Gnieźnieńska Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu) i mam podstawy sądzić (mimo zaznaczonych sugestii jakoby odmiennych), że zasady dydaktyki w zakresie tych języków nie są mi obce. Dlatego nadal uważam, że te iloczasy należy do słowników wprowadzić!

Gdy chodzi o zaznaczenie dokładniejszej lokalizacji tekstów podawanych w wypisach, mogę się zgodzić, że nie podaje się z różnych względów wydań tekstów, z których się korzysta, ale w podręcznikach zawierających wypisy oryginalnych łacińskich i greckich tekstów są podawane tradycyjnie przyjęte cyfrowe oznaczenia określonego miejsca w obrębie dzieła starożytnego pisarza lub ksiąg Pisma Świętego. Przejrzałem kilka polskich i niemieckich podręczników do nauki języka łacińskiego i greckiego; zawsze wybrane fragmenty mają określoną przynależność tekstową.

Pisząc swoją recenzję nie zamierzałem wydawać oceny negatywnej o podręczniku, a tylko odczuwałem pragnienie, by dzięki umieszczeniu w nim pewnych dodatkowych instrumentów nadać mu wyższą jeszcze rangę i powiększyć jego przydatność dydaktyczną.

Zupełnie nie umiem zrozumieć, jak można wytaczać dziwnego kalibru armaty i strzelać z nich mimo celu, aby tylko uszkodzić błękitną jasność niebios. Walczy się o coś, co jest drogie, a taki niewątpliwie dla nas obu jest język łaciński, ale trzeba to robić celując trafnie. *Utinam veniat una serena dies!*

Z wyrazami szacunku
Ks. Ludwik Gładyszewski

BIBLIOGRAFIE**MAŁŻEŃSTWO, RODZINA I WYCHOWANIE
W NAUCZANIU ŚW. JANA CHRYZOSTOMA****Materialy bibliograficzne**

A. MAŁŻEŃSTWO

- ALFARE GINER C., *Entre la tradición clásica y la moral Cristiana: mujer en la obra de San Juan Crisóstomo*, „Antigüedad y Cristianesimo” 14 (1997) 135-149.
- BROC C., *Le rôle des femmes dans l’Eglise de Constantinople d’après la correspondance de Jean Chrysostome*, StPatr 27 (1993) 150-154.
- CANCIK H., *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral in Johannes Chrysostomus und Augustinus*, w: *Religion und Moral*, hrsg. B. Gladigow, Düsseldorf 1976, 48-68.
- CAVADINI J.C., *The sacramentality of marriage in the Fathers*, „Pro Ecclesia” 17 (2008) 442-463.
- CLARK E.A., *John Chrysostom and the subintroductae*, ChH 46 (1977) 171-185.
- DACIER E., *S. Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV siècle de l’Église grecque*, Paris 1907.
- DATTRINO L., *Giovanni Crisostomo di fronte al matrimonio*, RivA 78 (2002) 145-155.
- DATTRINO L., *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, Roma 2002.
- DMITRUK M., *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności św. Jana Chryzostoma*, VoxP 21 (2001) t.40-41, 263-291.
- DUMORTIER J., *Le mariage dans les milieux chrétiens d’Antioche et de Byzance d’après S. Jean Chrysostome*, „Lettres d’Humanité” 6 (1946) 102-166.
- FORD D.C., *Mysoginist or advocate? St. John Chrysostom and his views on women*, diss., Madison N.J. 1989.
- FORD D.C., *Women and men in the Early Church : the full views of St. John Chrysostom*, South Canaan 1996.
- GORCE D., *Mariage et perfection chrétienne d’après S. Jean Chrysostome*, „Etudes Carmélitaines” 21 (1936) 4-32.
- HARRISON NONNA V., *Women and the Image of God according to St. John*

- Chrysostom*, w: *In lordly eloquence in Dominico eloquio. Essays on patristic exegesis in honor of Robert Wilken*, Grand Rapids 2002, 259-279.
- HEANEY – HUNTER J.A.C., *The links between sexuality and original sin in the writings of John Chrysostom and Augustine*, diss., Fordham 1988.
- ILUK J., „*Apistia*” nie rozrywa małżeństwa. *Jan Chryzostm o małżonku (-nce) spoza chrześcijańskiej politeji*, *VoxP* 29 (2009) t. 53-54, 175-190.
- KARRAS V., *Male domination of women in the writings of Saint John Chrysostom*, *GOTR* 33 (1991) 131-139.
- KOS S., *Matrimony as a path to salvation in the writings of St. John Chrysostom* (po chorwacku), „*Obnovljeni Život*” 58 (2003) 43-72.
- KERTSCH M., *Frauenfeindliche Äußerungen der Kirchenväter im Dienste der Askese: das Beispiel des Johannes Chrysostomus*, w: *Festschrift von R. Bruch*, hrsg. O. König – A. Wolking, Graz 1991, 299-319.
- KRYKOWSKI J., *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu u św. Jana Chryzostoma* (wstęp), *BOK* 19, w: *Św. Jan Chryzostom, O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, przekład zbiorowy, Kraków 2002, 17-43.
- KRYNICKA T., *Przymioty i zadania żony według Jana Chryzostoma*, *VoxP* 29 (2009) t.53-54, 113-122.
- LEYERLE B., *Theatrical shows and ascetic lives. John Chrysostom's attack on spiritual marriage*, Berkeley – London 2001.
- LONGOSZ S., *Chryzostomowa homilia „Jakie kobiety należy wybierać na żony?”* (wstęp), *VoxP* 29 (2009) t.53-54, 599-603.
- LONGOSZ S., *Małżeństwo i rodzina w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, *VoxP* 5 (1985) t.8-9, 449-507.
- MALINGREY A.M., *Vierges et veuves dans la communauté chrétienne d'Antioche au IV^e siècle*, *RH* 27 (1979) z. 3, 77-85.
- MAYER W., *Constantinopolitan women in Chrysostom's circle*, *VigCh* 53 (1999) 265-288.
- MILITELLO C., *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985, 130-142 (Matrimonio e procreazione).
- MOULARD S., *St. Jean Chrysostome, le defenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1923.
- NATALIA., *Mariages chrétiens à Antioche au IV^e siècle: w: Sociabilité, pouvoirs et société*. Actes du Colloque de Rouen 24-26 Novembre 1983, ed. F. Thelamon, Rouen 1987, 111-116.
- NEUREITER L., *John Chrystom's Treatises on „Spiritual marriage”*, *StPatr* 41 (2006) 457-462.
- O'ROARK D., *Close-kin marriage in late antiquity: the evidence of Chrysostom*, „*Greek, Roman and Byzantine Studies*” 37 (1996) 399-411.
- OŽÓG M., *Ceremonie zawarcia małżeństwa w relacji św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 29 (2009), t. 53-54, 159-174.
- PASQUATO O., „*La donna è forte*”. *La testimonianza di una diaconessa nelle*

- Lettere a Olimpiade di Giovanni Crisostomo*, w: *Essere donna. Studi sulla Lettera Apostolica „Mulieris dignitatem”*, Roma 1989, 78-88.
- RENTINCK P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 251-280 (Il matrimonio).
- ROTH C.P. – ANDERSON D. (eds.), *St. John Chrysostom on marriage and family life. Texts translated*, Crestwood NY 1986.
- ROTH C.P., *St. John Chrysostom on marriage and family life. Introduction*, tamże, ss. 7-24.
- SCAGLIONI C., *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Studia Patristica Mediolanensia 5, Milano 1976, 271-422.
- SCHATKIN M., *St. John Chrysostom*, „*Adversus oppugnatores vitae monasticae*”: *Marriage in light of Greek philosophy, Roman law and the agonistic exegesis*, w: *I matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano*, SEA 114, Roma 2009, 373-383.
- SCHROEDER J.A., *John Chrysostom's critique of spousal violence*, JECS 12 (2004) 413-442.
- SCHROEDER J.A., *The mystery of love: paradigms of marital authority and submission in the writings of St. John Chrysostom*, VTQ 44 (200) 143-168.
- SFAMENI GASPARRO G. – MAGAZZÙ C. – SPADA ALOE C. (a cura di), *La coppia nei Padri*, Milano 1991, 375-446 (Giovanni Crisostomo).
- SHORE S.A., *St. John Chrysostom's „De virginitate” and „De non iterando coniugio”*. Translation and commentary, Diss., Washington 1980.
- SOLER A.M. – CEBERIAN J.C., *La figura dela mujer en las Homilias sobre san Mateo de Juan Crisóstomo*, w: *Giovanni Crisóstomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, Roma 2005, 335-354.
- SOTO José M., *El matrimonio „in fieri” en la doctrina de S. Ambrosio y S. Juan Crisostomo*, Roma 1976.
- SOTO José M., *La copula en la doctrina matrimonial de san Juan Crisostomo*, w: *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, IV, Madrid 1986, 3-18.
- ŠPIDLÍK T., *Il matrimonio, sacramento di unità nel pensiero di Crisostomo*, „Augustinianum” 17 (1977) 221-226.
- SZCZUR P., *Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 95-112.
- SZCZUR P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 293-360 (Małżeństwo i rodzina).
- TSOUROS K., *La dottrina sul matrimonio in San Giovanni Crisostomo*, „Asprenas” 21 (1974) 9-46; oddzielnie: *Il matrimonio in dottrina di Giovanni Crisostomo*, Napoli 1974.
- TYBUROWSKI K., *Wzajemna wierność małżeńska w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t.53-54, 135-144.

- VANDENBERGHE B.H., *Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu*, Paris 1961, 123-142 (Le Pasteur des jeunes époux).
- VERGOUTTIER A., *Maîtres et esclaves dans l'oeuvre de Jean Chrysostome*, Lille 1972.
- WACHOWICZ A., *Czystość małżeńska według św. Jana Chryzostoma*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2007, nr 1, 35-75.
- WIDOK N., *Bóg i prarodzice w refleksji Jana Chryzostoma na Księgę Rodzaju*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 191-204.
- WYSOCKIM., *Świętość i sakramentalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 145-158.
- ZAGÓRSKI D., *Nierozzerwalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 123-134.
- ZINCONI S., *Aspetti del rapporto uomo-donna nelle omelie di Giovanni Crisostomo sul Vangelo di Matteo*, w: *Historiam perscrutari. Miscellanea di O. Pasquato*, ed.M. Maritano, Roma 2002, 863-870.
- ZINCONI S., *Il tema dell'uomo/donna imagine di Dio nei Commenti paolini e a Gn di area antiochena (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)*, ASE 2 (1985) 103-113.
- ZESE Th., *He peri gamou didaskalia Joannou tou Chrysostomou*, „Kleronomia” 1 (1969) 285-310.
- ŻUREK A., *Zaślubiny ziemskie i zaślubiny duchowe w tajemnicy chrztu – według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 83-94.

B. RODZINA

- BOBER A., *Rodzina kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z.8-9, 193-199.
- BRANISTE M.M., *Conceptia Sf. Joan Gura de Aur despre familie (= Die Auffassung des hl. Johannes Chrysostomus von der Familie)*, „Studii Teologice Bucuresti” 9 (1957) 125-151.
- CZYŻEWSKI B., *Pater familias i jego zadania według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t.53-54, 205-222.
- DUDA J., *Miejsce niewolników w rodzinie chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t.53-54, 259-270.
- GUROIAN V., *Family and Christian virtue in a Post-Christendom world: reflections on the ecclesial vision of John Chrysostom*, VTQ 35 (1991) 327-350.
- GUROIAN V., *The ecclesiastical family: John Chrysostom on parenthood and children*, w: M.J. Bunge (ed.), *The child in Christian thought*, Grand Rapids 2001, 61-77.
- HÖFFNER J., „*Euer Haus sei eine Kirche*”. *Der hl. Chrysostomus über das Apostolat der Eltern*, „Die Kinderseelsorge” 5 (1938) 40-45.
- JONES A.H.M., *St. John Chrysostom's parentage and education*, HTR 46 (1953) 171-175.

- JURKIEWICZ J., *Mater familias według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 223-232.
- LEYERLE B., *Appealing to children (John Chrysostom)*, JECS 5 (1997) 243-270.
- LONGOSZ S., *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, RT 54 (2007) z. 10, 279-301.
- LONGOSZ S., *Geneza pojęcia „rodzina kościołem domowym” w tradycji patrystycznej*, w: *Rodzina jako kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz – W. Wieczorek, Lublin 2010, 35-45.
- LONGOSZ S., *Rodzina kościołem domowym w myśli Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t.53-54, 281-312.
- LONGOSZ S., *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, RT 51 (2004) z. 10, 27-56, spec. 36-50 (Jan Chryzostom).
- O'ROARK D., *Parenthood in Late Antiquity: evidence of Chrysostom*, „Greek-Roman and Byzantine Studies” 40 (1999) 53-81.
- PASQUATO O., *Eredità giudaica e famiglia cristiana. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, „Lateranum” 54 (1988) 58-91.
- PASQUATO O., *I laici in Giovanni Crisostomo: tra Chiesa, famiglia e città*, Roma 1998, 77-158 (Laici e famiglia cristiana – educazione).
- PASQUATO O., *Pastorale familiare: testimonianza di Giovanni Crisostomo*, „Salesianum” 51 (1989) 3-46.
- PASQUATO O., *Rapporto tra genitori e figli. Eredità giudaica in Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 28 (1988) 391-404.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Małe dzieci w chrześcijańskiej epigrafice miasta Rzymu i w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t.53-54, 233-243.
- WÓJTOWICZ H., *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 201-214.

C. WYCHOWANIE

- ABENGOCHEA S., *Ideas pedagogicas de S. Juan Crisóstomo*, „Helmantica” 12 (1961) 343-360.
- BARTELINK G.J., *De kinderwereld in vergelijkingen bij Chrysostomus*, „Hermeneus” 48 (1976) 19-23.
- BENIN S.D., *Sacrifice as education in Augustine and Chrysostom*, ChH 52 (1983) 7-20.
- BÖCKENHOFF K. – R. STAPPER, *Gedanken des hl. Johannes Chrysostomus über Fragen der Sexual-Pädagogik*, „Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik” 2 (1926) 174-188.
- CIOFFI A., *Il „De inani gloria et de educandis liberis” di Giovanni Crisostomo. Famiglia e società*, „Nicolaus” 7 (1979) 137-144.
- CZUJ J., *Poglądy wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, „Przegląd Katechetyczny” 31 (1948) 7-11.

- DANASSIS A., *Johannes Chrysostomus pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk*, Bonn 1972.
- DRĄCZKOWSKI F., *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 313-327.
- DUMORTIER J., *L'éducation des enfants au IV^e siècle. Le témoignage de saint Jean Chrysostome*, „Recherches des Sciences Humaines” 15 (1947) 222-238.
- ECKMANN A., *Biblijne podstawy Chryzostomowego programu wychowania dzieci*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 329-335.
- FALANGA M., *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1981.
- FALANGA M., *Scuole e maestri nell'Oriente Cristiano del IV secolo. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, „Bollettino Cirsae” 1983, nr 6, 43-50.
- GAMBLE H., *Books and reader in the Early Church: a history of early Christian texts*, New Haven 1995.
- GÄRTNER M., *Die Familienerziehung in der alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssuchung und Kindererziehung*, Köln – Wien 1985.
- GLAGLA J., *Johannes Chrysostomus. Über Hoffart und Kindererziehung. Theodoros Daphnopates, Über Kindererziehung*, Paderborn 1968.
- GRÖHL R., *Der heilige Johannes Chrysostomus über die christliche Familienerziehung*, ThG 34 (1942) 301-307.
- GUIDA A., *Sul „De inani gloria et de liberis educandis” attribuito a Giovanni Crisostomo*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 50 (1978) 241-244.
- H Aidacher S., *Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein „Über Hoffart und Kindererziehung”*, Freiburg 1907.
- HALTON Th., *St. John Chrysostom on education*, „Catholic Educational Review” 61 (1963) 163-175.
- HARE B. W., *St. John Chrysostom on education*, „Prudentia” 6 (1974) 99-104.
- HÜLSTER A., *Die pädagogischen Grundsätze des hl. Johannes Chrysostomus*, ThG 3 (1911) 203-227.
- JONES A.H.M., *St. John Chrysostom's parentage and education*, HTR 43 (1953) 171-173.
- JUNDZIŁŁ J., *Początki mowy u małych dzieci w koncepcjach rzymskich intelektualistów Augustyna i Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 245-258.
- KANIA W., *Pierwsza katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222.
- KANIA W., *Poemat wychowawczy*, GT 11, Tarnów 1991.
- KOCHAŃCZYK – BONIŃSKA K., *Traktat Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci” i jego stosunek do traktatu „O wychowaniu dzieci” Pseudo-Plutarcha*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 393-406.
- KOŁOSOWSKI T., *Miejsce ludzi starszych w procesie wychowania młodzieży według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 271-279.

- KOŁOSOWSKI T., *Wychowanie religijno-moralne dzieci w rodzinie w świetle traktatu „O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma*, „Seminare” 17 (2001) 405-420.
- LEDUC F., *Le thème de la vaine gloire chez Saint Jean Chrysostome*, POC 19 (1969) 3-32.
- LONGOSZ S., *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1 (2009) 1-42.
- MALINGREY A.M., *Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* (Introduction), SCh 188, Paris 1972, 7-60.
- MALINGREY A.M., *Une méthode de catéchèse pour les enfants d'après Jean Chrysostome*, POC 37 (1987) 52-57.
- MARTI A., *La Sagrada Escritura fundamento de la pedagogia cristiana en S. Juan Crisostomo*, „Helmantica” 12 (1961) 47-59.
- MAXWELL J., *Christianization and communication in late antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*, Cambridge 2006, 88-116 (Teaching to the converted: John Chrysostom's pedagogy).
- MAXWELL J., *Pedagogical methods in John Chrysostom's preaching*, StPatr 41 (2006) 445-450.
- MONACI CASTAGNO A., *Paideia classica ed esercizio pastorale nel IV secolo: il concetto di „synesis” nell'opera di Giovanni Crisostomo*, RSLR 26 (1990) 429-459.
- NARDI C., *Il „De pueris” di Giovanni Crisostomo passione educativa e gusto del racconto*, w: *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 6-8 V 2004), Roma 2005, 73-86.
- NARDI C., *Le idee antropologiche, morali e pedagogiche di Giovanni Crisostomo e la filosofia popolare*, „Vivens Homo” 1 (1990) 59-78.
- NIEŚCIOR L., *Monastyczny kontekst Chryzostomowej koncepcji wychowania dzieci w „Adversus oppugnatores vitae monasticae”*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 447-457.
- OSEK E., *Chryzostomowa terminologia wychowania*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 337-392.
- PASQUATO O., *Forme della tradizione classica nel „De inani gloria et de educandis liberis”*, OCP 58 (1992) 253-264.
- PASQUATO O., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, OCA 201, Roma 1976, 227-228 (educazione).
- PASQUATO O., *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, w: *rescità dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1988, 191-199.
- PASQUATO O., *„La vana gloria e l'educazione dei figli” di Giovanni Crisostomo. Pedagogia tra deculturazione e inculturazione nel tardoantico*, „Orientamenti Pedagogici” 38 (1991) 95-108.

- RENCZES Ph.G., *L'emergenza educativa secondo i Padri della Chiesa*, CivCat 159 (2008) 253-265.
- RUIZ BUENO D., *El opúsculo „De inani gloria” de S. Juan Crisóstomo*, „Helmantica” 9 (1958) 57-85.
- SADDINGTON D.B., *The function of education according to Christian writers of the latter part of the fourth Century A.D.*, „Acta Classica” 8 (1965) 86-101 (Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Augustyn).
- SALTON Th., *St. John Chrysostom on education*, „Catholic Educational Review” 61 (1963) 163-175.
- SCHULTE F., *S. Joannis Chrysostomi „De inani gloria et de educandis liberis”*, Münster 1914.
- SEIDLMAYER J., *Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus*, Münster 1926.
- STANULA E., *Rodzina kształtująca system wartości w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, w: *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX*. Materiały z Konferencji (czerwiec 1993), Bydgoszcz 1994, 81-94.
- STRĘKOWSKI S., *Wychowanie dzieci najważniejszym zadaniem rodziców według Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 407-420.
- SZCZUR P., *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, 167-190.
- UBALDI P., *Idee pedagogiche di Giovanni Crisostomo. Necessità dell'educazione*, „Didaskaleion” 2 (1913) 463-491.
- UCIECHA A., *Religijny program wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 421-432.
- UCIECHA A., *Rodzina miejscem wychowania w traktacie pedagogicznym „O wychowaniu dzieci” św. Jana Chryzostoma*, ŚSHT 19-20 (1986-1987) 65-92.
- UCIECHA A., *Rola ojca w procesie wychowania domowego na podstawie traktatu św. Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci”*, w: *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie. Starożytność-średniowiecze*, red. J. Jundziłł – D. Żołędź-Strzelczyk, Bydgoszcz 2002, 205-218.
- WASILEWSKI S., *Metody wychowawcze św. Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 433-445.
- ZMORZANKA A.Z., *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 459-479.

zebrał i opracował
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

POLSKA BIBLIOGRAFIA ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO 2007-2008*

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
5. Historia doktryn (teologia i filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
 - 9.1. Apokryfy
 - 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, seria: Byzantina Lodziensia 11, Łódź 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze, t. 6, red. P. Janiszewski – E. Wipszycka – R. Wiśniewski, Warszawa 2007, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia, red. N. Widok, seria: Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, Uniwersytet Opolski: Wydział Teologiczny.

Encyklopedia Katolicka, t. 12: *Maryja – Modlitwa*, red. E. Ziemann, Lublin 2008, TNKUL.

Księga Jubileuszowa Ks. prof. dra hab. Stanisława Longosza = VoxP 28 (Lublin 2008) t. 52/1-2, ss. 1403.

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

- Religie w świecie antycznym*, red. A. Izdebski – R. Matuszewski – P. Piwowarczyk, Poznań 2007, Wydawnictwo Poznańskie.
- Salus rei publicae suprema lex. Ochrona interesów państwa w prawie karnym starożytnej Grecji i Rzymu*, red. A. Dębiński – H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL.
- Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 1, cz. 1: *Głos wołającego na pustyni*, cz. 2: *Pytanie o świętość Kościoła*, cz. 3: *Od „Dea Roma” do „Roma Christiana”*, red. J.C. Kałużny, Kraków 2007, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Studies on the Late Roman History*, ed. E. Dąbrowa, seria: Electrum 12, Kraków 2007.
- Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 6: *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2008, TN KUL.
- U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze*, t. 7, red. P. Janiszewski – E. Wipszycka – R. Wiśniewski, Warszawa 2008, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Warszawskie Studia Teologiczne. Rev. Domino Marco Starowieyski septuagenario oblata*, 20 (Warszawa 2007) nr 2, ss. 352.
- Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim. Henrico Insadowski (1888-1946) in memoriam*, red. A. Dębiński – M. Wójcik, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Bibliografia prac Profesora Waldemara Cerana*, w: *Byzantina Europaea* [1], 25-37.
- DAWIDOWSKI W., *Jan Paweł II wobec badaczy antyku chrześcijańskiego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 241-247.
- FIGIEL J., *Jan Paweł II a antyk chrześcijański. Polskojęzyczna bibliografia wybrana*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 725-735.
- FIGIEL J., *Patrystyka w czasopiśmie 2006 roku*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 769-833.
- FIGIEL J., *Wykaz drukowanych prac ks. prof. Stanisława Longosza*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 39-59.
- GUZEWICZ W., *Bibliografia Elckich Studiów Teologicznych. Tomy 1-6 (2000-2006)*, „Studia Elckie” 9 (2007) 351-362.
- ILUK J., *Mądrość antycznego chrześcijaństwa w aforyzmach i pouczeniach Ojców Kościoła*, „Gdański Rocznik Ewangeliczny” 2007, nr 1, 33-64.
- KOŁOSOWSKI T., *Wspomnienie o ks. Janie Gliścińskim – redaktorze naczelnym „Seminare” (1994-96) w dziesiątą rocznicę śmierci*, „Seminare” 25 (2008) 7-9.
- KRÓLCZYK K., *Polscy badacze starożytności na Uniwersytecie Lwowskim (1873-1939) – szkic do portretu*, w: *Haec mihi in animis vestris templa. Studia classica in memory of Lesław Morawiecki*, red. P. Berdowski – B. Błahaczek, Rzeszów 2007, 23-46.
- KRUPCZYŃSKI P., *Profesor Waldemar Ceran*, w: *Byzantina Europaea* [1], 17-24.
- LONGOSZ S., *Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim*, w: *Katolicki*

- Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. 90 lat istnienia*, red. G. Kramarek – E. Ziemann, Lublin 2008, 130-135.
- LONGOSZ S., *Jan Paweł II a organizacja polskich studiów nad antykiem chrześcijańskim*, VoxP 27 (2008) t. 50-51, 67-99.
- LONGOSZ S., *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim*, EK XII 944-946.
- LONGOSZ S., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2006 roku*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 759-768.
- MANDZIUK J., *Bibliografia zawartości „Saeculum Christianum” za lata 1994-2007*, SaeCh 14 (2007) nr 1, 7-42.
- MARCZEWSKI M., *Teologia pastoralna a patrystyka (w przededniu trzydziestej rocznicy istnienia „Vox Patrum”)*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 607-615.
- MROZEWICZ L., *Epigrafika a paleografia*, Palaeographica Novensia 3, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 18, Poznań 2008, 491-502.
- NAUMOWICZ J., *Le professeur Marek Starowieyski: note préliminaire*, WST 20 (2007) nr 2, 10-14.
- NAUMOWICZ J. – LONGOSZ S., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2006*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 737-758.
- POSTAWA S., *Bibliografia czasopisma „Mysterium Christi” (1929-1939), „Anamnesis” 2008*, nr 56, 68-93.
- SŁOMKA J., *Metodologia wykładu patrologii – patrystyki w Polsce po „Instrukcji” z 1989 roku*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 951-964.
- STĘPNIEWSKA A., *Ksiądz Profesor Stanisław Longosz – filolog, patrolog, dydaktyk, założyciel i redaktor „Vox Patrum”*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 25-38.
- STYKA J., *Musarum Cultor. Stanisław Stabryła – uczonec, humanista, człowiek*, „Classica Cracoviensia” 11 (2007) 21-35.
- TYMOSZ S., *Migne Jean Paul*, EK XII 952-953.
- ZMORZANKA A., *Ojcowie Kościoła w pracy Karola Wojtyły: studenta i uczonego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 179-188.

3. Prace ogólne, historie literatury

- BENEDYKT XVI, *Katechezy: Klemens Rzymski – Cyryl Jerozolimski*, VoxP 27 (2008) t. 50-51, 13-49.
- BENEDYKT XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła (Św. Klemens Rzymski – św. Augustyn)*, Kraków 2008, Wydawnictwo „M”.
- BENEDYKT XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, tłum. i oprac. red. katechez Benedykta XVI za polską edycją „L’Osservatore Romano”, Poznań 2008, Wydawnictwo „W drodze” (tyt. oryg.: *I Padri della Chiesa. Da Clemente Romano a Sant’Agostino*).
- BIELAWSKI m., *Fascynacje Ojcami Kościoła*, „Teofil” 2007, nr 1, 26-29.
- CYTOWSKA M. – SZELEST H., *Historia literatury starożytnej*, red. nauk. M.J. Mejer, Warszawa 2007, Wydawnictwo Naukowe PWN.

- DRĄCZKOWSKI F., *Patrystyczna wizja pedagogiki katolickiej*, w: *W kierunku pedagogiki katolickiej*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2008, 85-106.
- DRĄCZKOWSKI F., *Priorytet formacji intelektualno-moralnej w świetle wybranych przekazów biblijno-patrystycznych*, „Pedagogika Katolicka” 2007, nr 1a, 38-49.
- GACIA T., *Topos „locus amoenus” w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 187-198.
- GACIA T., *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007, Wydawnictwo „Jedność”.
- JUNDZIŁ J., *Rodzina jako środowisko wychowawcze w świetle powieści czasów rzymskich*, „Pedagogika Rodziny” 2008, nr 1, 7-14.
- KOKOSZKO M., *Krótki komentarz do kilku terminów urobionych od rzeczownika karyke (karykē)*, „Przegląd Nauk Historycznych” 7 (2008) 5-20.
- KOKOSZKO M., *Znaczenie terminu sarda (sárda). Nowa interpretacja*, „Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” 35 (2008) 27-34.
- KOSZNICKI M., *Obcy w twórczości późnoantycznych sofistów*, „Antiquitas” 29 (2007) 327-334.
- KRAMER K.P., *Śmierć w różnych religiach świata*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- LEWANDOWSKI, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007.
- LONGOSZ S., *Patrystyczna katecheza Benedykta XVI (wstęp)*, VoxP 27 (2008) t. 50-51, 7-12.
- MROZEWICZ L., *Antyk fundamentem cywilizacji europejskiej*. Wykład inauguracyjny rok akademicki 2008/2009, „Życie Uniwersyteckie” 2008, nr 12 (183), 13-15.
- OZOROWSKI E., *Rzym i Konstantynopol jako modele kultury europejskiej*, „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża” 25 (2007) 23-33.
- PIETRAS H., *Ojców Kościoła da się lubić*, „Teofil” 2007, nr 1, 7-20.
- STANIEK E., *Mądrość starożytnych chrześcijan*, Kraków 2007, Wydawnictwo Św. Stanisława BM.
- STANIEK E., *W szkole Ojców Kościoła*, „Teofil” 2007, nr 1, 21-24.
- STANIEK E., *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego. Antologia* (Wstęp: *Warsztaty starożytnych kaznodziejów*, s. 11-25 + teksty), Kraków 2007, Wydawnictwo UNUM.
- STAROWIEYSKI M., *Znaczenie literatury chrześcijańskiego Wschodu dla studium patrologii*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1011-1026.
- STĘPIEŃ T., *Chrześcijanie przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, WST 20 (2007) nr 1, 103-111.
- TORBUS S., *Listy św. Pawła w retorycznej kulturze antyku*, „Theologica Wratislaviensia” 1 (2006) 11-18.
- TUREK W., *Traditor*, NDPAC III 5437-5439.

W szkole Ojców Kościoła. Ojcowie Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II: wybór tekstów i wstęp M. Raczkiewicz, Kraków 2008, Wydawnictwo „Homo Dei”.

ŻMICHROWSKA M.J., *Małżeństwo i rodzina w chrześcijaństwie i islamie. Wspólne tradycje*, Częstochowa 2007, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- ARCHIMANDRYTA WARSONOFIUSZ, *Rozwój życia monastycznego*, „Elpis” 9 (2007) z. 15-16, 77-100.
- BIELAS L., *Odstępstwo od wiary w Kościele pierwszych wieków*, w: „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2007, nr 4(75), 8-13.
- BIELAS L., *Problem „lustracji” w Kościele pierwszych wieków*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 75-89.
- BIERNAT E. – KARGUL A., *Chrześcijaństwo w Rzymie do roku 313*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 115-121.
- BRALEWSKI S., *Teodoret z Cyru wobec dążeń biskupów Rzymu do prymatu*, w: *Byzantina Europaea* [1], 69-80.
- BURCZAK K., *Małżeństwo w prawodawstwie synodów galijskich IV-VII wieku*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim* [1], 21-51.
- BURCZAK K., *Najstarsze przyczyny rozwodu w prawie rzymskim*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim* [1], 53-70.
- CAMERON A., *Późne cesarstwo rzymskie*, tłum. M. Kwiecień, Warszawa 2007, Prószyński i S-ka.
- Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, *Studia Religiologica* UJ 39, Kraków 2007.
- CHUVIN P., *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, tłum. J. Stankiewicz-Prądkyńska, seria: Pejzaże Kultury, Warszawa 2008, „Czytelnik”.
- COLLINS R., *Hiszpania w czasach Wizygotów 409-711*, tłum. J. Lang, Warszawa 2007, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- CZERWIEN J., *Melecjanie*, EK XII 496-497.
- CZERWIEN J., *Melecjusz z Lykopolis*, EK XII 500-501.
- CZYŻEWSKI B., *Rola i zadania „gwarantów” w Kościele starożytnym oraz funkcja rodziców chrestnych dzisiaj*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła* (III), red. I. Chłopkowska, Warszawa – Siedlce 2008, 58-73.
- DAVIES N., *Europa między Wschodem a Zachodem*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2007, Wydawnictwo „Znak”.
- DEGÓRSKI B., *Najstarsze prawodawstwo Kościoła Łacińskiego w basenie Morza Śródziemnego dotyczące kobiet Bogu poświęconych*, *DPa* 16 (2007) 28-61.
- DEGÓRSKI B., *Najstarsze prawodawstwo Kościoła łacińskiego w basenie Morza Śródziemnego dotyczące mnichów*, *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 419-440.
- DĘBIŃSKI A., *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007, 2008², Wydawnictwo KUL.

- DULSKA A., *Początki chrześcijaństwa w Egipcie*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 11-16.
- DYBSKI H., *Geneza monastycyzmu na Wschodzie w świetle źródeł patrystycznych II-V wieku*, „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża” 26 (2008) 189-204.
- DZIELSKA M., *Aleksandryjki – uczone i nieznane*, w: *Byzantina Europaea* [1], 97-106.
- EVANS J.A.S., *Justynian i Imperium Bizantyńskie*, tłum. B. Godzińska, Warszawa 2008, Bellona.
- GAJEWSKI W., *Judaistyczne korzenie chrześcijaństwa. Stosunek judeochrześcijaństwa do instytucji i zwyczajów judaizmu okresu drugiej Świątyni*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2007, nr 1, 9-33.
- GAJEWSKI W., *Kościół a Synagoga: początki kryzysu. Przyczyny rozejścia się Kościoła i Synagogi w I wieku*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2008, nr 2, 23-40.
- GOODMAN M., *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2007, Wydawnictwo „Magnum”.
- GORDZIAŁOWSKI J., *Historia Państwa Kościelnego*, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- GRANT M., *Dwunastu cesarów*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 2007, Wydawnictwo Cyklady.
- GREATREX G., *The early years of Justin I's reign in the sources*, w: *Studies on the Late Roman History* [1], 99-113.
- HALL L.J., *Tyre in Late Antiquity*, w: *Studies on the Late Roman History* [1], 89-98.
- HOFMANN J., *Znaczenie rzymskich wspólnot chrześcijańskich i ich biskupa dla całego Kościoła w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa*, tłum. M. Olszewski, „Rocznik Teologii Katolickiej” 7 (2008) 272-290.
- ILSKI K., *Jazdagird I „opiekunem” Teodozjusza II*, w: *Byzantina Europaea* [1], 175-185.
- ILSKI K., *Katolicy, schizmatycy i heretycy na Bałkanach w starożytności*, w: *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, 13-18.
- ILSKI K., *Kirchengeschichte als Weltgeschichte*, „Electrum” 13 (2007) 121-129
- ILSKI K., *Kościół wobec nomadów na przełomie IV/V wieku*, „Balcanica Posnaniensia” 14 (2007) 25-34.
- ILSKI K., *Eudokia Athenais – eine Dichterin in der Welt der Politik*, w: *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 3-5 maggio 2007), SEA 108, Roma 2008, 443-451.
- ILSKI K., *Katolicy, schizmatycy i heretycy na Bałkanach w starożytności*, w: *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczykowa, Gniezno 2008, 13-18.

- ILUK J., *Judaizm i judaizanci w nauczaniu Jana Chryzostoma. Historia i legenda*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 267-288.
- JACZYŃSKA M.– PAWLAK M., *Starożytny Rzym*, Warszawa 2008, Wydawnictwo Trio.
- JANISZEWSKI P., *Ablabios „descriptor Gothorum gentis egregius” i studia nad fragmentami zaginionych dzieł historyków antycznych*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [1], t. 6, 9-31.
- JANISZEWSKI P., *Heliogabal – Konstancyjczyk. Antychrześcijańska propaganda u schyłku antycznego świata*, „Mówią wieki” 2008, nr 10, 8-12.
- JANISZEWSKI P., *Neoplatońska interpretacja założenia Konstancyjnopola i autobiograficzne pisma Konstancyjki*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 11-29.
- JANISZEWSKI P., *Jesus in the eyes of Pagans (2-4 CE), a brief comment*, (publikacja internetowa: www.opentheology.org).
- JANISZEWSKI P., *Early Christian polemics against religious adversaries: adversus, contra, kata, pros*, (publikacja internetowa: www.opentheology.org).
- JANISZEWSKI P., *Pogański Mesjasz*, „Focus. Historia” 2007, nr 8, 6-9.
- JANISZEWSKI P., *Apoteoza cesarzy rzymskich*, „Focus. Historia” 2008, nr 6, 66-68.
- JUNDZIŁ J., *Wychowanie dla potrzeb społeczeństwa i państwa powszechnego w cesarstwie rzymskim (II-IV w.)*, w: *Prace Katedry Historii Edukacji i Wychowania w Rodzinie*, t. 1: *W kręgu badań przeszłości życia rodzinnego*, red. B. Stawoska-Jundził, Bydgoszcz 2007, 157-164.
- KALUŻNY J.C., *Troska o czystość i świętość Kościoła Zachodniego na przełomie II i III wieku*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 91-103.
- KANTOR R., *La conversión al cristianismo como comienzo de las estructuras personales en la organización de las primeras comunidades cristianas*, „Annales Canonici” 4 (2008) 149-172.
- KANTOR R., *Las asociaciones de los cristianos en la Iglesia primitiva*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 385-409.
- KASPRZAK D., *Historia metropolii i antycznego rytu raweńskiego (IV-IX wiek)*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 425-437.
- KASPRZAK D., *Kryteria przynależności do wspólnoty wierzących w I-II wieku*, *AnCra* 40 (2008) 165-178.
- KISS Z., *Alexandria in the IV-VII Centuries*, w: *Egypt in Byzantine Times 300-700 AD*, ed. R. Bagnall, Cambridge 2007, 187-206.
- KLEIN R., *Imperium Romanum w ocenie pisarzy greckich okresu Wczesnego Cesarstwa*, tłum. L. Mrozewicz, Xenia Posnaniensia. Series altera 32, Poznań 2007.
- KOCZWARA S., *Echa zabiegów Stolicy Apostolskiej około zakończenia rozłamu ze Wschodem w korespondencji św. Awita z Vienny i papieża Hormizdasa*, *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 373-378.
- KOLB F., *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezenyacja*, Poznań 2008.

- KOŁOSOWSKI T., *Traditores. Wokół postawy duchowieństwa wobec roszczeń totalitarnego państwa w kontekście początków schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, „Znaki Nowych Czasów” 18 (2007) 93-100.
- KOSIŃSKI R., *Początki kariery Tarasikodissy – Zenona*, w: *Byzantina Europaea* [1], 289-304.
- KOŚCIELNIAK K., *Kościół koptyjski od początków podbojów muzułmańskich do wypraw krzyżowych*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 55-67.
- KOZŁOWSKI J., *Maksencjusz i kampania italska*, w: *Per aspera ad astra. Materiały z XVI Ogólnopolskiego zjazdu Historyków Studentów* (Kraków, 16-20 IV 2008), t. 1, Kraków 2008, 79-95.
- LESZKA M.B., *Konstantynopol i jego mieszkańcy w Nowej Historii Zosimosa*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 573-584.
- LESZKA M.B., *Żony cesarza Konstancjusza II*, w: *Byzantina Europaea* [1], 345-358.
- LESZKA M.J., *Konstantynopol w „Kronice” Marcellina Komesa*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 585-592.
- ŁĄCZEK G., *Sceny pogańskiej ofiary na dyptychach konsularnych*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 167-177.
- ŁUKASZEWICZ A., *Ofiara w tekstach libelli z okresu prześladowań Decjusza*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 89-97.
- MacADAM H.J., *Berytus and Byzantine Christianity: „Codex Bezae” and „The Gospel of Mark”*, w: *Studies on the Late Roman History* [1], 63-72.
- MATTHEWS R., *Rzym – mroczny, ponury i krwawy*, tłum. K. Ciarczińska, Warszawa 2007, Bellona.
- MATYSZAK Ph., *Wrogowie Rzymu. Od Hannibala do Attyli, króla Hunów*, tłum. U. Ruzik-Kulińska, Warszawa 2007, Bellona.
- McCORMICK M., *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej 300-900*, tłum. A. Bugaj – Z. Dalewski – J. Lang – I. Skrzypczak, Warszawa 2007, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MILEWSKI I., *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- MILEWSKI I., *Upadek patriarchy aleksandryjskiego Dioskura*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 647-659.
- MODZELEWSKA B., *Melchici*, EK XII 490.
- MODZELEWSKA B., *Milewe*, EK XII 1049.
- MYSZOR W., *Massona z Méridy*, EK XII 161.
- NAUMOWICZ J., *Le Calendrier de 354 et la fête de Noël*, „Palamedes. A Journal of Ancient History” 2 (2007) 173-188.
- OLSZANIEC Sz., *Eine Art Talleyrand – Gajusz Cejoniusz Rufiusz Woluzjan i meandry polityki personalnej rzymskich imperatorów przełomu III/IV w.*, w: *Byzantina Europaea* [1], 457-468.
- OLSZANIEC Sz., *„Comites consistoriani” w wieku IV. Studium prosopograficzne elity dworskiej Cesarstwa Rzymskiego 320-395 n.e.*, Toruń 2007.

- OŻÓG M., *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeusza*, PrzRel 2008, nr 2 (228), 3-12.
- OŻÓG M., *Zburzenie świątyni Asklepiosa w Ajgaj w kontekście polityki Konstantyna Wielkiego wobec wyznawców religii rzymsko-hellenistycznych*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 797-806.
- PANKIEWICZ R., *Religia a komunikacja w starożytności rzymskiej*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 17-23.
- PANKIEWICZ R., *Stosunek do obcych w Palestynie i w diasporze (do I w. n.e.) w świetle tradycji hellenistyczno-judaistycznej i wczesnochrześcijańskiej. Próba bilansu*, „Antiquitas” 29 (2007) 355-380.
- PANUŚ K., *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, Wydawnictwo Salwator.
- PAWŁAK M., *Aecjusz i barbarzyńcy*, Kraków 2007.
- PAWŁOWSKA B., *Urbs sacra. Pielgrzymki i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV-VII w.)*, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- PAWŁOWSKA-BLAHACZEK B., *Kilka uwag o rzymskich „Itinerariach” (VII wiek)*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 843-869.
- PUDLISZEWSKI J., *M. Gongius Paternus Nestorianus – przedstawiciel „ordo equester” w epoce Sewerów. Kilka nowych uwag na temat jego kariery*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 907-911.
- PUDLISZEWSKI J., *Uroczystości nagrobne ku czci zmarłych w antycznym mieście Philippi w świetle łacińskich źródeł epigraficznych (II-III w.)*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 11: *Materiały XI Krajowej Konferencji Tanatos* (Szklarska Poręba, 14-16 XI 2007), red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2007, 271-277.
- PUDLISZEWSKI J., *Tituli sepulcrales jako źródło do badań prozopograficznych przedstawicieli stanu ekwickiego w epoce Sewerów (193-235)*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 11: *Materiały XI Krajowej Konferencji Tanatos* (Szklarska Poręba, 14-16 XI 2007), red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2007, 279-288.
- RONOWSKA E., *Stosunek apologetów do wizerunków bóstw pogańskich i jego biblijne korzenie*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 110-153.
- ROSIK M., *„Zaczęli mówić rozmaitymi językami” (Dz 2,4). Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008) 215-228.
- RUGGIERO F., *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszyk, seria: Biblioteka Historii Kościoła, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM (tyt. oryg.: *La follia dei cristiani*, Roma 2002).
- SADOWSKI P., *„Privilegium fori” duchowieństwa w konstytucjach cesarskich z IV w. n.e.*, w: *Salus rei publicae* [1], 261-272.
- SMITH J.M.H., *Europa po Rzymie. Historia kulturowa lat 500-1000. Nowe ujęcie*, tłum. A. Czwojdrak, Kraków 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- SPYCHAŁA D., *Cesarze rzymscy a synody w latach 361-370*, w: *W kręgu historii i bibliologii*, red. Z. Kropidłowski, Bydgoszcz 2007, 157-164.
- SPYCHAŁA D., *Stosunki rzymsko-gockie a konflikt katolicko-ariański od Konstancjusza II do Teodozjusza Wielkiego 337-395 r.*, „*Antiquitas*” 29 (2007) 299-304.
- SPYCHAŁA D., *Cesarze rzymscy a arianizm: od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312–395)*, Poznań 2007.
- STACHURA M., *Idea wykluczenia z rzymskiej społeczności obywatelskiej w ustawodawstwie rzymskich cesarzy chrześcijańskich dotyczącym manichejczyków*, w: *Byzantina Europaea* [1], 533-542.
- STACHURA M., *Kritik der „superstitio” und Affirmation der Orthodoxie in den Gesetzen des Codex Theodosianus*, w: *Studies on the Late Roman History* [1], 33-62.
- STACHURA M., *Pogańska ofiara i heretyckie nabożeństwo w ujęciu praw Kodeksu Teodozjusza*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 179-192.
- STACHURA M., *Zwolennicy zesłanego biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 117-135.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-VI wieku*, Bydgoszcz 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Chłopcy nazwani „pueri” w inskrypcjach chrześcijańskich Rzymu*, *VoxP* 28 (2008) t. 52, 1027-1038.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Prospołeczne i aspołeczne tendencje wychowania w rodzinach chrześcijan w globalnym społeczeństwie Cesarstwa Rzymskiego I-IV wieku*, w: *Studia z dziejów starożytnego Rzymu*, Olsztyn 2007, 47-53.
- STEBNICKA K., *Libanios i patriarchowie – z dziejów wspólnoty żydowskiej w Antiochii*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [1], t. 6, 78-109.
- STEBNICKA K., *Miejsce kobiet w strukturze gmin żydowskich diaspory w okresie cesarstwa*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 154-181.
- STELMACHOWSKI P. – WŁAS P., *Historia Rzymu do pojawienia się chrześcijaństwa*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 107-114.
- STOJANOWICZ P., *Herod Wielki – wielki budowniczy. Twierdze i miasta Heroda w świetle badań archeologicznych*, seria: *Archeolog Czyta Biblię*, Wrocław 2008, Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej.
- STRZELCZYK J., *Pióro w wątplych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Safony do Hroswity)*, Warszawa 2007, Wydawnictwo DiG.
- SUSKI R., *Aurelian a męczennicy*, *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 441-460.
- SUSKI R., *Cognomina ex virtute: Persicus Maximus i Parthicus Maximus, w propagandzie cesarzy illiryjskich*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 182-198.
- SUSKI R., *Konsolidacja cesarstwa rzymskiego za panowania cesarza Aureliana (270-275)*, Kraków 2008, Avalon.

- SZABAT E., *Prozopografia środowisk szkolnych*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [1], t. 6, 172-320.
- SZABAT E., *Wprowadzenie do badań nad edukacją u schyłku starożytności (V-VII w.)*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [1], t. 6, 110-171.
- SZCZUR P., *Maurycy – życie i kult, zakon, ikonografia*, EK XII 254.
- SZCZUR P., *Melecjusz z Mopsuestii*, EK XII 501.
- SZCZUR P., *Mensuriusz*, EK XII 550.
- SZCZUR P., *Milcjades*, EK XII 1034-1035.
- SZRAM M., *Mizael*, EK XII 1382.
- Świadectwa epigraficzne. Historia starożytna w świetle inskrypcji*, red. J. Bodel, Poznań 2008.
- Świat Bizancjum*, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- TURLEJ S., *Upadek granicy cesarstwa na Dunaju, w: Barbarzyńcy u bram Imperium*, red. S. Turlej, Kraków 2007, 185-246.
- TYSZKIEWICZ L.A., *Barbarzyńcy w Europie. Studia z późnego antyku i wczesnego średniowiecza*, Wrocław 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Van De MIEROOP M., *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu : ok. 3000-323 p.n.e.*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- VEYNE P., *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. P. Domański, seria: Biblioteka Historyczna – Marek Derewiecki 3, Kęty 2008, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- WIPSZYCKA E., *Pustynia i mnisi. Zagrożenia pustynnych wspólnot monastycznych*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 199-245.
- WIPSZYCKA E., *Le gens du patriarche alexandrin*, w: *Alexandrie médiévale 3, Études Alexandrines* 16, red. J.Y. Empereur – Ch. Décobert, Le Caire 2008, 89-114.
- WIPSZYCKA E., *The institutional Church*, w: *Egypt in the Byzantine World 300-700*, red. R.S. Bagnall, Cambridge 2008, 331-349.
- WIPSZYCKA E., *Les formes institutionnelles et les formes d'activités économiques du monachisme égyptien*, w: *Foundations of Power and conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, red. A. Camplani – G. Filoramo, Leuven 2007, 109-156.
- WIŚNIEWSKI R., *Si fama non fallit fidem... Druidzi w literaturze łacińskiej późnej starożytności*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 246-263.
- WÓJCIK M., „Szaleństwo arian” jako przestępstwo godzące w jedność państwa, w: *Salus rei publicae* [1], 357-377.
- WÓJCIK M., *Wstąpienie do klasztoru jako przyczyna ustania małżeństwa w prawie justyniańskim*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim* [1], 171-190.

- WRÓBLEWSKI P., *Dzieje odnalezienia drzewa Krzyża Świętego. Ustalenia i wątpliwości historyczne*, AnCra 40 (2008) 395-415.
- ZAWADZKI K., *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1323-1334.
- ZIÓŁKOWSKI A., *Źródła kryzysu cesarstwa rzymskiego w III wieku*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 264-285.

5. Historia doktryn (teologia i filozofia)

- BARAN-KOZŁOWSKI W., *Mnisi, Wielkanoc i narodziny Chrystusa*, „Mówią wieki” 2007, nr 4, 8-11.
- BARAŃSKA A., *Teologia na ulicach – rozruchy miejskie w Konstantynopolu jako element dysputy teologicznej*, w: *Religie w świecie antycznym* [1], 109-122.
- BARTOSIK G., *Maryja w Koranie i tradycji muzułmańskiej*, STV 45 (2007) nr 1, 53-83.
- BIFFI I., *Historia Eucharystii*, tłum. W. Dzieża, Pelplin 2008, Wydawnictwo Bernardinum.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, oprac. I. Bokwa – T. Gacia – S. Laskowski – H. Wójtowicz, Poznań 2007, Księgarnia Św. Wojciecha.
- BUJAK J., *Kwestia Filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce” 2 (2008) 307-328.
- CANTALAMESSA R., *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, SMA 9 (2007) nr 1-2, 105-122.
- CHŁOPOWIEC M., *Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty okresu patrystycznego (do św. Cypriana)*, „Teologia i moralność” 2008, nr 3, 191-207.
- CZERWIEN J., *Jan Paweł II a 1600. rocznica Soboru Konstantynopolitańskiego I*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 129-135.
- CZĘSZ B., *Lex orandi – lex credendi w argumentacji teologicznej Ojców Kościoła*, TPatr 4 (2007) 7-19.
- CZĘSZ B., *Maryja – nasza siostra. Patrystyczny przyczynek do mariologii antropologicznej*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 99-107.
- CZYŻEWSKI B., *Ojcowie Kościoła w Adhortacji Apostolskiej Benedykta XVI „Sacramentum caritatis”*, SG 21 (2007) 147-156.
- CZYŻEWSKI B., *Nauka Ojców Kościoła o nadziei w encyklice „Spe salvi”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008) nr 2, 145-153.
- DEGÓRSKI B., *Ojcowie Kościoła o „człowieku wewnętrznym” i o „człowieku zewnętrznym”*, AK 151 (2008) z. 596, 105-118.
- DELIMATA M., *Małżeństwo oraz jego cele w opinii zachodnich Ojców Kościoła*, PzST 22 (2008) 103-115.
- DRĄCZKOWSKI F., *Pedagogia Boża w pismach Ojców Kościoła*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 137-155.
- DRĄCZKOWSKI F., *Motywacja odkrywania świętości najlepszą drogą do szczęścia na podstawie pism Ojców Greckich*, AK 149 (2007) z. 591, 241-251.

- DROŻDŹ A., *Ojcowie Kościoła w encyklice „Fides et ratio” Jana Pawła II*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 273-284.
- GILSKI M., *Patrystyczna interpretacja formuły διὰ Μαρίας (przez Maryję)*, Sma 9 (2007) nr 1-2, 98-104.
- GOLUBIEWSKI W., *Mówmy o Bogu Jezusa Chrystusa*, „Teofil” 2007, nr 1, 183-191.
- GRZYWACZEWSKI J., *Prymat Papieża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, AK 149 (2007) z. 590, 97-111.
- GUZOWSKI K., *Modalizm*, EK XII 1477.
- JANISZEWSKI P., *Greccy sofści i retoryka w chrześcijańskich sporach dogmatycznych III i IV wieku*, seria: Labarum 6, Poznań 2008.
- JANISZEWSKI P., *Niezłomni i konformiści*, „Mówią wieki” 2007, nr 1, 23-27.
- KOCHANEK P., *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 471-488.
- KOŁOSOWSKI T., *Nawrócenie i wyznanie grzechów jako istotne elementy chrześcijańskiej pokuty w myśli Kościoła starożytnego*, „Seminare” 24 (2007) 39-48.
- KOWALCZYK S., *Nurt fenomenologiczno-egzystencjalny w polskiej współczesnej filozofii Boga*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 505-511.
- KRAKOWIAK Cz., *Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 513-530.
- KREMPA B., *La vocation à la prêtrise est-elle traditionnelle?*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 531-537.
- KRÓLIKOWSKI J., *Nieme słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów 2008.
- KRÓLIKOWSKI J., *Osoba Jezusa Chrystusa i jej uniwersalne znaczenie. Perspektywa patrystyczna*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 539-547.
- Krzyż Celtów. Misterium i poezja*, tłum., wybór i posłowie A. Krajewska, il. P. Kołodziejki, Kraków 2008, Wydawnictwo AA.
- LONGOSZ S., *Nazwy ołtarza chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 497-533.
- ŁUKASZUK T.D., *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008, Wydawnictwo „Salwator”.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2008, Pallottinum.
- MISIARCZYK L., *Apokatástasis realizzata, attuale e futura nella tradizione patristica preoriginiana*, „Augustinianum” 48 (2008) 33-58.
- MISIUREK J., *Mesalianizm*, EK XII 589-590.
- MOSKAŁYK J., *Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła*, seria: Maneat Quaestio 15, Poznań 2007, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny.
- NAPIÓRKOWSKI C.S., *Jan Paweł II a 1550. rocznica Soboru Efeskiego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 123-128.

- NAUMOWICZ J., *Cztery przyjscia Pana*, Poznań 2007, Wydawnictwo „W drodze”.
- NAUMOWICZ J., *Jak długo Jezus był w łonie Maryi? Opinie Ojców Kościoła*, Vox 28 (2008) t. 52/2, 713-720.
- O'COLLINS G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek – K. Chrzanowska, Kraków 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- OSMAŃSKI M., *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga*, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL.
- PAŁUCKI J., *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL.
- PAŁUCKI J., *Św. Piotr Biskupem Rzymu?*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 819-841.
- PELIKAN J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Höffner, seria: Mysterion, Kraków 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (tyt. oryg.: *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971).
- PIETRAS H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, seria: Myśl Teologiczna 55, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- PIETRAS H., *Początki teologii Kościoła*, wyd. 2 uzupełnione, seria: Myśl Teologiczna 57, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM (wyd. 1, Kraków 1994).
- PIETRAS H., *Spór o wyznanie wiary w IV w.*, TPatr 4 (2007) 35-50.
- PIETRAS H., *Czy Jezus był naprawdę człowiekiem?*, „Znak” 59 (2007) z. 10, 33-39.
- PIETRAS H., *Pojęcie Bożej substancji w początkach Kościoła*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. Woźniak, seria: Myśl Teologiczna 62, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM, 122-140.
- PIETRAS H., *Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym, czyli przyczynek do historii języka religijnego*, w: *Sympozja Kazimierskie [1]*, t. VI, 111-116.
- PIETRAS H., *„Listy Konstantina do Kościoła Aleksandrii” oraz „List Soboru w Nicei do Egipcjan” (325) – falsyfikaty nieznanne Atanazemu?*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 855-869.
- RUSECKI M., *Objawienie w teologii patrystycznej*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 913-932.
- SAWA R., *„Inskrypcja Filadelfijska” starożytnym świadectwem stosunku do życia poczętego*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 933-936.
- SKIBIŃSKI T., *Ojcowie Kościoła w katechezach środowych Jana Pawła II*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 249-262.
- SŁOMKA J., *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, SACH NS 4, Katowice 2007, Księgarnia św. Jacka.
- SMOLIŃSKA I.E., *Symbolika krzyża w arabskojęzycznej literaturze religijnej i obrzędowości Koptów*, Kurowice k. Łodzi 2008.
- STALA J., *Die Familie als Erziehungsgemeinschaft in der Perspektive des Familienkatechumenats*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 487-496.

- SZRAM M., *Judeochrześcijańska chrystologia Imienia a tytuły chrystologiczne we wczesnej patrystyce*, w: „Scio cui credidi”. Księga Pamiątkowa ks. M. Ruseckiego, red. J.S. Ledwoń – K. Kaucha – Z. Krzyszowski, Lublin 2007, 985-992.
- SZRAM M., *Tożsamość ciała zmartwychwstałego i ziemskiego w ujęciu autorów wczesnochrześcijańskich*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1095-1107.
- TOBOŁA Ł., *Horyzont Credo: JHWH a początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Religie w świecie antycznym* [1], 75-84.
- WENDLIK K., *La difesa del dogma del Concilio di Calcedonia nel IV capitolo del „Contra Eutychetem” di Vigilio di Tapso*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 461-486.
- WOJDA J., *La place de l'évêque de Rome dans la communion des Églises durant les premiers voyages des papes de Rome à Constantinople au VI^e siècle*, „Studia Elckie” 9 (2007) 109-125.
- WRÓBEL R., *Starożytna symbolika morza i łodzi w wypowiedziach Ojców Kościoła*, VoxP 28 (2008) t. 52, 1245-1256.
- ŻELAZNY J.W., *Święci potrzebujący – wdowy i sieroty jako ołtarz we wspólnocie starożytnego Kościoła*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 135-144.
- ŻUREK A., *Bóg miłosierny i do miłosierdzia wzywający*, TPatr 5 (2008) 13-26.
- ŻUREK A., *Mysterium fidei – mysterium tremendum. Transcendentny wymiar ofiary eucharystycznej w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 157-165.
- ŻUREK A., *Wierność tradycji. Jan Paweł II a 1200. rocznica Soboru Nicejskiego II*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 145-158.
- ŻUREK A., *Codzienna Komunia święta w starożytności chrześcijańskiej – aspekt duszpasterski i teologiczny*, VoxP 28 (2008) t. 52, 1381-1395.
- ŻYCIŃSKI W., *Maryja w życiu Kościoła. Matka Światłości i podwójnie dziewica w świetle pism apokryficznych*, SMA 9 (2007) nr 3-4, 52-66.

6. Liturgia

- BLAZA M., *Pochodzenie i rozwój historyczny liturgii w bizantyńskiej tradycji liturgicznej*, w: *Byzantina Europaea* [1], 41-52.
- BLAZA M., *Święto Zwiastowania NMP w bizantyjskiej tradycji liturgicznej*, SMA 9 (2007) nr 1, 56-76.
- CZERSKI J., *Mistagogiczna interpretacja liturgii św. Jana Chryzostoma w Kościele bizantyjskim*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 61-76.
- DUDZIK W., *Liturgia pierwszych chrześcijan*, „Teofil” 2007, nr 1, 123-134.
- FILC Ł., *Chwalić Pana z aniołami. Wpływ Pisma Świętego na anafory Ojców Wschodnich*, „Teofil” 2007, nr 1, 109-122.
- FRĄSZCZAK K., *Liturgia źródłem i szczytem dogmatu*, TPatr 4 (2007) 21-33.
- GOŁGOWSKI T., *Liturgia w Nubii i problem jej rekonstrukcji*, SaeCh 14 (2007) nr 1, 43-51.
- GÓRKA B., *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.

- JANICKI J.J., *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2007², Papiéska Akademia Teologiczna.
- JANICKI J.J., *Zarys liturgii Koptów – spadkobierców św. Marka Ewangelisty*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 17-34.
- KASPRZAK D., *Historia metropolii i antycznego rytu raweńskiego (IV-IX wiek)*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 425-437.
- Menologion. Życiorysy świętych*, oprac. i teksty liturgiczne przetłumaczył na język polski o. R. Piętka MIC, Kostomłoty – Warszawa 2007, Wydawnictwo Księży Marianów.
- MIAZEK J., *Liturgia w czasach Ojców Kościoła*, WST 20 (2007) nr 1, 155-166.
- MIAZEK J., *Wielcy Ojcowie Kościoła Zachodu w liturgii Kościoła*, WST 20 (2007) nr 2, 255-268.
- NADOLSKI B., *Imieniny i urodziny w tradycji chrześcijańskiej Europy*, seria: Chrześcijańska Europa, Poznań 2007, Księgarnia św. Wojciecha.
- PAŁĘCKI W., *Zwyczaj ogłaszania Paschy i świąt ruchomych w liturgii Kościoła rzymskiego*, w: „*Scio cui credidi*”. *Księga Pamiątkowa ks. M. Ruseckiego*, red. J.S. Ledwoń – K. Kaucha – Z. Krzyszowski, Lublin 2007, 881-894.
- TUREK W., *Ratione embolismorum, de*, NDPAC III 4458-4459.
- TUREK W., *Ratione Paschae, de, seu Computus Carthaginensis a. 455*, NDPAC III 4459-4460.
- TUREK W., *Ratione Paschae, Prologus de Ratione Paschae, Praefatio de*, NDPAC III 4460-4461.

7. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości

- BERTRAND D., *La tradition du „discernement spirituel”*, WST 20 (2007) nr 2, 37-50.
- BREMER J., *Santiago de Compostela. Pielgrzymim krokiem*, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- BROWN P., *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, seria: *Mysterion*, Kraków 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- BRZOZECKI S. – DANILUK M. – JACNIACKA M., *Maurycy – życie i kult, zakon, ikonografia*, EK XII 252-254.
- BUNGE G., *Acedia duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, tłum. J. Bednarek – A. Ziernicki, Kraków – Tyniec 2007, Wydawnictwo Benedyktynów.
- BUONO A.M., *Najpiękniejsze modlitwy maryjne: ich historia, znaczenie i zastosowanie*, tłum. A. Bielawska, Sandomierz 2007.
- CHITTY D.J., *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, ZM 45, Kraków – Tyniec 2008, Wydawnictwo Benedyktynów (tyt. oryg.: *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966).

- CHRYSSAVGIS J., *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, przedm. B. Ward, tłum. M. Chojnacki, seria: *Mysterion*, Kraków 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- DANILUK M., *Mniszki*, EK XII 1461-1463.
- DEGÓRSKI B., *Павел Фивейский*, w: *Католическая Энциклопедия*, III, Moskwa 2007, 1193-1194. (= *Paweł z Teb*, w: *Encyklopedia Katolicka*, III, Moskwa 2007, 1193-1194).
- DEGÓRSKI B., *Postać św. Barbary a nowicjaska duchowość paulińska*, w: *Przy źródle Jasnogórskiej Pani. Materiały sympozjum na temat powrotu paulinów do klasztoru i kościoła św. Barbary w Częstochowie (30 czerwca 2007)*, red. J. Mazur, Kraków 2007, 55-72.
- FIGIEL J., *Matki pustyni*, EK XII 225-226.
- FIGIEL J., *Mesrop*, EK XII 603-604.
- FIGIEL J., *Milet, Melitius*, EK XII 1046-1047.
- FROS H. – SOWA F., *Księga imion i świętych*, t. 6: W-Z, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- JANIŚZEWSKI P., *Prochy świętych*, „Focus. Historia” 2007, nr 4, 32-34.
- JASIEWICZ A., *Historia kształtowania się Modlitwy Jezusowej*, „Seminare” 25 (2008) 403-412.
- JASIŃSKI D., *Szalenie święci w późnoantycznym chrześcijaństwie*, w: *Religie w świecie antycznym* [1], 123-134.
- KOZŁOWSKI J., *The Portrait of Commodus in Herodian's „History” (I 7, 5-6) as the Source of Pionius' post mortem Description in „Martyrium Pionii” (22, 2-4)*, *VigCh* 62 (2007) 467-478.
- KRZYSZOWSKI Z., *Modlitwa znakiem wiarygodności Kościoła w eklezjologii patrystycznej*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 63-572.
- LONGOSZ S., *Św. Telemach/Almachiusz a zakończenie walk gladiatorских*, w: *Haec mihi in animis vestris templa. Studia classica in memory of Lesław Morawiecki*, red. P. Berdowski – B. Błahaczek, Rzeszów 2007, 347-364.
- ŁAZEWSKI W., *Rola modlitwy w opisach męczeństwa*, *TPatr* 4 (2007) 61-72
- MATWIEJUK K., *Ikona jako znak dynamizmu duchowości bizantyjskiej*, „Anamnesis” 2008, nr 55, 89-95.
- McGINN B. – McGINN FERRIS P., *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- MISIUREK J., *Modlitwa w chrześcijaństwie. A. Katolicyzm, b). Średniowiecze*, EK XII 1532-1535.
- NAUMOWICZ J., *Chrześcijański kult męczenników machabejskich w Antiochii*, w: *Byzantina Europaea* [1], 431-447.
- NAUMOWICZ J., *Kierownictwo duchowe w tradycji monastycznej*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM, 143-151.

- NAUMOWICZ J., *La paternité spirituelle chez les Pères du désert*, „Contacts” 59 (2007) nr 219, 318-325.
- NAUMOWICZ J., *Matki pustyni*, w: *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn, Kraków 2007, 53-65.
- PACIOREK A., *Mędracy, magowie*, EK XII 706-707.
- PLISIECKI P., *Marcin z Tours. Zwyczajny święty*, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL.
- PROKOP K.R., *Święta Monika*, seria: Wielcy Ludzie Kościoła, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- RÓŻYCKI Ł., *Żywoć świętego Spirydona*, w: *Per aspera ad astra. Materiały z XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów w Krakowie (16-20 IV 2008)*, red. A. Świątek, t. 1: *Historia starożytna*, Kraków 2008.
- ŚMIERZCHALSKI P., *Rodzina w polskiej tradycji i kulcie św. Mikołaja z Myry*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1145-1160.
- ŚWIETLIKOWSKA S., *Początki monastycyzmu na pustyni egipskiej*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 35-38.
- STANIEK E., *Bóg mówi do człowieka. Tajemnica modlitwy*, Kraków 2007, Wydawnictwo „Salwator”.
- STAROWIEYSKI M., *Odpoczynek ze św. Pawłem*, Kraków 2008, Wydawnictwo „Petrus”.
- SZCZUR P., *Melania Młodsza*, EK XII 488.
- SZCZUR P., *Melania Starsza*, EK XII 488-489.
- SZCZUR P., *Melitta*, EK XII 506-507.
- SZRAM M., *Mateusz, Mattai*, EK XII 200.
- SZRAM M., *Modlitwa w chrześcijaństwie. A. Katolicyzm, a). okres patrystyczny*, EK XII 1529-1532.
- TUREK W., *Santo Patrono*, NDPAC III 4694-4697.
- WERBIŃSKI I. – KRAKOWIAK Cz. – WYSOCKI M., *Męczennicy. Teologia, kult, literatura patrystyczna*, EK XII 679-683.
- WIERNA R., *Przedstawienie św. Mikołaja z Myry na obrazie z kościoła parafialnego w Kopernikach*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1223-1230.
- WIPSZYCKA E.: *Mnisi – nie tylko ci święci... Z prof. Ewą Wipszycką o pierwszych mnichach na pustyni egipskiej rozmawia Szymon Hiżycki OSB*, Kraków – Tyniec 2007, Wydawnictwo Benedyktynów
- WYGRALAK P., *Świętego Kolumbana Młodszego koncepcja życia doczesnego mnichów*, PzST 21 (2007) 61-73.
- WYSOCKI M., *Menas*, EK XII 523.
- WYSOCKI M., *Mężczeństwo w chrześcijaństwie – w ujęciu patrystycznym*, EK XII 699-701.
- ZAGÓRSKI D., *Modest, bp Trewiru*, EK XII 1498.
- ZIEMANN E., *Mauryni*, EK XII 254-258.
- ZIEMANN E., *Medard*, EK XII 381-382.
- ZIÓŁKOWSKA M., *Maur*, EK XII 243-244.

ZIÓŁKOWSKA M., *Mauriliusz*, EK XII 247.

ZIÓŁKOWSKA M., *Melittus*, EK XII 509.

8. Archeologia i historia sztuki

BIELAS L., *Wczesnochrześcijańskie kościoły w Aguntum i Lavant (Austria)*, w: *Symposium Kazimierskie* [1], t. VI, 213-225.

BIERNACKA LUBAŃSKA M., *Śladami Rzymian po Hiszpanii. Przewodnik archeologiczny*, Wrocław 1983, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

BRZOZOWSKI M. – IRZYK K., *Ostia antyczna*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 147-154.

BULAS R., *Ikonografia przejścia przez Morze Czerwone jako odbicie przemian w wierze chrześcijan od III do V wieku*, TPatr 4 (2007) 111-121.

BULAS R., *Irlandia a Bizancjum. Ikonografia „Trzech Hebrajczyków w piecu ognistym” na krzyżach celtyckich*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 61-76.

BULAS R., *Najstarsze chrześcijańskie ołtarze na Wyspach Brytyjskich*, w: *Symposium Kazimierskie* [1], t. VI, 227-238.

CICHON W. – ZYGMUNT D., *Bazyliki eksedralne Rzymu*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 123-129.

GOŁGOWSKI T., *Ołtarz i jego wyposażenie w Nubii chrześcijańskiej*, w: *Symposium Kazimierskie* [1], t. VI, 267-285.

GÓRSKI J., *Kazimierz Michałowski – twórca polskiej archeologii śródziemnomorskiej*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 39-43.

IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *Jan Paweł II i archeologia chrześcijańska*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 285-298.

IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *Najstarszy w ikonografii ołtarz chrześcijański?*, w: *Symposium Kazimierskie* [1], t. VI, 145-156.

IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *O teatrze Pompejusza. Addenda*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 317-332.

IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku. Zarys problematyki*, w: *Symposium Kazimierskie* [1], t. VI, 11-16.

JAKOBIELSKI S., *Nubian Scenes of Protection from Faras as an Aid to Dating*, „Études et Travaux” 21 (2007) 43-50.

JAKOBIELSKI S., *The Holy Trinity Monastery*, w: W. Godlewski – A. Łajtar, *Between the Cataracts I. Proceedings of the 11th International Conference for Nubian Studies* (Warsaw University, 27 VIII – 2 IX 2006), Warszawa 2008, 283-302.

JANICKI J.J., *Freski z Faras na znaczkach Poczty Polskiej*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 71-72.

JANOCHA M., *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, Wydawnictwo „Arkady”.

JASTRZĘBOWSKA E., *Scena „Quo vadis” w dekoracji sarkofagów z IV wieku?*, WST 20 (2007) nr 2, 159-175.

- JASTRZĘBOWSKA E., *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Warszawa 2008, Wydawnictwo WAM.
- JASTRZĘBOWSKA E., *Ślady gromadzenia ofiar lub darów w przykościelnych domach w Ptolemais i Cyrene?*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 333-342.
- KALINOWSKI Z., *Geneza formy bazyliki biskupiej w Novae*, w: *Byzantina Europaea* [1], 209-218.
- KALINOWSKI Z., *O powiązaniach architektury i liturgii na przykładzie wybranych kościołów wczesnobizantyńskich i liturgii św. Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], s. 77-86;
- KALINOWSKI Z., *Przestrzenie naznaczone liturgią. Kilka uwag na temat bemy w kościołach syryjskich*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 287-309.
- KIEŁCZEWSKA A., *Monety z Apamei Kibutos. Najstarsza ikonografia Arki Noego*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 455-470.
- KISS Z., *Alexandria – Past Research*, w: *Seventy years of Polish archaeology in Egypt*, Warszawa 2007, 115-124.
- KOMAR P., *Dongola – starożytny klejnot pustyni*, „Mówią wieki” 2007, nr 8, 52-57.
- KRUK M.P., *Sztuka własna i obca. Na marginesie badań nad zachodnioruskim malarstwem ikonowym*, w: *Byzantina Europaea* [1], 327-344.
- ŁĄCZEK G., *Sceny pogańskiej ofiary na dyptychach konsularnych*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 167-177.
- MACHOWSKI W., *Petra*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, Ossolineum.
- MADEJSKI P., *Ofiary przy Ara Pacis*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 25-40.
- MARCZUK J., *Anonimowa katakumba przy Via Latina w Rzymie*, SaeCh 14 (2007) nr 2, 5-26.
- MARTENS-CZARNECKA M., *Historia Tobiasza (próba interpretacji malowidła odkrytego w klasztorze Trójcy Świętej w Starej Dongoli, Sudan)*, w: *Byzantina Europaea* [1], 393-400.
- MARTENS-CZARNECKA M., *Kapłani jako fundatorzy malowideł w klasztorze na Komie H w Starej Dongoli*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 249-266.
- MAZURCZAK U.M., *Dwie starożytne tradycje rozumienia ciała w sztuce średniowiecznej*, RH 54-55 (2006-2007) z. 3, 157-186.
- MŁYNARCZYK J., *Hippos – Sussita. Ninth Season of Excavations June-July 2008*, Haifa 2008.
- MŁYNARCZYK J., *Blessed Wine: a newly discovered winery at the North-West Church in Hippos – Sussita*, w: *Księga Pamiątkowa Jerzego Gąssowskiego*, Warszawa 2007, 397-405.
- MŁYNARCZYK J., *Architectural and Functional’Liturgical Development of the North-West Church in Hippos (Sussita)*, „Études et Travaux” 22 (2008) 147-170.
- MUC A., *Quelques images des saints dans la peinture copte*, „Studies in Ancient Art and Civilization” 10 (2007) 101-110.
- MYŚLIŃSKI M., *Dzieła sztuki bizantyńskiej i ruskiej w Skarbcu Koronnym na Wawelu*, w: *Byzantina Europaea* [1], 425-430.

- PASTWA M., *Grzegorza Bednarskiego „Msza św. Grzegorza”*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 311-316.
- POTACZEK K., *Joseph Wilpert, the famous archaeologist of Dziełów*, w: *Księga Wilpertowa*, Opole 2007, 9-43.
- PRÓCHNIAK D., *O kapłanach i ołtarzach w późnoantycznej Armenii*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 65-87.
- PRÓCHNIAK D., *Wczesnochrześcijański zespół kościelno-grobowy w Ache w Armenii. Analiza architektoniczno-ikonograficzna*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 871-891.
- SATAŁAD., *Bazylika św. Pawła za Murami na przestrzeni wieków*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 133-145.
- Seventy years of Polish Archaeology in Egypt*, Warszawa 2007 (publikacja Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej UW).
- SKRZYNIARZ S., *Z badań nad genezą motywu samobójczej ofiary Polikseny*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 41-52.
- SKUPIŃSKA-LØVSET I., *Ołtarze, kapłani i składanie ofiar według Lukiana z Samosaty i w materiale archeologicznym z terenów syryjskich*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 53-64.
- STALMACH M., *Faras – odkrycia misji profesora Kazimierza Michałowskiego*, w: *Starożytność chrześcijańska* [1], 45-53.
- STRÓŻ A., *Najstarsze świadectwa związku ołtarza i relikwii w bazylikach chrześcijańskich*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 193-211.
- SULIKOWSKA-GĄSKA A., *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- UCIŃSKA A., *Cuda u św. Pawła za murami*, „Mówią wieki” 2007, nr 2, 4-5.
- WINKLER W.G. – PIEKARSKA-WINKLER D., *Krzyże Etiopii – orientalna ewolucja na obrzeżach Kościoła*, *SaeCh* 15 (2008) nr 1, 1-1-108.

9. Biblia

- BARDSKI K., *Słowo oczyma Gołębicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, seria: *Warszawskie Studia Teologiczne – Rozprawy Naukowe* 3, Warszawa 2007, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- BARDSKI K., *Song of Songs: from the Fathers of the Church to Mother Theresa of Calcutta*, *WST* 20 (2007) nr 2, 17-22.
- BARDSKI K., *Clavis Pseudo-Melitona z Sardem. Wczesnośredniowieczny słownik ponaddosłownej symboliki biblijnej*, *WST* 20 (2007) nr 1, 95-101.
- BARDSKI K., *Duchowa interpretacja Pieśni nad Pieśniami w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*, *CT* 78 (2008) nr 4, 105-111.
- BARDSKI K., *Wybrane motywy literackie Księgi Ezechiela w biblijnej symbolice wczesnego chrześcijaństwa*, *CT* 77 (2007) nr 4, 157-163.
- BASIUK M., *Ofiara Izaaka (Rdz 22, 1-14) w zachodniej tradycji patrystycznej*, *SACH* NS 6, Katowice 2008, Księgarnia św. Jacka.

- CORSATO C., *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007, Wydawnictwo „Bratni Zew”.
- FILC Ł., *Chwalić Pana z aniołami. Wpływ Pisma Świętego na anafory Ojców Wschodnich*, „Teofil” 2007, nr 1, 109-122.
- GĄC J., *Śladami Pawła Apostoła*, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- GÓRKA B., *Nieprzekładalność Janowego Prologu? (J 1, 1-18)*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 233-256.
- HARL M., *Miejsce Septuaginty w studiach biblijnych*, tłum. J. Kołak, „Teofil” 2007, nr 1, 31-40.
- KLINKOWSKI J., *Nowotestamentalny obraz celników na tle systemu finansowego Judei i Imperium Rzymskiego*, „Perspectiva” 6 (2007) nr 2, 57-79.
- LUBAC H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- MAGDZIARZ M., *Młode wino w starych bukłakach. Metody egzegezy judeo-chrześcijańskiej*, „Teofil” 2007, nr 1, 41-54.
- OKOŃSKI M., *Wierni literze. Egzegeza szkoły antiocheńskiej*, „Teofil” 2007, nr 1, 97-108.
- PACIOREK A., *Interpretacje cudów Jezusa*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 807-818.
- PARCHEM M., *Ostateczne zwycięstwo Boga w walce między dobrem a złem w świetle pism z Qumran*, seria: Rozprawy i Studia Biblijne 30, Warszawa 2008, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- PRZYSZYCHOWSKA m., *Pokorne pochylanie się na słowem Bożym*, „Teofil” 2007, nr 1, 25-26.
- ROSIK M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008², Wydawnictwo TUM.
- ROSIK M. – RAPOPORT I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, Wydawnictwo TUM.
- Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münnich – Ł. Niesiołowski-Spanò, seria: Studia Historico-Biblica 1, Lublin 2008, Wydawnictwo KUL.
- SKIBIŃSKI T., *Listy katolickie w starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 937-950.
- SOJKA S., *Motywy i przejawy posłuszeństwa zasadom Królestwa Bożego*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 975-992.
- Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- SZRAM M., *Egzegeza patrystyczna w katechezach o Psalmach Jana Pawła II i Benedykta XVI*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 263-272.
- TRONINA A., *Kapłaństwo i ofiara w Biblii*, w: *Sympozyj Kazimierskie* [1], t. VI, 99-109.
- WRÓBEL M.S., *Znaczenie formuły Birtak ha-Minim w procesie rozdziału synagogi od Kościoła*, CT 78 (2008) nr 2, 65-80.

ZARZECZNY R., *Melchizedek i egzegeza Rdz 14, 18-20 w pismach Filona Aleksandryjskiego*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1301-1322.

9.1. Apokryfy

Apokryfy Nowego Testamentu, t. 2: *Apostołowie*, cz. 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, cz. 2: *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz ewangeliści, uczniowie Pańscy*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.

DESREUMAUX A., *Enseigner, prêcher, évangéliser: le kérygme dans la Doctrina Addai*, WST 20 (2007) nr 2, 51-62.

FERREIRO A., *Simon Peter and Simon Magus and his Dog in Astudillo, Palencia (Spain)*, WST 20 (2007) nr 2, 63-80.

GILLMEISTER A., *Metus gallicus i libri sibillini. Kilka uwag politycznych o społecznych przyczynach prodigium*, „In Gremium” 1 (2007) 7-19.

GOUNELLE R., *Oralité et écriture dans la littérature apocryphe chrétienne*, WST 20 (2007) nr 2, 81-94.

HILHORST A., *Ager Damascenus. Views on the place of Adam's creation*, WST 20 (2007) nr 2, 131-144.

JAKAB A., *La réception de l'Apocalypse de Paul dans le christianisme de l'Antiquité Tardive*, WST 20 (2007) nr 2, 145-157.

JUNOD É., *„Pseudépigraphé” chez Denys d'Halicarnasse et Sérapion d'Antioche*, WST 20 (2007) nr 2, 177-184.

KUR S., *Marek Ewangelista w synaksariuszu Kościoła Etiopskiego*, WST 20 (2007) nr 2, 185-188.

LONGOSZ S., *Maryja w apokryfach*, EK XII 11-14.

LOURIE B., *L'Histoire Euthymiaque: l'œuvre du Patriarche Euthymios/Euphémios de Constantinople*, WST 20 (2007) nr 2, 188-221.

MARINOV K., *Kilka uwag na temat ideologiczno-eschatologicznej wymowy „Bułgarskiej kroniki apokryficznej”*, „Fundamenta Europaea” 4 (2007) 61-75.

NAUMOWICZ J., *La Doctrine des Apôtres et la légende sur l'origine apostolique de la fête de Noël*, WST 20 (2007) nr 2, 289-298.

Odnalezienie prawdziwego krzyża. Syryjska legenda Judy Kyriaka (Inventio verae Crucis: Syriaca legenda Judae Cyriaci), wstęp, komentarz i tłum. A. Tronina, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 535-549.

PERES J.N., *Le roi, la reine et l'ouvrier. Une réminiscence des proverbes dans le Kebra Nagast*, WST 20 (2007) nr 2, 309-315.

PORTER S.E., Gordon L. Heath, *Zaginiona Ewangelia Judasza. Fakty i fikcje*, tłum. T. Fortuna, Kraków 2008, Wydawnictwo „M”.

TRONINA A., *Mistyka krzyża w syryjskiej „Grocie skarbów”*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1171-1180.

WITAKOWSKI W., *On Adam and Satana'el or The Vienna Protology*, WST 20 (2007) nr 2, 329-342.

- WOJCIECHOWSKA K., *Wybrany do... potępienia. Jeszcze o „Ewangelii Judasza”*, „Więź” 2007, nr 2, 64-75.
- ZOWCZAK M., „Rehabilitacja” Judasza. *O apokryfach w kulturze popularnej*, WST 20 (2007) nr 2, 343-352.

9.2. Gnostycyzm

- Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, tłum i komentarz W. Myszor, SACH NS 7, Katowice 2008, Księgarnia św. Jacka.
- Ł.W., *Dwa oblicza Judaszowej Ewangelii*, „Mówią wieki” 2008, nr 2, 5-7.
- MYSZOR W., *Walka z manicheizmem w świetle Kodeksu Justyniana*, w: *Byzantina Europaea* [1], 417-424.
- MYSZOR M., „Feniks” w gnostyckim traktacie o początku świata (NHC II, 5; p. 121, 27 - 123), *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 677-681.
- PIWOWARCZYK P., *Charakterystyka i uzasadnienie amoralizmu u karpokrajan*, w: *Religie w świecie antycznym* [1], 85-100.
- PORTER S.E. – HEATH G.L., *Zaginiona Ewangelia Judasza. Fakty i fikcje*, tłum. T. Fortuna, Kraków 2008, Wydawnictwo „M”.
- WOJCIECHOWSKA K., *Wybrany do... potępienia. Jeszcze o „Ewangelii Judasza”*, „Więź” 2007, nr 2, 64-75.
- STAROWIEYSKI M., *Veronica*, NDPAC III 5582.
- STAROWIEYSKI M., *Quo vadis?*, NDPAC III 4453-4454.
- ZARZECZNY R., *Apokryficzny „Dialogus Iohannis cum Iesu” (CIAPNT 27) jako gnostycka reinterpretacja dziejów patriarchów i komentarz do Hbr 7, 3*, *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 291-306.
- ZMORZANKA A.Z., *Kosmos i jego bogowie w „Pistis Sophia” IV 136*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 1355-1369.
- ZMORZANKA A.Z., *Megecjusz*, EK XII 451.
- ZMORZANKA A.Z., *Menander*, EK XII 522.
- ZMORZANKA A.Z., *Sekundus*, PEF IX 12.
- ZMORZANKA A.Z., *Szymon Mag*, PEF IX 318-320.
- ZMORZANKA A.Z., *Walentyń*, PEF IX 688-690.

10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

- ANZELM z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, seria: *Ad Fontes* 4, Kęty 2007, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- BERNARD z Clairvaux, *Apologia. O nawróceniu. Życie świętego biskupa Malachiasza*, tłum. S. Kiełtyka – A. Maciąg, wprowadzenie B.A. Grenz, seria: *Biblioteka Duchowości Cysterskiej* 3, Skoczów 2007, Wydawnictwo Św. Bernarda.
- BONAREK J., *Bizantyńskie Morze Czarne w 1081-1204 r. Próba porównania*, w: *Byzantina Europaea* [1], 53-68.
- BONAWENTURA, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia*

- Kościola*, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z tłum. pol., tłum. i wstęp A. Horowski, Kraków 2008, Wydawnictwo „Unum”.
- BURCZAK K., *Lubelski rękopis „Dekretu Gracjana”*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 77-86.
- COHN N., *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistycy – anarchiści średniowiecza*, Kraków 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- DAMIANI Piotr, *O wszechmocy Bożej*, tłum. i przypisy I. Radziejowska, wstęp M. Olszewski, seria: Ad Fontes 8, Kęty 2008, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Digesta justyniańskie, księga I*, tłum. B. Szolc-Nartowski, Warszawa 2007, Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. R. Lazarskiego.
- DOBKOWSKI M., *Kataryzm. Historia i system religijny*, seria: Mała Biblioteka Religii, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- DUDEK J., *Konstantynopol (1-3 IV 1081): incydent czy pierwsza zdobycz „klanu” Komnenów*, w: *Byzantina Europaea* [1], 81-96.
- DZIADUL P., *Sakralizacja obrzędu koronacji monarchów prawosławnych. Bizantyński wzorzec intronizacji i jego słowiańskie adaptacje*, PrzRel 2008, nr 1 (227), 31-40.
- Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. Michałowski [et al.], Warszawa 2008, Wydawnictwo DiG.
- FILIPCZAK P., *Historia diakona Barochasa. Kilka uwag na temat niepokoju społecznego w miastach wczesnego Bizancjum*, w: *Byzantina Europaea* [1], 107-120.
- GERTRUDA z Helfty, *Zwiastun Bożej miłości*, t. 2, tłum. E. Kędziorek, red. M.I. Rosińska, ŻM 43, Kraków – Tyniec 2007, Wydawnictwo Benedyktynów.
- GJUZELEY V., *Bulgaria a państwa i narody Europy Środkowej w X w.*, w: *Byzantina Europaea* [1], 133-140.
- GORDZIAŁKOWSKI J., *Historia Państwa Kościelnego*, Kraków 2007, WAM.
- GREGORY T.E., *Historia Bizancjum*, tłum. J. Hunia, seria: Historiae, Kraków 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- GROŃ R., *Śmierć Bernarda z Clairvaux w świetle „Vita Prima”*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 257-279.
- HAVLIKOVA L., *On the Dissemination of Byzantine Law within the Slavonic Environment (Slavic Procedural Law)*, w: *Byzantina Europaea* [1], 141-148.
- HOWARD-JOHNSTON J., *Byzantium and the North*, w: *Byzantina Europaea* [1], 157-174.
- Jak czytać rękopis średniowieczny*, red. P. Géhin, tłum. B. Spieralska, Warszawa 2008, Oficyna Wydawnicza „Mówią wieki”.
- JANOWSKI P., *Michał Cerulariusz*, EK XII 819-820.
- JULIAN z Norwich, *Objawienia Bożej miłości*, tłum. A. Gomola, Poznań 2007, Wydawnictwo „W drodze”.
- JUREWICZ O., *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, Wydawnictwo „Ossolineum”.

- KAPLAN M., *Pèlerinages et processions à Byzance aux VI^e-VII^e siècles: l'exemple de Théodore de Sykéôn*, w: *Byzantina Europaea* [1], 219-232.
- Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego, red. M. Koczerska, seria: Fasciculi Historici Novi 7, Warszawa 2007, Wydawnictwo DiG.
- KODER J., „*Euromediterraneum*” i Eurazja w poglądach Bizantyńczyków na przestrzeń i politykę, seria: *Labarum* 4, Poznań 2007.
- KOKOSZKO M. – GIBEL K., *Focjusz a kuchnia grecka, czyli kilka słów o abyrtake*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 495-504.
- KOKOSZKO M., *Medycyna bizantyńska o antidotum z trzech rodzajów pieprzu. Komentarz na temat jednego ze środków farmaceutycznych zastosowanych w leczeniu cesarza Aleksego I Komnena*, w: *Byzantina Europaea* [1], 253-264.
- KOMPA A., *Cesarz bez cesarstwa. Justynian II między obaleniem a powrotem na tron*, „*Juvenilia*” 2 (2007) 29-43.
- KOMPA A., *Kto i dlaczego zabił Papatyzysa i Balgitzisa? Glosa do dziejów Bizancjum i Chazarów w początkach VIII w.*, w: *Byzantina Europaea* [1], 265-277.
- KOMPA A., *Nicefor, patriarcha Konstantynopola – polityk, teolog, historyk*, w: *Księga pamiątkowa XV Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów (18-21 IV 2007)*, red. J. Walicki, t. 2, Łódź 2008, 155-173.
- KOMPA A., *Tajna misja bizantyńska na Kaukazie w początkach VIII w.*, w: *Kaukaz w stosunkach międzynarodowych. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, red. P. Olszewski - K. Borkowski, Piotrków Trybunalski 2008, 47-58.
- KORCZAK R., *Kobiety w Historiarum libri decem Laonika Chalkokondylesa*, w: *Byzantina Europaea* [1], 279-287.
- KOŚCIELNIAK K., *Naśladownictwo islamskiej ideologii džihadu w „Tactica” cesarza Leona VI (886-912) w kontekście zmagania bizantyńsko-muzułmańskich od VII do X wieku*, w: *Byzantina Europaea* [1], 305-320.
- KOTŁOWSKA A., *On the two critical editions of „Cat and Mouse War” by Theodoros Prodromos*, „*Pomoerium*” 2004-2008, 5-6.
- KOWALEWSKA M., *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007, Wydawnictwo UMCS.
- KOZIEJ J. – KRASUCKA B., *Michał Psellos*, EK XII 834-836.
- Le GOFF J. – SCHLEGEL J.L., *O średniowieczu*, tłum. M. Ochab, seria: *Chcemy Wiedzieć*, Warszawa 2007, Oficyna Naukowa.
- Le GOFF J., *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- LESZKA M.J., *Poborcy podatkowi w świetle korespondencji Teofilakta, arcybiskupa Ochrydy*, w: *Byzantina Europaea* [1], 359-366.
- LESZKA M.J., *Bułgarskie niedole arcybiskupa Teofilakta*, „*Mówią Wieki*” 2007, nr 11, 21-24.
- LESZKA M.J., *Leon V i chan Krum w świetle fragmentów „Chronografii” (AM*

- 6305) *Teofanesa Wyznawcy*, „Przegląd Nauk Historycznych” 6 (2007) 109-117.
- LESZKA M.J., *Kilka uwag na temat losów Illusa Izauryjczyka w latach 479-484*, „Meander” 62 (2007) 99-107.
- LESZKA M.J., *Цели похода Никифора против Болгар в 811 году*, w: *Byzantium. New peoples, new powers: the Byzantino-Slav contact zone, from the Ninth to the Fifteen Century*, Cracow 2007, 55-62.
- LESZKA M.J., *Stracone złudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863-927*, w: *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, 32-39.
- LORKIEWICZ J., *Merowińska sztuka*, EK XII 576-577.
- ŁUKASZEWICZ A., *A Slavonic Visitor on the Nile?*, w: *Byzantina Europaea* [1], 377-379.
- MANIKOWSKA H., *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- MARINOW K., *Zadania floty cesarskiej w wojnach bizantyńsko-bułgarskich (VII-XI w.)*, w: *Byzantina Europaea* [1], 381-392.
- MARINOV K., *Działania floty cesarzy bizantyńskich oraz okrętów ich sprzymierzeńców w wojnach z Bułgarią (XII-XIV w.)*, „Przegląd Nauk Historycznych” 6 (2007) 119-141.
- MATEUSZ z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej*, tekst łac., wyd. i tłum. W. Seńko, seria: *Ad fontes* 2, Kęty 2007, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- MESCHINI M., *1204 – Tajemnica IV wyprawy krzyżowej i podboju Konstantynopola*, tłum. Marek Myczkowski, Kielce 2007, 286 + XVI s., Wydawnictwo „Jedność”.
- MEYENDORFF J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- MILEWSKI I., *Společne uwarunkowania obecności żonatych biskupów w kościele bizantyńskim (do połowy V wieku)*, w: *Byzantina Europaea* [1], 401-415.
- MIŚKIEWICZ M., *Europa wczesnego średniowiecza (V-XIII w.)*, Warszawa 2008, Wydawnictwo Trio.
- MODZELEWSKA B., *Menologium*, EK XII 542.
- MODZELEWSKA B., *Michał Synkellos*, EK XII 818-819.
- NIKOŁOV G.N., *Bułgarzy i ogień grecki (VII-XI w.)*, w: *Byzantina Europaea* [1], 449-455.
- PRINZING G., *Status prawny dzieci w Bizancjum*, tłum. A. Kotłowska, seria: *Labarum* 5, Poznań 2008, Instytut Historii UAM.
- PRÓCHNIAK D., *Sivrihisar i Anazarbos. Dwa paciorki w armeńskim naszyjniku*, w: *Byzantina Europaea* [1], 493-516.
- SAWA R., *Michał I Rangabeusz*, EK XII 822.
- SAWA R., *Michał I*, EK XII 822-823.
- SAWA R., *Michał III*, EK XII 823.

- Sen o krzyżu. Staroangielski poemat mistyczny VIII-IX w.*, tłum i oprac. M. Opalińska, Warszawa 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- SKRZYNIARZ S., *O aktualności humoru bizantyńskiego*, w: *Byzantina Europaea [1]*, 525-531.
- SYMEON z Tessaloniki, *O świątyni Bożej*, tłum. A. Maciejewska, seria: *Mysterion*, Kraków 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- TELEMACHOS C.L., *Tesalonika, La Revolte a Rossano de Calabre l'an. 965*, w: *Byzantina Europaea [1]*, 367-375.
- TOMASZ z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 2, tłum. Z. Włodek – W. Zega, Poznań 2007, Wydawnictwo „W drodze”.
- TOMASZ z Akwinu, *Złoty łańcuch. Catena aurea*, tłum. L. Szyndler, wstęp P. Milcarek, seria: *Biblioteka Christianitas 21*, Poznań 2007, Wydawnictwo „W drodze”.
- TWARDOWSKA K., *Cesarzowa Eudoksja – córka Ewy*, „*Almanach Historyczny*” 10 (2008) 33-44.
- TWARDOWSKA K., *Słów kilka o cesarzowej Zenonis*, „*Almanach Historyczny*” 9 (2007) 27-33.
- WELLESZ E., *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2007, Wydawnictwo „Homini”.
- WIŚNIEWSKI K., *Przyczyny ikonoklazmu w Bizancjum – transformacja funkcji obrazu sakralnego w chrześcijaństwie od I do VIII wieku*, w: *Per aspera ad astra. Materiały z XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów w Krakowie (16-20 IV 2008)*, red. A. Świątek, t. 2: *Powszechna historia średniowiecza*, Kraków 2008, 191-194.
- WIŚNIEWSKI E., *Merowingowie*, EK XII 575-576.
- WOLIŃSKA T., *Konstantynopol i jego mieszkańcy widziani oczyma Liudpranda z Kremony*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 1231-1243.
- WOLIŃSKA T., *Walka Bizancjum i Persji o Łazykę w czasach Justyniana I Wielkiego (527-569)*, „*Przegląd Nauk Historycznych*” 6 (2007) 173-188.
- WOLIŃSKA T., *Administracja rzymskiej Armenii w czasach Justyniana I Wielkiego*, w: *Kaukaz w stosunkach międzynarodowych. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, red. P. Olszewski – K. Borkowski, Piotrków Trybunalski 2008, 35-46.
- ZAKRZEWSKI K., *Historia Bizancjum*, Kraków 2007, Wydawnictwo „Universitas”.

11. Autorzy

AA.VV.

- Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, seria: *Biblioteka Narodowa II 255*, tłum. zbior., oprac. M. Starowiejski, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, Wydawnictwo „Ossolineum”

Muza chrześcijańskiego Wschodu, wstęp, red. i oprac. M. Starowieyski, tłum. M. Bednarz i in., Kraków 2008, Wydawnictwo WAM (wyd. na podst. *Muza chrześcijańska*, t. 1, Kraków 1985).

Ambrozjaster

BABIARZ G., *Grzech i nawrócenie w życiu ochrzczonych. Studium Komentarza Ambrozjastra do Listów św. Pawła*, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.

Ambroży

- , *Mowa na cześć Walentyniana*, tłum. A. Kotłowska, Poznań 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu A. Mickiewicza.
- , *Mowa na śmierć Teodozjusza*, tłum. A. Kotłowska, wstęp K. Ilski, Poznań 2008, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- CZYŻEWSKI B., *Biblijne obrazy Kościoła w Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza św. Ambrożego z Mediolanu*, SG 22 (2008) 51-61.
- CZYŻEWSKI B., *Duch Święty a Maryja w pismach św. Ambrożego z Mediolanu (komentarz do Łk 1, 35)*, SMA 10 (2008) nr 2, 102-113.
- GLĄDYSZEWSKI L., *Jan Paweł II a 1600. rocznica śmierci św. Ambrożego (List Apostolski „Operosam diem”)*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 173-178.
- GRZYWACZEWSKI J., *Saint Ambrose of Milan as a defender of the faith in the Greek hymnography*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 281-289.
- JURKIEWICZ J., *Pokora w świetle „Expositio Evangelii secundum Lucam” św. Ambrożego z Mediolanu*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 365-372.
- JURKIEWICZ J., *Rola biskupa w świetle kontaktów św. Ambrożego, biskupa Mediolanu, z dworem cesarskim*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga Pamiątkowa ks. bpa W. Bobowskiego*, red. S. Sojka – J. Stala, Tarnów 2007, 495-504.
- NOWAK P.J., *Pojęcie nadziei w „Listach” św. Ambrożego z Mediolanu*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 743-760.
- OSTROWSKI G., *Obrona dziewicy Indycji okazją do pouczenia o cnocie dziewictwa – List św. Ambrożego do Syagriusza (Ep. 56)*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 785-795.
- TUREK W., *„Trzymaj mocno ster wiary”. Św. Ambroży o posłudze biskupiej w „Liście 36”, w: „In fide et dilectione”. Księga Pamiątkowa ks. bpa Andrzeja Wojciecha Suskiego*, red. A. Nowicki, Toruń 2007, 281-292.
- ZAGÓRSKI D., *Oblicza Chrystusa w „Heksaemeronie” św. Ambrożego*, Bydgoszcz 2007, Kuria Diecezjalna Toruńska.
- ZAJĄC M., *Katecheza moralna o roztropności w „De officiis ministrorum” św. Ambrożego*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1291-1299.

Anonim

- POLAŃSKI T., *Paintings, mosaics, icons. A Syriac Hymn on the Cathedral of Edessa*, „Folia Orientalia” 45 (2008) 199-225.
- TYBUROWSKI K., *Ancora sul ruolo del demonio nella storia secondo un anonimo del IV secolo*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1189-1198.
- TYBUROWSKI K., *Il peccato di Adamo e il suo influsso sulla storia dell'umanità secondo un Anonimo del IV secolo*, „Studia Sandomierskie” 15 (2008) 181-194.
- TYBUROWSKI K., *Le linee principali del „Commentarius in Epistulas Paulinas” di un Anonimo del IV secolo*, „Resovia Sacra” 14-15 (2007-2008) 149-158.
- TUREK W., *Versus de sex aetatibus et mundi principio*, NDPAC III 5582-5583.
- TUREK W., *Ratione embolismorum, de*, NDPAC III 4458-4459.
- TUREK W., *Ratione Paschae, de, seu Computus Carthaginensis a. 455*, NDPAC III 4459-4460.
- TUREK W., *Ratione Paschae, Prologus de Ratione Paschae, Praefatio de*, NDPAC III 4460-4461.

Antoni

- AI-MISKÎN M., *Święty Antoni asceta według Ewangelii*, tłum. A. Kalisz, seria: Duchowość Wschodu i Zachodu 15, Kraków – Tyniec 2008, (zawiera dwadzieścia listów św. Antoniego według tradycji arabskiej).

Apolinary z Laodycei

- SPYCHAŁA D., *Apolinary z Laodycei a kontrowersja ariańska w IV wieku*, „Universitas Gedanensis” 2007, nr 1-2, 54-61.

Arnobiusz Starszy

- KUCZ A., *„Homo, res infelix et miser” – la dottrina arnobiana sull'uomo*, „Scripta Classica” 5 (2008) 79-85.
- KUCZ A., *Destino dell'anima nella dottrina di Eraclito e di Arnobio*, „Scripta Classica” 4 (2007) 57-61.

Asteriusz z Amazji

- , *Homilie*, tłum. A. Strzelecka, TPatr 5 (2008) 215-252.
- WYGRALAK P., *Problematyka duszpasterska w wybranych kazaniach Asteriusza z Amazji*, TPatr 5 (2008) 205-214.
- WYGRALAK P., *Świętego Asteriusza, biskupa Amazji, pouczenia dla ludzi bogatych. Analiza wybranych homilii*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1257-1268.

Atanazy

- PIETRAS H., *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325): i falsi sconosciuti da Atanasio?*, „Gregorianum” 89 (2008) 727-739.

SZEWCZYK P.M., *Atanazy z Aleksandrii, biskup i mnich*, Vox 28 (2008) t. 52/2, 1085-1094.

Augustyn z Hippony

- , *Przeciw akademikom*, wyd. dwujęzyczne, tłum. K. Augustyniak, wstęp i przypisy W. Dawidowski, seria: Źródła Myśli Filozoficznej, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- , *101 pytań i odpowiedzi*, tłum. K. Wołodźko, wyboru tekstów św. Augustyna dokonał J.M. Brady, Sandomierz 2007, Wydawnictwo Diecezjalne.
- BEATRICE P.F., *Canonical and non-canonical books in Augustine's „De doctrina christiana”*, WST 20 (2007) nr 2, 23-35.
- BENEDYKT XVI, *Katechezy o św. Augustynie*, VoxP 27 (2008) t. 50-51, 57-64.
- CIEŚLUK M., *Symbolika ptaków w „Enarrationes in Psalmos” świętego Augustyna*, VoxP 28 (2008) t. 52, 87-98.
- DOLECKI M., *Augustyńska wykładnia wiary trynitarnej*, „Studia Antyczne i Mediawistyczne” 5 (2007) 65-99.
- ECKMANN A., *Jan Paweł II a 1600. rocznica nawrócenia św. Augustyna*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 165-172.
- ECKMANN A., *Koncepcja sztuki w pismach świętego Augustyna*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 171-85.
- GAŚSIOR A. – KRÓLIKOWSKI J., *Między wodą i ogniem. Miesiąc ze świętym Augustynem*, Tarnów 2007, Wydawnictwo „Biblos”.
- GAŚSIOR A., *Z historii kultu św. Augustyna w Polsce. Godzinki o św. Augustynie. Z archiwum parafialnego w Wielogłowach*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 199-217.
- JĄSKIEWICZ S., *„Ecce Trinitas Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus”*. *Nauka o Boskiej Trójcy na podstawie „Wyznań” św. Augustyna*, CT 78 (2008) nr 1, 5-30.
- JÓŹWIAK S., *Uwagi św. Augustyna o małżeństwie i rodzinie rzymskiej*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim* [1], 135-154.
- KACZMAREK T., *„Sermo de disciplina christiana” św. Augustyna. Omówienie syntetyczne*, VoxP 28 (2008) t. 52, 373-383.
- KIJEWSKA A., *Święty Augustyn*, seria „Myśli i Ludzie”, Warszawa 2007, Wydawnictwo Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”.
- KOTULA T., *Św. Augustyn i barbarzyńscy afrykańscy*, „Antiquitas” 29 (2007) 609-614.
- KOWALCZYK S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, wyd. 2. poszerzone, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL.
- LONGOSZ S., *Katecheza Benedykta XVI od urny z relikwiami św. Augustyna (wstęp)*, VoxP 27 (2008) t. 50-51, 51-56.
- OBRYCKI K., *Pochodzenie duszy ludzkiej a dziedzictwo grzechu pierworodnego. (Wstęp, tłumaczenie i opracowanie)*, WST 20 (2007) nr 1, 124-144.
- ROJSZCZAK D., *Święty Augustyn w „Rozmyślaniu przemyskim”*, „Podteksty” 2007, nr 3 (publikacja internetowa: www.podteksty.eu).

- SPYCHAŁA D., *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, SaeCh 15 (2008) nr 2, 5-14.
- SWOBODA A., *Bonum sacramenti w nauce św. Augustyna o małżeństwie*, PzST 22 (2008) 67-89.
- SWOBODA A., *Źródło i prawzory sakramentu małżeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1049-1064.
- TUREK W.J., *L'enciclica „Spe salvi”: sulle tracce di Agostino*, „Ricerche Teologiche” 19 (2008) 243-253.
- TUREK W.J., *Encyklika „Spe salvi”: śladami Augustyna*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1181-1188.
- TUREK W.J., *„Maior caritas, minor timor”. Miłość i lęk w Homilii 8 Augustyna do Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*, StPł 36 (2008) 23-32.
- TUREK W., *„Sine caritate nihil tibi prodest”. Aktualność duchowego przesłania Homilii 5 Augustyna na Pierwszy List św. Jana*, SPł 35 (2007) 43-51.
- WARZESZAK S., *Composition et structure du De vera religione de Saint Augustin*, WST 20 (2007) nr 1, 113-124.
- WARZESZAK S., *Fondements ontologiques et existentiels de l'éthique chrétienne d'après Saint Augustin*, WST 20 (2007) nr 2, 317-328.

Auzoniusz

- KRYNICKA T., *„Auzoniuszowe Parentalia”. Charakter i kompozycja zbioru*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 549-561.
- ROGOWSKI J., *Sylwetka religijna Auzoniusza. Dwa światy późnoantycznego intelektualisty*, w: *Scripta minora*, t. 5, red. B. Lapis, Poznań 20007, 9-147.

Bazyli Wielki

- NAUMOWICZ J., *Jan Paweł II a 1600. rocznica śmierci św. Bazylego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 101-109.
- OSEK E., *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę w ujęciu Bazylego Wielkiego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 331-343.
- OSEK E., *„Poznaj samego siebie” w interpretacji Bazylego Wielkiego*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 761-783.

Beda Wielebny

- KASTELIK J., *Beda Czcigodny o klasztorach mieszanych na Wyspach Brytyjskich (Historia Ecclesiastica, III-IV w.)*, AnCra 40 (2008) 345-355.

Benedykt

- CZYŻEWSKI B., *Święty Benedykt w wypowiedziach Jana Pawła II*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 111-121.
- PAWEŁ VI – JAN PAWEŁ II, *Śladami świętego Benedykta*, Kraków – Tyniec 2008, Wydawnictwo Benedyktynów.

PAUSCH J. – BÖHM G., *Życ jak w niebie. Kurs duchowości nie tylko dla chrześcijan inspirowany mądrością św. Benedykta*, tłum. H. Podgórní, Kraków 2007, Wydawnictwo „eSPe”.

Boecjusz

--, *Traktaty teologiczne: W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?; Czy nazwy Ojciec, Syn i Duch Święty orzekane są o Bogu w sposób substancjalny?; W jaki sposób substancje są dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?; O wierze katolickiej; Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, tłum. A. Kijewska – R. Bielak, Ad Fontes 3, Kęty 2007, Wydawnictwo Marek Derewiecki.

GRZYBOWSKI J., *Boecjusz, czyli posłannictwo filozofii. Analiza przemiany i duchowej drogi ku dobru na podstawie „De consolatione philosophiae”*, WST 20 (2007) nr 2, 95-115.

Cezary z Arles

CZYŻEWSKI B., *Ideal czystości zakonnej w Liście do mniszek św. Cezarego z Arles*, w: *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Bogdanowi Wojtusiowi w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk – P. Podeszwa, Gniezno 2007, 65-74.

POCHWAT J., *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium kazań do ludu św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.

SZCZUR P., *Słowo Boże w nauczaniu św. Cezarego z Arles*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1069-1074.

Chronograf z 354 roku

NAUMOWICZ J., *Le Calendrier de 354 et la fête de Noël*, „Palamedes. A Journal of Ancient History” 2 (2007) 173-188.

Cyprian z Kartaginy

DOŁGANISZEWSKA E., *Cyprian biskup Kartaginy wobec prymatu biskupa Rzymu*, WPT 15 (2007) nr 1, 177-194.

DOŁGANISZEWSKA E., *Biskup Cyprian z Kartaginy świadek wiary*, Wrocław 2007, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna TUM.

WASILEWSKI S., *Kunst oratorski św. Cypriana z Kartaginy w jego nauczaniu o pokoju*, SLOv 9 (2007) 327-342.

Cyprian z Tulonu

CYPRIAN bp Tulonu, *Żywot Cezarego z Arles*, tłum. A. Strzelecka, oprac. P. Wygralak, POK 32, Poznań 2008, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny.

Cyryl Aleksandryjski

HOLASEK A., *Kilka uwag o episkopalnej elekcji Cyryla Aleksandryjskiego na marginesie przekazu Sokratesa Scholastyka*, w: *Byzantina Europaea* [1], 149-156.

Cyryl Jerozolimski

CZĘSZ B., *Jan Paweł II a 1600. rocznica śmierci św. Cyryla Jerozolimskiego*, *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 159-163.

Damazy I, papież

SCHMIDT M., *Epigrammata Damasiana. Propaganda z rzymskich podziemi*, tłum. A. Mrozewicz, seria: *Xenia Posnaniensia. Series altera* 30, Poznań 2007.

Dionizy Areopagita Pseudo-

STAROWIEYSKI M., *Autobiografia Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: *Byzantina Europaea* [1], 543-554.

Dydym Aleksandryjski

CZYŻEWSKI B., *Obraz Kościoła w „Komentarzu do Zachariasza” Dydyma Aleksandryjskiego*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 109-122.

PANCERZ R.M., *Christi anima apud Didymum Caecum*, *Dissertatio ad Doctoratum, Romae* 2007.

PANCERZ R.M., *Jeszcze o duszy Chrystusa według Dydyma Ślepego*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 827-854.

PANCERZ R.M., *Krótką uwagą na temat zakresu pojęcia προπόθεια u Dydyma Aleksandryjskiego*, „*Studia Seraphico-Slavica*” 1 (2007) 40-55.

Efrem Syryjczyk

NOWAK S., *Efrem Syryjczyk i jego miłość*, „*Teofil*” 2007, nr 1, 149-163.

RACZKIEWICZ M., *El hombre creado a imagen de Dios en san Efrén*, „*Moralia*” 31 (2008) 131-158.

UCIECHA A., *Grecka „hyle” w „Hymnach” św. Efrema Syryjczyka*, „*Antiquitas*” 29 (2007) 631-636.

UCIECHA A., *Manichaeism in the context of Ephraim's polemics with the Bardesanian doctrine and the system of Marcion in „Prose Refutations”*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 1199-1211.

Egeria

NAUMOWICZ J., *Pierwszy opis święta narodzenia Jezusa. Relacja Egerii*, *WST* 20 (2007) nr 1, 145-154.

Epifaniusz z Salaminy

- KOCHANEK P., *Periodyzacja dziejów ludzkości Epifaniusza z Salaminy*, w: *Byzantina Europaea* [1], 233-252.
- MIMOUNI S.C., *La question des collyridiennes ou des collyridiens d'Épiphane de Salamine*, WST 20 (2007) nr 2, 269-287.
- NAUMOWICZ J., *Święta egipskie i chrześcijańskie. Świadectwo Epifaniusza z Salaminy*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [1], t. 6, 32-50.

Eucheriusz z Lyonu

- SKIBIŃSKI T., *Egzegeza między duchowością a doktryną w twórczości Eucheriusza z Lyonu*, TPatr 4 (2007) 89-98.

Euzebiusz z Cezarei

- , *Życie Konstancyjny, wstęp, tłum. i przypisy T. Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.*
- BRALEWSKI S., *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 6 (2007) 47-67.
- KOTŁOWSKA A., *Recepcja „Kroniki” Euzebiusza w Armenii jako przykład wymiany kulturalnej między greckim a niegreckim Wschodem*, „Antiquitas” 29 (2007) 335-344.
- KOTŁOWSKA A., *Źródło i jego interpretacja w „Kronice” Euzebiusza z Cezarei*, w: *Byzantina Europaea* [1], 321-326.
- KOTŁOWSKA A., *Chronicon by Eusebius of Caesarea: character, significance and current research problem*, „Quaestiones Mediae Aevi Novae” 13 (2008) 289-312.

Ewagriusz

- GOLUBIEWSKI M., *Piąty demon. O smutku – za Ewagriuszem z Pontu*, „Teofil” 2007, nr 1, 165-182.
- JANISZEWSKI P., *Why can't we see demons? The Evagrian concept of the structure of bodies originating from three parallel material worlds, in the context Aristotelian quality theory*, „Palamedes” 3 (2008) 189-207.
- MISIARCZYK L., *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2007, Wydawnictwo Benedyktynów.

Fulgencjusz z Ruspe

- TUREK W., *„Virgo genitrix inviolata permansit”. Riferimenti mariani nella „Lettera” 17 di Fulgenzio di Ruspe*, „Theotokos” 15 (2007) 177-187.

Gaudenty z Brescii

- DEGÓRSKI B., *Egzegeza cudu w Kanie Galilejskiej w nauczaniu św. Gaudentego z Brescii*, DPa 17 (2008) 5-38.

Grzegorz z Nazjanzu

- NEHRING P., *Poetycki agon między małżeństwem i dziewictwem – retoryczny popis Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności* [1], t. 6, 51-77.
- STĘPNIEWSKA A., *Św. Nonna – matka Grzegorza z Nazjanzu w jego twórczości poetyckiej*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 1039-1047.
- WIDOK N., *Die kerygmatische Dimension der Lehre von der Menschwerdung in der „Rede 38“ des Gregor von Nazianz*, *ZACH* 11 (2007) 335-347.
- WIDOK N., *Ojcowie Kapadoccy w nauczaniu Jana Pawła II*, *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 213-227.
- WIDOK N., *Wkład Grzegorza z Nazjanzu do kultury chrześcijańskiej*, „*Sacrum et Profanum*” 3 (2007) 57-62.
- ZAGÓRSKI D., *Αἱ σωτηρίας ὁδοί. Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, Rozprawa habilitacyjna, Toruń 2007, Wydawnictwo Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- ZAGÓRSKI D., *Pasterska troska o małżonków w pismach Grzegorza z Nazjanzu*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 1281-1290.

Grzegorz z Nyssy

- , *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, wstęp, tłum. i przypisy M. Przyszychowska, *ŻMT* 43, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- MANIKOWSKI M., *Źródła bizantyjskiego rozróżnienia między istotą i działaniem (Grzegorz z Nyssy)*, *PzST* 21 (2007) 75-91.
- NAUMOWICZ J., *Monachesimo*, w: *Gregorio di Nissa. Dizionario*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, Roma 2007, Città Nuova Ed., 401-403.
- SZCZERBA W., *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- SZCZERBA W., *Podwójne stworzenie a soteriologia Grzegorza z Nyssy*, *PzST* 22 (2008) 91-101.
- SZCZERBA W., *Tradycja filozoficzna a Biblia w Kościele pierwszych wieków. Casus Grzegorza z Nyssy*, „*Theologica Wratislaviensia*” 2 (2007) 137-146.
- TYBUROWSKI K., *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli św. Grzegorza z Nyssy*, „*Studia Sandomierskie*” 14 (2007) 313-320.

Grzegorz Wielki

- , *Homilie do Księgi Hioba*, t. 3. księgi XI-XVI, tłum. zbior., opr. E. Buszewicz, red. nauk. L. Nieścior, *ŻM* 44, Kraków – Tyniec 2007, Wydawnictwo Benedyktynów.
- , *Moralia*, t. 3: księgi XI-XVI, tłum. zbiorowe, oprac. E. Buszewicz, red. nauk. L. Nieścior, *ŻM* 44, Kraków – Tyniec 2007, Wydawnictwo Benedyktynów.
- KASHCHUK O., *Powołanie człowieka do szczęścia w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 411-424.

- KASHCHUK O., *Istota i cechy niebiańskiego szczęścia w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, AnCra 40 (2008) 153-163.
- KASHCHUK O., *Utrapienie a prawdziwe ziemskie szczęście w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 379-395.
- LACHOWICZ J., *Obraz kapłana w Listach św. Grzegorza Wielkiego*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 239-248.
- NIEŚCIOR L., „*Populus iudaicus*” w symbolice przypowieści o bogaczu i Łazarzu według Grzegorza Wielkiego, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 721-728.
- WOLIŃSKA T., *Konflikt wokół obsady biskupstwa Salony (593-599). Sukces czy porażka papieża Grzegorza I Wielkiego?*, w: *Byzantina Europaea* [1], 561-572.
- WOLIŃSKA T., *Polityka, przyjaźnie i podarunki w świetle korespondencji papieża Grzegorza Wielkiego*, „*Studia Religioologica*” 41 (2008) 141-156.

Hermas

- SZULC F., *Le Fils de Dieu pour les judeo-chrétiens: une proposition dans la Sim. V du «Pasteur» d'Hermas*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1109-1043.

Hieronim

- , *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. i przypisy J. Korczak, ŻMT 46, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- DEGÓRSKI B., *Anhang I [Wydanie krytyczne i tłumaczenie polskie Vita S. Pauli Primi Eremitae św. Hieronima znajdującej się w: G. Gyengyes, Decalogus de beato Paulo primo heremita, Cracoviae 1532]*, w: *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Fontes IX*, Coesfeld 2008, 170-187.
- DEGÓRSKI B., *Első Remete Szent Pál szerzetesrendjének története Bartolomeo Bolesławski Paulina eremus címá máve alapján [= I protoplasti dell'Ordine dei Monaci di S. Paolo Primo Eremita secondo l'opera Paulina Eremus di B. Bolesławski]*, w: *Decus solitudinis. Pálos évszázadok*, ed. G. Sarbak [= MávelÁdéstörténeti Máhely. Rendtörténeti konferenciák, 4/1], Budapest 2007, 107-120.
- DEGÓRSKI B., *I protoplasti paleocristiani dell'ordine dei monaci di san Paolo primo eremita secondo l'opera Paulina Eremus di Padre Bartolomeo Bolesławski*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 123-135.
- DONATI A., *Hieronimi Epistula XLVI: Paulae et Eustochiae ad Marcellam – de locis sanctis. Commentario IV*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 345-372.
- GBUREK A., *Tajemnica Krzyża Chrystusa w „Listach” św. Hieronima*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 219-232.
- LONGOSZ S., *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*, w: *Przebóstwiać to co boskie. Księga Pamiątkowa ks. bpa W. Bobowskiego*, red. S. Sojka – J. Stala, Tarnów 2007, 505-525.
- POPKO Ł., *By zrozumieć. Wstęp do egzegezy św. Hieronima*, „*Teofil*” 2007, nr 1, 135-148.

SPYCHAŁA D., *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, SaeCh 15 (2008) nr 2, 5-14.

Hilary z Poitiers

KARCZEWSKA H., *Droga do wiary w Trójcę Świętą. Duchowa autobiografia Hilarego z Poitiers*, „Seminare” 25 (2008) 413-420.

KOŁOSOWSKI T., *Chrześcijaństwo IV wieku wobec Żydów i pogan. Stanowisko św. Hilarego z Poitiers*, w: *Chrześcijaństwo w świecie późnego antyku*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 23-41.

NAKONIECZNY R., *Kościół wobec innowierców w „De synodis” Hilarego z Poitiers. Aspekt terminologiczny*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 699-712.

Historia monachorum in Aegypto

--, *Historia mnichów w Egipcie*, tłum. E. Dąbrowska, red. nauk. i wstęp E. Wipszycka – R. Wiśniewski, ŻM 42, Kraków – Tyniec 2007, Wydawnictwo Benedyktynów.

Hormizdas, papież

--, *List do cesarza Anastazego I*, tłum. i wstęp S. Koczwarą, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 489-494.

Ignacy Antiocheński

WIDOK N., *Chryzologiczna koncepcja nadziei w „Listach” Ignacego z Antiochii*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1213-1222.

WIDOK N., *Miłość i ofiara w „Liście do Kościoła w Rzymie” Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Crux Christi – spes nostra. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia prezbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy naukowej*, red. K. Dola – N. Widok, Opole 2007, 115-123.

WIDOK N., *Model chryzologiczny wyznania wiary w listach Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Byzantina Europaea* [1], 555-560.

WIDOK N., *Ołtarz w eklezjologii Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 117-123.

WIDOK N., *Podstawy jedności kościelnej w świetle listów Ignacego Antiocheńskiego*, „Sacrum et Profanum” 4 (2008) 88-93.

Ireneusz z Lyonu

DEKERT T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.

HAMPTON A.J.B., *The Conquest of Mythos by Logos: Countering Religion with-*

- out Faith in Irenaeus, Coleridge and Gadamer*, „Forum Philosophicum” 12 (2007) nr 1, 57-70.
- KRÓLIKOWSKI J., *Teologia Boga i człowieka. Św. Ireneusz z Lyonu w interpretacji Jana Pawła II*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 189-203.

Izaak z Niniwy

- DYBSKI H., *Najstarsze źródła o życiu Izaaka Syryjczyku biskupa Niniwy*, VoxP 28 (2008) t. 52, 157-169.
- ŻELAZNY J.W., *Miłosierdzie Boga jako fundament stworzenia. Myśl Izaaka z Niniwy (Syryjczyka) na podstawie 7. Mowy z trzeciej kolekcji*, VoxP 28 (2008) t. 52, 1371-1380.

Izydor z Sewilli

- , *Wiersze (Versus, CPL 1212)*, wstęp, komentarz i tłum. T. Krynicka, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 565-580.
- KRYNICKA T., *Izydor z Sewilli*, seria: Wielcy Ludzie Kościoła, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- KRYNICKA T., *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji – metody pracy twórcy „Etymologii” na podstawie księgi XVII „De agricultura”*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 397-412.
- KRYNICKA T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, TN KUL.

Izydor z Sewilli Pseudo-

- GACKOWSKI T., *Pseudoizydoriańskie dekretały a erekcja arcybiskupstwa magdeburskiego*, „In Tempore” 2007, nr 2, online: www.intempore.umk.pl/intempore_artyku-ly/2007/In_Tempore_12_2007.pdf.

Jan Chryzostom

- , *Homilie na Księgę Rodzaju (Rdz 1-3)*, wprowadzenie, tłum. i oprac. S. Kaczmarek, ŻMT 45, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- , *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, tłum. i oprac. J. Iluk, ŻMT 47, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- , *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom, przeciwko Żydom i Hellenom*, tłum. i oprac. J. Iluk, ŻMT 41, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.
- BARONA., *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji Apostolskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 r.*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 11-37.
- BENEDYKT XVI, *List z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma*, „Anamnesis” 2008, nr 53, 8-16.
- Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, ŻD 2007, nr 50 (płyta CD).

- CERAN W., *Przykłady z życia wzięte w kazaniach Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 155-166.
- CZĘSZ B., *Eucharystia w nauczaniu Jana Chryzostoma*, *TPatr* 5 (2008) 101-116.
- CZĘSZ B., *Jan Chryzostom – Teolog*, *TPatr* 5 (2008) 7-12.
- CZYŻEWSKI B., *Interpretacja kapłaństwa Chrystusowego w pismach Jana Chryzostoma*, *TPatr* 5 (2008) 81-100.
- GIBEL K., *Symbolika jedzenia w wybranych pismach Jana Chryzostoma na przykładzie derywatów od karyke*, w: *Byzantina Europaea* [1], 121-131.
- ILSKI K., *Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 137-152.
- ILUK J., *Jan Chryzostom objaśnia „Hymn o miłości” [1 Kor 13] (In I Epistolam ad Corinthios hom. 33-34)*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 291-315.
- ILUK J., *Jana Chryzostoma XVII homilia o posągach*, w: *Byzantina Europaea* [1], 187-198.
- ILUK J., *Judaizm i judaizanci w nauczaniu Jana Chryzostoma. Historia i legenda*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 267-288.
- ILUK J., *John Chrysostom's Sermons about the Jewish Politeia (Adversus Judaeos)*, „*Jews and Slavs*” 21 (2008) 391-419.
- JANISZEWSKI P., *Znów szaleje Herodiada, czyli święty i cesarzowa*, „*Mówią wieki*” 2008, nr 1, 14-19.
- JAŚKIEWICZ G., *Synkatabasis w rozumieniu Jana Chryzostoma na podstawie Homilii na Ewangelię według św. Mateusza*, *TPatr* 5 (2008) 49-62.
- LONGOSZ S., *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, *RT* 54 (2007) z. 10, 279-301.
- LONGOSZ S., *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „*Roczniki Nauk o Rodzinie*” 1 (2008) 13-55.
- MATWIEJUK K., *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, „*Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża*” 25 (2007) 117-132.
- MILEWSKI I., *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 87-116.
- NAUMOWICZ J., *Język i koncepcja katechez chrześcijańskich w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 191-203.
- NIEŚCIOR L., *Postawa wdzięczności cierpiącego chrześcijanina wobec Boga w homiliach Jana Chryzostoma na Listy Pawłowe*, *TPatr* 5 (2008) 63-79.
- NIEŚCIOR L., *Cierpienie sprawiedliwego w Komentarzu do Księgi Hioba św. Jana Chryzostoma*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 16 (2008) nr 1, 211-230.
- OUTTIER B., *Un fragment arménien inédit du Commentaire des Psaumes de Jean Chrysostome*, *WST* 20 (2007) nr 2, 299-307.
- PACZKOWSKI M., *Duch przychodzący i działający. Dz 2,1-3 w egzegezie homiletycznej Jana Chryzostoma*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 1 (2008) 229-262.
- PACZKOWSKI M.C., *Analogie i paradygmaty sakramentu chrztu w przepowiadaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*, *TPatr* 5 (2008) 133-167.

- PANCERZ R.M., *Dyspozycja konieczna do przyjęcia Eucharystii – świadectwo św. Jana Chryzostoma*, „Przegląd Kalwaryjski” 11-12 (2007-2008), 175-184.
- POCHWAT J., *Spojrzenie św. Jana Chryzostoma na Matkę Jezusa. Studium „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”*, „Studia Salettensia” 3 (2008) 62-92.
- SALAMON M., *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 245-266.
- SALAMON M., *Kilka uwag w sprawie chronologii homilii św. Jana Chryzostoma wygłoszonej w kościele gockim*, w: *Byzantina Europaea* [1], 517-523.
- STACHURA M., *Zwolennicy zesłanego biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 117-135.
- STAROWIEYSKI M., *Jan Chryzostom i monastycyzm w okresie młodości*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 39-60.
- SZCZUR P., *Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie w świetle Homilii na I List św. Pawła do Tymoteusza*, *TPatr* 5 (2008) 117-132.
- SZCZUR P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, Wydawnictwo KUL.
- SZCZUR P., *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 167-189.
- WACHOWICZA., *Czystość małżeńska według św. Jana Chryzostoma*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 2007, nr 1, 35-75.
- WACHOWICZ A., *La notion de „parthenia” chez Jean Chrysostome*, „*Revue d’Ethique et de Théologie Morale*” 2007, nr 244, 9-30.
- WIDOK N., *Jan Chryzostom – gorliwy duszpasterz przełomu IV i V wieku*, „*Effata – otwórz się*” 2008, z. 31, 10-24.
- WIDOK N., *Troska Jana Chryzostoma o grzeszników*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 233-244.
- ZAGÓRSKI D., *Współpraca człowieka z łaską Bożą w ujęciu Jana Chryzostoma*, *TPatr* 5 (2008) 27-47.
- ŻELAZNY J., *Praktyka eucharystyczna w Konstantynopolu na przełomie IV/V w. na podstawie Homilii XVII na List św. Pawła do Hebrajczyków Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 217-231.
- ŻELAZNY J., *Św. Jan Chryzostom w nauczaniu Jana Pawła II*, *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 229-239.
- ŻUREK A., *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma* [1], 205-215.

Jan Damasceński

- ZHYRKOVA A., *Theological consequences of John Damascenes concept of hypostasis*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/2, 1347-1353.
- ZIĘBA Ł., *Określenia Anny i Joachima w „Homilii na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny” Jana z Damaszk*, *VoxP* 27 (2007) t. 50-51, 413-418.

Jan Kasjan

- NAUMOWICZ J., *Idealy i upadki ojca duchowego według Jana Kasjana*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM, 153-161.
- NOCOŃ A., *Caritas, dilectio, amor w „Collationes Patrum” Jana Kasjana*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 729-742.
- SZRAM M., *Modlitwa przeblagalna w ujęciu Orygenesesa i Jana Kasjana*, TPatr 4 (2007) 99-109.

Jan Klimak

- NAUMOWICZ J., *Drabina zmagania Jana Klimaka*, ŻD 2007, nr 50, 30-37.

Juniliusz Afrykańczyk

- , *Zasady Prawa Bożego*, wprowadzenie, tłum. i przypisy B. Czyżewski, ŻMT 48, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.

Justyn

- CZYŻEWSKI B., *Interpretacja chrystologiczna τῆροι i λόγοι w „Dialogu z Żydem Tryfonem” św. Justyna*, „Studia Bydgoskie” 2 (2008) 193-205.
- MISIARCZYK L., *Judeochrześcijananie w „Dialogu z Żydem Tryfonem” Justyna Męczennika*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 661-676.

Klemens Aleksandryjski

- , *Co należy ustalić na temat prokreacji (Pedagog II 83-102)*, tłum. T. Siorek, TPatr 5 (2008) 191-203.
- , *Czemu poświęca się czas (Paedagogus III 26-30)*, tłum., wstęp i komentarz M. Szarmach, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1065-1068.
- DRAPIEWSKI D., *Epistemologiczny wymiar miłości w koncepcji Boga i świata według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Perspectiva” 6 (2007) nr 1, 42-47.
- DRĄCZKOWSKI F., *Ideal kapłaństwa w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, „Verbum Vitae” 12 (2007) 141-146.
- FOTIJU E., *„Bóg się nie mści, lecz karze ku pożytkowi”. Pedagogiczna koncepcja kary w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Ku duchowej integracji Europy*, red. A. Kaim – P. Kantyka, Lublin 2005, 211-218.
- ŁUCARZ S., *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM.
- SIOREK T., *Elementy etyki seksualnej w Pedagogu Klemensa Aleksandryjskiego*, TPatr 5 (2008) 169-190.
- SZARMACH M., *O pewnej dygresji u Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1065-1068.
- ZAGÓRSKI D., *Dzieje Apostolskie w wykładzie „Kobierców” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008) 263-278.

ZGRAJA B., *Semantyka arete w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1335-1345.

ZIELIŃSKI J., *Filozofia Logosu jako alegoryczna hermeneutyka. Klemens Aleksandryjski*, „*Theologica Wratislaviensia*” 1 (2006) 99-107.

Klemens Rzymski

WASILEWSKI S., *Elementy pozytywnej pedagogii Bożej w „Didaché” oraz „Liście do Koryntian” Klemensa Rzymskiego*, SLov 10 (2008) 317-334.

Kolumban Młodszy

WYGRALAK P., *Świętego Kolumbana Młodszego koncepcja życia doczesnego mnichów. Analiza kazań*, PzST 21 (2007) 61-73.

Konstytucje Apostolskie

--,*Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski (*Konstytucje*) – A. Caba (pozostałe pisma), układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, SCL 2, ZMT 42, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.

KIELING M., *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 439-453.

NAUMOWICZ J., *Kalendarz w „Konstytucjach Apostolskich”*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 319-330.

Kosmas z Jerozolimy

NAUMOWICZ J., *Pogańskie wyrocznie i narodzenie Chrystusa. Komentarz Kosmasa z Jerozolimy*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 87-109.

Laktancjusz

WIŚNIEWSKI K., *Laktancjusz – niewygodny świadek taryfy cen maksymalnych Dioklecjana*, w: *Psucie pieniądza w Europie środkowo-wschodniej od antyku po czasywspółczesne. Materiały z VII Międzynarodowej Konferencji Numizmatycznej* (Białystok - Augustów, 7-10 IX 2006), red. K. Filipow, Warszawa 2006, 31-40.

Makary Egipski Pseudo-

PRZEŹDZIECKI J., *Il progresso spirituale dell'uomo negli scritti dello Pseudo-Macario. Estratto della Dissertazione per il dottorato nella Facoltà di Teologia – Istituto di Spiritualità*, Roma 2008, Pontificia Università Gregoriana.

PRZEŹDZIECKI J., „*Anapausis*” w pismach Pseudo-Makarego, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 893-906.

Maksym Wyznawca

STANJEVSKIY F., *Une anthropologie à la base d'une pensée religieuse: l'unité de l'homme dans la théologie de Maxime le Confesseur*, „Forum Philosophicum” 12 (2007) nr 2, 409-428.

Marcin z Bragi

--, *Dzieła*, tłum. W. Wójcik – M. Starowieyski [et al.], wstęp i oprac. M. Starowieyski – J. Naumowicz, seria: Ad Fontes 6, Kęty 2008, Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Mariusz Wiktoryn

STĘPIEŃ T., *Wiktorynus Mariusz*, PEF IX 759-761.

Melaniusz z Rennes

SZCZUR P., *Melaniusz z Rennes*, EK XII 489.

Melecjusz, patriarcha Konstantynopola

CZERWIEN J., *Melecjanie*, EK XII 496-497.

CZERWIEN J., *Melecjusz*, EK XII 497.

Memnon

SZRAM M., *Memnon*, EK XII 517-518.

Menas, patriarcha Konstantynopola

CZERWIEN J., *Menas*, EK XII 524-525.

Menas, bp Nicius

MYSZOR W., *Menas*, EK XII 525.

Merobaudes

SZRAM M., *Merobaudes*, EK XII 574-575.

Metody I, patriarcha Konstantynopola

BRZOZECKI S. – KRUK M., *Metody I*, EK XII 649-650.

Metody z Olimpu

BRZOZECKI S., *Metody z Olimpu*, EK XII 649.

MEJZNER M., *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.

Metrodor

FIGIEL J., *Metrodor*, EK XII 655-657.

Michał z Nisibis

MYSZOR W., *Michał z Nisibis*, EK XII 833-834.

Modest, pisarz antymarcjoński

SZRAM M., *Modest*, EK XII 1498.

Modest, patriarcha Jerozolimy

SZRAM M., *Modest*, EK XII 1048.

Nestoriusz

KOSIŃSKI R., *Dzieje Nestoriusza, biskupa Konstantynopola w latach 428-431*, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 30-63.

KOSIŃSKI R., *The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental sources*, w: *Continuity and Change. Studies in Late Antique Historiography*, red. D. Brodka – M. Stachura, Electrum 13, Kraków 2007, 155-170.

Nil z Ancyry

--, *Pisma ascetyczne*, tłum., wstęp i oprac. Leon Nieścior, ŻM 46, Kraków – Tyniec 2008, Wydawnictwo Benedyktynów.

Nonnos z Panopolis

KULIŃSKI Sz., *Nonnos z Panopolis i homerycki opis tarczy*, „Podteksty” 2008, nr 3 (publikacja internetowa: www.podteksty.eu).

LASEK A., „*Dionysiaka*” – ostatni wielki epos starożytnej Grecji, „Symbolae Filologorum Posnaniensium 17 (2007) 57-71.

Nowacjan

JAŚKIEWICZ G., *Obraz Boga Ojca w „De Trinitate” Nowacjana*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 343-352.

SORDYL K., *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w De Trinitate*, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.

SORDYL K., „*De Trinitate*” Nowacjana wobec herezji patrypasjanizmu, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 993-1010.

Optat z Milewy

--, *Traktat przeciw donatystom IV (Tractatus contra donatistas IV)*, wstęp S. Longosz, tłum. i komentarz A. Gołda, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 551-564.

LONGOSZ S., *Donatyści, a nie katolicy, są grzesznikami* (wstęp), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 551-555.

Orygenes

- CZYŻEWSKI B., *Symbolika baranka w rozprawie Orygenesesa „O święcie Paschy”*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009, 103-113.
- PACZKOWSKI M., *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków według Orygenesesa*, „Pedagogia Christiana” 2007 nr 1, 9-32.
- PIETRAS H., *Orygenes w pismach i wystąpieniach Jana Pawła II*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 205-211.
- SZRAM M., *Duchowa semantyka terminu „oltarz” w myśli teologicznej Orygenesesa*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], t. VI, 125-134.
- SZRAM M., *Modlitwa przeblagalna w ujęciu Orygenesesa i Jana Kasjana*, TPatr 4 (2007) 99-109.
- TRZOPEK P., *Kamień, który ostrzy nas wszystkich. Rzecz o Orygenesie*, „Teofil” 2007, nr 1, 55-88.
- ZAWALSKA A., *Czy gwiazdy mogą być zbawione?*, w: *Religie w świecie antycznym* [1], 101-108.
- ZDUŃSKI M., *Dojrzyć głębiej. Uzasadnienie egzegezy alegorycznej Orygenesesa*, „Teofil” 2007, nr 1, 89-95.

Paulin z Noli

STYKA J., *L'epitalamio tardoantico tradizionale e cristiano: Sidonio Apollinare e Paolino di Nola*, w: *Atti del Convegno Dulce melos. Lateinische und griechische christliche Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit*, Wien 2007, 103-119.

Paweł I, bp Konstantynopola

DEGÓRSKI B., *Павел I*, w: *Католическая Энциклопедия*, III, Москва 2007, 1186-1187. (= *Paweł I, biskup Konstantynopola*, w: *Encyklopedia Katolicka*, III, Moskwa 2007, 1186-1187).

Piotr Chryzolog

KASPRZAK D., *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008, Wydawnictwo „Unum”.

Polikarp ze Smyrny

KOZŁOWSKI J.M., *Datowanie „Martyrium Polycarpi” w świetle zależności od*

„*De morte Peregrini*” i „*Fugitivi*” Lukiana z Samosaty, w: *U schyłku starożytności* [1], t. 7, 64-86.

WYSOCKI M., *Męczeństwo Polikarpa*, EK XII 704-705.

Prudencjusz

--, *Wieńce męczeńskie*, tłum. M. Brożek, opr. M. Starowieyski, ŻMT 40, Kraków 2007, Wydawnictwo WAM.

BLAHACZEK B., *Roma christiana w świetle „Peristephanon” Prudencjusza*, w: *Haec mihi in animis vestris templa. Studia classica in memory of Lesław Morawiecki*, red. P. Berdowski – B. Blahaczek, Rzeszów 2007, 379-392.

STABRYŁA S., *The Christian Concept of the Victory over Vice in Prudentius’ „Psychomachia”*, w: *Atti del Convegno Dulce melos. Lateinische und griechische christliche Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit*, Wien 2007,

Rufin z Akwilei

GLĄDYSZEWSKI L., *Teologiczna motywacja w przedstawianiu prawd wiary w „Objaśnieniu Symbolu” Rufina z Akwilei*, TPatr 4 (2007) 51-60.

Salwian z Marsylii

KASPRZAK D., *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008, Wydawnictwo „Unum”.

WCISŁO G., *Salwian z Marsylii*, Opole 2007.

Seweryn z Noricum

DRĄCZKOWSKI F., *Jan Paweł II a 1500. rocznica śmierci św. Seweryna z Noricum*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 137-143.

Sokrates Scholastyk

STACHURA M., *Wandlungen und Kontinuität in der Häretiker- und Heidenpolitik in den Werken von Sokrates und Sozomenos*, w: *Continuity and Change. Studies in Late Antique Historiography*, red. D. Brodka – M. Stachura, Electrum 13, Kraków 2007, 131-146.

Sozomen

STACHURA M., *Wandlungen und Kontinuität in der Häretiker- und Heidenpolitik in den Werken von Sokrates und Sozomenos*, w: *Continuity and Change. Studies in Late Antique Historiography*, red. D. Brodka – M. Stachura, Electrum 13, Kraków 2007, 131-146.

Sydoniusz Apollinaris

- GRZYWACZEWSKI J., *La vision de Rome et de la "romanitas" de Sidoine Apollinaire*, Les Conférences Parisiennes 4, Paris 2007.
- GRZYWACZEWSKI J., *La culture romaine en Gaule au V^e siècle d'après Sidoine Apollinaire*, Varsoviae – Paris 2007.
- STYKA J., *L'epitalamio tardoantico tradizionale e cristiano: Sidonio Apollinare e Paolino di Nola*, w: *Atti del Convegno Dulce melos. Lateinische und griechische christliche Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit*, Wien 2007, 103-119.
- STYKA J., *Römische Schule der Spätantike im Lichte der Briefe von Sidonius Apollinaris*, „Classica Cracoviensia” 12 (2008) 157-176.
- STYKA J., *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*, Prace Komisji Filologii Klasycznej Polskiej Akademii Umiejętności 38, Kraków 2008.
- STYKA J., *Techniki obrazowania w poezji Sydoniusza Apollinarisa*, RH 54-55 (2006-2007) z. 3, 141-155.
- STYKA J., *Życie literackie w Arles (Arelate) na podstawie twórczości Sydoniusza Apollinarisa*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 18 (2008) 305-326.

Szenute z Atripe

- MYSZOR W., *Szenute wobec pogan i heretyków*, „Antiquitas” 29 (2007) 615-630.

Teodor z Mopsuestii

- MAJERAN R., *Teodor z Mopsuestii*, PEF IX 402-404.

Teodoret z Cyru

- BRALEWSKI S., *Teodoret z Cyru wobec dążeń biskupów Rzymu do prymatu*, w: *Byzantina Europea* [1], 69-80.
- GUINOT J.N., *Un nouveau fragment grec du Pentalogos de Théodoret de Cyr*, WST 20 (2007) nr 2, 117-129.

Teofil Aleksandryjski

- POLAŃSKI T., *The three young men in the Furnace and the art of Ecphrasis in the Coptic Sermon by Theophilus of Alexandria*, „Studies in Ancient Art and Civilisation” 10 (2007) 79-100.

Teofil z Antiochii

- MISIARCZYK L., *Teofil z Antiochii*, PEF IX 409-410.

Tertulian

- , *Wybór pism* III, tłum. D. Sutryk – E. Stanuła [et al.], oprac. T. Kołosowski, PSP 65, Warszawa 2007, Wydawnictwo UKSW.

- FILIPOWICZ A.M., *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, seria: Episteme, Olecko 2007, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej.
- JAKIELASZEK J., *Strategie tekstowe apologetyki chrześcijańskiej (Tertulian, «Apologetyk» 16)*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 307-312.
- KOŁOSOWSKI T., *Chrześcijanin wobec rzeczywistości ziemskiej. Rygorystyczne stanowisko Tertuliana*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, 7-30.
- ŁUŻNIAK A., *Życie w czystości w ujęciu Tertuliana*, WPT 15 (2007) nr 1, 195-203.
- OŻÓG M., *Tertulian i jego poglądy na sztukę przedstawieniową*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 313-318.
- SZRAM M., *Tertulian*, PEF IX 448-451.
- TUREK W., „*Conversabatur Deus humane...*” (*Adv. Marc. 2,27,7*): *divinizzazione dell'uomo in Tertuliano?*, „*Augustinianum*” 48 (2008) 79-102.
- TYBUROWSKI K., *Niedziela w myśli Tertuliana*, TPatr 4 (2007) 73-88.
- TYBUROWSKI K., *Niedziela w myśli Tertuliana*, w: *Ecclesiae, Patriae et homini serviens. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Kazimierzowi Górnemu z okazji 70. rocznicy urodzin oraz piętnastolecia posługi pasterskiej w Kościele rzeszowskim*, red. E. Białogłowski i in., t. 2, Rzeszów 2007, 287-303.
- WYSOCKI M., *Eschatologiczna nagroda w pismach Tertuliana*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1269-1279.

Wigiliusz z Tapso

- TUREK W., *Solutiones obiectionum Arianorum*, NDPAC III 5053-5054.
- WENDLIK K., *Vigilio di Tapso e il suo concetto teologico nel „Contra Eutychem”*, DPa 17 (2008) 39-56.

Wincenty z Saragossy

- PIETRZAK J., *Święty Wincenty z Saragossy diakon i męczennik a powstanie państwa portugalskiego*, w: *Per aspera ad astra. Materiały z XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów w Krakowie (16-20 IV 2008)*, red. A. Świątek, t. 1: *Historia starożytna*, Kraków 2008, 127-147.

12. Recenzje

- BURCZAK K. (rec.), N. Zeddies, *Religio etsacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4-7. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main 2003 – „*Roczniki Nauk Prawnych KUL*” 18 (2008) nr 1, 270-274.
- CHŁODNA I. (rec.), Cz. Jaroszyński – P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej. Teoria i ćwiczenia*, Szczecinek 2007² – „*Studia Elckie*” 9 (2007) 464.
- CHUDA M., *Świat według Hildegardy z Bingen* (rec. książki: M. Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007) – „*Ethos*” 21 (2008) nr 2-3, 255-259.

- CZĘSZ B. (rec.), *Christian Spirituality*, vol. 1: *Origins to the twelfth century*, ed. B. McGinn – J. Meyendorff in collaboration with J. Leclercq, World Spirituality 16, New York 1985, 2000² – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 717-722.
- CZYŻEWSKI B. (rec.), M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg – Basel – Wien 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 689-692.
- CZYŻEWSKI B. (rec.), J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007 – SG 22 (2008) 278-280.
- DEGÓRSKI B. (rec.), F. Ruggiero, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, pref. di M. Simonetti, Roma 2002 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 635-638.
- ECKMANN A. (rec.), A. Kijewska, *Święty Augustyn*, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 663-664.
- ECKMANN A. (rec.), P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV stulecia w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 658-660.
- ECKMANN A. (rec.), S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 660-663.
- GOŁGOWSKI T. (rec.), A. Muc, *Architektura monastyczna na terenie Egiptu*, Kraków 2007 – SaeCh 15 (2008) nr 2, 205-207.
- GOŁGOWSKI T. (rec.), M. Wiewióra, *Architektura obronna Nubii od V do XVI wieku*, Toruń 2007 – SaeCh 15 (2008) nr 1, 251-257.
- GOŁGOWSKI T. (rec.), W. Godlewski, *Pachoras: the Cathedrals of Aetios, Paulos and Petros. The Architecture*, Warsaw 2006 – SaeCh 14 (2007) nr 1, 321-328.
- GÓRSKI Sz. (rec.), T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 677-680.
- GRÓŃ R. (rec.), Aelred of Rievaulx, *The Lives of the Northern Saints*, transl. J.P. Freeland, ed. with introduction and notes M.L. Dutton, Kalamazoo 2006 – CT 78 (2008) nr 2, 224-227.
- KALUŻNY J.C. (rec.), *Ravenna tra Oriente e Occidente: storia e archeologia*, red. A. Augenti – C. Bertelli, Ravenna 2006 – „Folia Historica Cracoviensia” 14 (2008) 165-169.
- KLINKOWSKI J. (rec.), D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006 – „Perspectiva” 6 (2007) nr 1, 220-223.
- KOKOSZKO M. (rec.), S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Byzantina Lodziensia X, Łódź 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 703-707.
- KOKOSZKO M. (rec.) S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościel-*

- nej wczesnego Bizancjum*, Byzantina Lodziensia 10, Łódź 2007 – ByZ 101 (2008) 237-241.
- KOKOSZKO M. (rec.), K. Twardowska, *Cesarzowe bizantyńskie 2. poł. V w. Kobiety a władza*, Mediterraneum 3, Kraków 2006 – „Byzantinoslavica” 66 (2008) 369-374 oraz PHis 99 (2008) 324-329.
- KOKOSZKO M. (rec.), Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, przełożył, wstępem, objaśnieniami i komentarzem opatrzył P.Ł. Grotowski, Warszawa 2006 – PHis 99 (2008) 342-343 oraz „Przegląd Nauk Historycznych” 7 (2008) 211-217.
- KOKOSZKO M. (rec.), A. Dalby – S. Grainger, *The classical cookbook*, „Collectanea Philologica” 11 (2008) 177-181.
- KOTŁOWSKA A. (rec.), P. Janiszewski, *The Missing Link. Greek Pagan Historiography in the Second Half of the Third Century and in the Fourth Century AD*, The Journal of Juristic Papyrology Supplements VI, Warsaw 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 699-703.
- KUCZA G. (rec.) Yannis Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006 – ŚSHT 40 (2007) 224-225.
- LESZKA M.J. (rec.), T. Szelaąg, *Bitwa pod Adrianopolem*, Zabrze 2006 – PHis 98 (2007) 605-608.
- LESZKA M.J. (rec.), T. Wolińska, *Sycylia w polityce Cesarstwa Bizantyńskiego w VI-IX wieku*, Byzantina Lodziensia 8, Łódź 2005 – ByZ 100 (2007) 264-266.
- LESZKA M.J. (rec.), *Maciej Kokoszko, Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005 – „Byzantinoslavica” 66 (2008) 362-363.
- LETKI P. (rec.), T. Szelaąg, *Bitwa pod Adrianopolem*, Zabrze 2006 – „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 2007, nr 2, 203-206.
- LONGOSZ S. (rec.), F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa. Świadcstwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 581-588.
- LONGOSZ S. (rec.), *Menologion – życiorysy świętych*, oprac. i teksty liturgiczne przetłumaczył na język polski o. R. Piętka MIC, Kostomłoty – Warszawa 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 596-598.
- LONGOSZ S. (rec.), S. Wasilewski, *Pacis magisterium apud sanctum Cyprianum. Dissertatio ad doctoratum in Litteris Christianis et Classicis*, Romae 2005 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 589-595.
- MISIARCZYK L. (rec.), D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 641-648.
- MISIARCZYK L. (rec.), D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 648-658.
- MISIARCZYK L. (rec.), F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszczyk, Kraków 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 638-641.

- MYSZOR W. (rec.), F. Szulc, *Syn Boży w Pasterzu Hermasa. Świadectwo chry-stologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006 – ŚSHT 40 (2007) 472-473.
- MYSZOR W. (rec.), J. Żelazny, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na pod-stawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006 – ŚSHT 40 (2007) 473-477.
- NIEŚCIOR L. (rec.), W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 693-695.
- PIETRAS L.T. (rec.), Sv. Augustin, *O krest’anskej náuke*, prel. M. Andoková, *O milosti a slobodnej vóli*, preložil R. Horka, Presov 2004 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 707-711.
- ROGOWSKI J. (rec.), B. Pawłowska, *Urbs sacra. Pielgrzymki chrześcijańskie i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV-VII wiek)*, Kraków 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 627-635.
- RYCHLICKI Cz. (rec.), R. Ferri, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Roma 2007 – „Teologia i człowiek” 11 (2008) 252-255.
- STRZELCZYK G. (rec.), Paul L. Gavrilluk, *The Suffering of the Impassibile God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford 2004 – ŚSHT 41 (2008) 226-227.
- SUSKI R. (rec.), J. Sieradzan, *Jezus Magus. Pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii*, Kraków 2005 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 598-606.
- SZMAJDZIŃSKI M. (rec.), J. Jaromin, *W poszukiwaniu grobu Jezusa. Archeolog czyta Biblię*, Wrocław 2008 – SLov 10 (2008) 359-361.
- SZMAJDZIŃSKI M. (rec.), M. Starowieyski, *Judasz. Historia, legenda, mity*, Poznań 2006 – SLov 9 (2007) 367-371.
- SZRAM M. (rec.), K. Bardski, *Słowo oczyma gołębiczy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 672-674.
- SZRAM M. (rec.), M. Pancierz OFM, *Christi anima apud Didymum Caecum (313-398)*, Dissertatio ad doctoratum in Litteris Christianis et Classicis, Romae 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 674-677.
- TERKA M. (rec.), S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 695-699.
- TUREK W. (rec.), R. Uglione, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002, Morcelliana – „Latinitas” 56 (2008) nr 2, 206-207.
- TUREK W. (rec.), J. Lewandowicz, „Bachantki” *Eurypidesa. Dramat religijny (Euripidis „Bacchae”. Religiosum drama)*, Łódź 2006 – „Latinitas” 55 (2007) nr 3, 316-317.
- TUREK W. (rec.), L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec – Kraków 2007 – StPł 35 (2007) 317-319.
- TUREK W. (rec.), T. Scorpio, *Ad Latine discendum. A domanda... risposta*, a cura di M. Buonocore, Archeoroma 2007 – „Latinitas” 55 (2007) nr 2, 222.
- WIDOK N. (rec.), D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm: od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań 2007 – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 14 (2008) nr 2, 155-158.

- WIDOK N. (rec.), L. Misiarczyk, *Osiem „logismoj” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec 2007– „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 14 (2008) nr 1, 19-22.
- WIDOK N. (rec.), D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008 – „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 14 (2008) nr 2, 125-128.
- WIECZOREK B. (rec.), T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007 – TST 26 (2007) nr 2, 154-156.
- WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI J., *Odpowiedź na recenzję ks. L. Gładyszewskiego: J.A. Wojtczak-Szyszkowski, Fides et traditio. Wybór tekstów autorów wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 722-723.
- WOŹNIAK J. (rec.), *Gramatyki języka gruzińskiego* – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 711-717.
- WRÓBLEWSKI P. (rec.), B. Pawłowska, *Urbs sacra. Pielgrzymki chrześcijańskie i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV-VII wiek)*, Kraków 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 618-627.
- WRÓBLEWSKI P. (rec.), Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstancyjna*, wstęp, tłum. i przypisy T. Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 606-618.
- WYSOCKI M. (rec.), E. Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy. Świadek wiary*, Wrocław 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 680-682.
- WYSOCKI M. (rec.), H. Pietras SJ, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Myśl Teologiczna 55, Kraków 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 685-688.
- WYSOCKI M. (rec.), J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, SACH SN 4, Katowice 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 682-685.
- ZMORZANKA A.Z. (rec.), *Ewangelia Judasza*, wstęp, tłum. z koptyjskiego i komentarz W. Myszor, Katowice 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 664-669.
- ZMORZANKA A.Z. (rec.), J.M. Robinson, *Tajemnica Judasza: historia niezrozumianego ucznia i jego zaginionej ewangelii*, tłum. J. Sławik, Warszawa 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 669-672.
- ŻUREK A. (rec.), L. Misiarczyk, *Osiem logismoj w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków – Tyniec 2007 – TST 27 (2008) nr 1, 160-161.
- ŻUREK A. (rec.), P. Szczur, *problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008 – TST 27 (2008) nr 1, 149-150.

13. Sprawozdania

- BULAS R., *Pogrzeb Pani Profesor Barbary Filarskiej*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 867-869.
- DAWIDOWSKI W., *Wyznania: najpoczytniejsza księga okresu patrystycznego* (Koszyce, Słowacja, 24 VI 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 852-854.

- DEGÓRSKI B., *Kościół, społeczeństwo i monastycyzm* (Rzym, 31 V - 3 VI 2004), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 858-861.
- DEGÓRSKI B., *Kultura naukowo-naturalistyczna u Ojców Kościoła I-V wieku* (XXXV Dni Augustiańskie, Rzym, 4-6 V 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 854 -858.
- GROŃ R., *XLI Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych* (Kalamazoo, 4-7 V 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 861-863.
- KIELING M., *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła* (Gniezno, 1 IV 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 849 -852.
- LONGOSZ S., *Jan Paweł II a antyk chrześcijański* (Lublin, KUL, 28-29 XI 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 835-838.
- ŁANOSZKAM., *Poznać, aby iść śladem nauki, sposobu życia (2Tm 3, 10). Sympozjum o św. Pawle* (Tarnów, 13-14 XI 2008) – TST 27 (2008) nr 2, 154-156.
- STRÓŻ A., *Ofiara - kapłan - ołtarz w świecie późnego antyku* (VIII Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz nad Wisłą, 7-9 VI 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 847 -849.
- SZCZUR P., *Szkło w Cesarstwie Rzymskim* (Wystawa, Paryż, 31 I - 27 VIII 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 863-867.
- SZMAJDZIŃSKI M., *III Sympozjum Orientalistyczne – Instytucje Starożytnego Izraela* (Poznań, 22-24 IX 2008) – SŁov 10 (2008) 374-376.
- ZIÓLKOWSKA M., *Lex orandi lex credendi* (Sekcja Patrystyczna, Białystok, 22-23 IX 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 845 -847.
- ZMORZANKA A.Z., *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2006/2007*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 839 -845.

14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

a) Przekłady

- AGATARCHIDES z Knidos, *Dzieje: O Azji i O Europie. Fragmenty Historii Powszechnej. O Morzu Czerwonym. Traktat historyczny o krajach Południa*, tłum., wstęp i komentarz G. Malinowski, Wrocław 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów i powiedzeń*, zebrał, oprac. i zredagował Cz. Michalunio, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- FLAWIUSZ FILOSTRATOS, *Żywoty sofistów*, tłum., wstęp i komentarz M. Szarmach, Toruń 2008, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- HIPPOKRATES-PSEUDO, *O śmiechu Demokryta (listy 10-23)*, tłum. K. Bartol, Gdańsk 2007, Wydawnictwo „Słowo/obraz terytoria”.
- OWIDIUSZ, *Sztuka kochania*, tłum., wstęp i przypisy E. Skwara, Warszawa 2008, Prószyński i S-ka.
- SOFOKLES, *Elektra*, tłum., wstęp. i przypisy R.R. Chodkowski, seria: Źródła i Monografie TNKUL 330, Lublin 2008, Towarzystwo Naukowe KUL.

b) Opracowania

- APPEL H., *Bis repetita placent. Repetytorium z języka łacińskiego dla studentów historii. Kompendium gramatyczne, zestaw ćwiczeń, wybór tekstów preparowanych i oryginalnych, klucz*, Toruń 2007, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- ASZYK P., *Reception of some aspects of the Hippocratic Medical Ethics in Antiquity*, „Forum Philosophicum” 12 (2007) nr 2, 333-343.
- BARTNIK A., *Palingeneza, reinkarnacja, metempsychoza, wędrówka dusz. Celtowie a doktryna Pitagorasa*, „Podteksty” 2008, nr 3 (publikacja internetowa: www.podteksty.eu).
- CIUŁA D., *Najstarsze przyczyny rozwodu w prawie rzymskim*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim* [1], 53-71.
- BURKERT W., *Starożytne kultury misteryjne*, wstęp, tłum. i oprac. K. Bielawski, Kraków 2007, Wydawnictwo „Homini”.
- DOMAŃSKI J., *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem i humanistyką*, seria: Wykłady i Przemówienia TNKUL 59, Lublin 2007, Towarzystwo Naukowe KUL.
- DZIELSKA M., *Learned women in the Alexandrian Scholarship and Society of Late Hellenism*, w: *What happened to the Ancient Library of Alexandria?*, ed. M. El-Abbadī – O. Mounir Fathallah, Leiden 2008, 129-147.
- HALFMANN H., *Judea. Kein Teil der römischen Oikumene*, seria: Labarum 7, Poznań 2008, Instytut Historii UAM.
- HERZ P., *Ze studiów nad rzymskim kalendarzem świąt*, tłum. K. Królczyk, Xenia Posnaniensia. Series altera 34, Poznań 2008.
- JAEGER W.W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, przedmowa J. Domański, Kraków 2007, Wydawnictwo „Homini”.
- JUNDZIŁŁ J., *Morze wyzwaniem dla bogów i ludzi*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 353-364.
- MEJOR M., *Późnoantyczna Echtheitskritik na podstawie Symplicjusza Commentaria in Galeni „De sectis” (pocz. VI w.)*, w: *Światło w dolinie. Prace ofiarowane prof. Halinie Krukowskiej*, red. K. Korotkich – J. Ławski – D. Zawadzka, Białystok 2007, 511-514.
- MISZTAL-KONECKA J., *Czy w starożytnym Rzymie incestum było przestępstwem przeciwko państwu*, w: *Salus rei publicae suprema lex*, red. A. Dębiński – H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2007, 137-152.
- MISZTAL-KONECKA J., *Incestum w prawie rzymskim*, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL.
- LEWANDOWICZ J., *Le mythe eschatologique chez Platon. Introduction*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 593-605.
- KOZŁOWSKI J., *Maksencjusz i kampania italska*, w: *Per aspera ad astra. Materiały z XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów*, t. 1, Kraków 2008, 79-95.
- MARINOW K., *Twierdza Emona. Na nadmorskich stokach średniowiecznego Hemusu*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 617-633.

- PATZEK B., *Homer i jego czasy*, tłum. M. Tycner, Warszawa 2007, Wydawnictwo UW.
- PAWŁOWSKI K., *Lathe biosas – żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, seria: Źródła i Monografie TNKUL 313, Lublin 2007, Towarzystwo Naukowe KUL.
- REALE G., *Ciało ludzkie w myśli greckiej: Homer i Platon*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 21 (2008) nr 2-3, 105-118.
- Religie starożytnego Bliskiego Wschodu. Praca zbiorowa*, red. K. Pilarczyk – J. Drabina, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- ROHDE E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór H. Eckstein, tłum. J. Korpanty, seria: Daimonion 38, Kęty 2007, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- SAJKOWSKI R., *Rola hymnów w kulcie Augusta*, w: *Studia z dziejów starożytnego Rzymu*, red. R. Sajkowski, Olsztyn 2007, 37-44.
- SCHERER G., *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM.
- SZARMACH M., *Motywy nowelistyczne w „Żywotach Sofistów” Filostrata*, RH 54-55 (2006-2007) z. 3, 131-139.
- Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim. Henrico Insadowski (1888-1946) in memoriam*, red. A. Dębiński – M. Wójcik, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL.
- WYPUSTEK A., *Życie rodzinne w starożytnej Grecji*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, Ossolineum.

opracowali

ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

ks. Józef Naumowicz – Warszawa, UKSW

**WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH Z ANTYKU
CHRZEŚCIJAŃSKIEGO UKOŃCZONYCH W NIEKTÓRYCH
POLSKICH OŚRODKACH NAUKOWYCH
W 2007-2008 ROKU**

I. KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

A. WYDZIAŁ TEOLOGII

Prace habilitacyjne

1. Leśniewski Krzysztof, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi*”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2007. Kolokwium 19 VI 2007, recenzenci: ks. prof. dr hab. J. Popławski (KUL), abp Jeremiasz J. Anchimiuk (ChAT), ks. prof. dr hab. J. Jaskuła (UO), ks. prof. dr hab. Z. Kijas (PAT).
2. Ks. Szczur Piotr, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008. Kolokwium 27 VI 2008, recenzenci: ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL), ks. prof. dr hab. B. Częsz (UAM), ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. A. Żurek (PAT).
3. Ks. Zagórski Dariusz, *Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych św. Grzegorza z Nazjanzu*, Toruń 2008. Kolokwium 22 IV 2008, recenzenci: ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL), ks. prof. dr hab. Bogdan Częsz (UAM), ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ), ks. prof. dr hab. H. Pietras (WSFP Ignatianum)

Prace doktorskie

1. O. Aleksyichuk Valery, *Przełożony jako ojciec duchowny. Studium na podstawie życia i nauczania św. Teodora Studyty*. Promotor: ks. prof. dr hab. J. Misiurek (KUL), obrona 18 IV 2008, recenzenci: ks. prof. dr hab. J. Maskałyk (UAM) i ks. prof. dr hab. J. Popławski (KUL).
2. Ks. Buliński Roman, *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*. Promotor: ks. prof. dr hab. R. Kamiński, obrona 24 I 2008, recenzenci: ks. prof. dr hab. B. Mierzwiński (UKSW) i ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL).
3. Ks. Duda Jerzy, „*Jeden świat czy wiele światów*”. *Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesesa*. Promotor: ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL), obrona 24 IV 2007, recenzenci: ks. prof. dr hab. A. Żurek (PAT) i ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL).

4. Stawowy Magdalena P., *Wokół postaci św. Mikołaja – pieśni, modlitwy, muzyka. Z badań nad Tradycją Kościołów chrześcijańskich w Polsce: łaciński, prawosławny, unicki*. Promotor: prof. dr hab. A. Czekanowska-Kuklińska (KUL), obrona 6 XII 2007, recenzenci: prof. dr hab. B. Muszkalska (UWr) i prof. dr hab. A. Zoła (KUL).
5. Ks. Strankowski Marian, *Przepowiadanie Słowa Bożego w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*. Promotor: ks. prof. dr hab. J. Pałucki (KUL), obrona 19 VI 2008, recenzenci: prof. dr hab. J. Wojtczak-Szyszkowski (UW) i ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL).
6. Ks. Szczerba Czesław, *Hermeneutyka teologiczna Grzegorza Wielkiego na podstawie „Homilii na Ewangelie”*. Promotor: ks. prof. dr hab. K. Guzowski (KUL), obrona 10 VI 2008, recenzenci: ks. prof. dr hab. B. Gacka (UKSW) i ks. prof. dr hab. J. Szymik (UŚ).
7. Ks. Wysocki Marcin, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*. Promotor: ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL), obrona 19 VI 2008, recenzenci: prof. dr hab. J. Wojtczak-Szyszkowski (UW) i ks. prof. dr hab. J. Pałucki (KUL).

Prace licencjackie

1. Bylińska Magdalena, *Rola cnót w procesie doskonalenia życia chrześcijańskiego w świetle „In Joannis Evangelium tractatus CXXIV” i „In epistolam Joannis in Parthos tractatus decem” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2008).
2. Ks. Czajkowski Krzysztof, *Symbolika zwierząt według Enarrationes in Psalmos św. Augustyna (I-LXXV)* (prom. ks. prof. dr hab. J. F. Drączkowski, 2008).
3. Czendlik Joanna, *Obraz nieba w listach św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. M. Szram, 2007).
4. Ks. Ćwiek Przemysław, *Θεός w filozofii starożytnej Grecji. Od presokratyków do Platona* (prom. ks. prof. dr hab. J. Sochoń, 2007).
5. Ks. Górski Szymon, *Przełożony i istota jego urzędu na podstawie tekstów starożytnych regul monastycznych Kościoła Zachodniego* (prom. bp dr K. Gurda, 2008).
6. Ks. Jankowski Andrzej, *Św. Wawrzyniec w łacińskiej literaturze wczesnochrześcijańskiej* (prom. ks. dr hab. T. Gacia, 2008).
7. Ks. Mazur Wojciech, *Teologia wspólnoty (κοινωνία) w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego* (prom. ks. prof. dr hab. M. Szram, 2008).
8. Ks. Pagór Jarosław, *Koncepcja wcielenia Logosu według św. Atanazego Wielkiego* (prom. bp. prof. dr hab. metropolita Sawa [M. Hrycuniak], 2008).
9. Ks. Rosochacki Adam, *Motywy agonistyczne i ich funkcja w pismach Tertuliana* (prom. ks. prof. dr hab. T. Gacia, 2007).
10. Ks. Szewczyk Przemysław, *Nauczanie o Eucharystii w komentarzach św. Augustyna do VI rozdziału Ewangelii św. Jana* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2007).

Prace magisterskie

1. Binienda Monika, *Poczęcie ciąży i urodzenie dziecka w nauce ginekologa Soranosa i chrześcijańskiego apologety Tertuliana* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2008).
2. Bulińska Aleksandra, *Dziecko i jego wychowanie w pismach św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2007).
3. Dobrzańska Magdalena, *Dziewictwo i jego pielęgnowanie w „Listach” św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2007).
4. Dzyr Szczepan, *Rola cnoty posłuszeństwa w walce z szatanem na podstawie Apoftegmatów Ojców Pustyni* (prom. ks. prof. dr hab. M. Szram, 2008).
5. Karwasz Jacek, *Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle patrystycznych exhortacji pastoralnych występujących w Liturgii Godzin (tom III)* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski, 2008).
6. Kłępka Paweł, *Jana Chryzostoma nauka o postach w świetle jego „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski, 2008).
7. Kozicka Monika, *Kobieta i jej zadania w wybranych pismach Św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2008).
8. Król Anna, *Godność kobiety na podstawie „Mulieris dignitatem” Jana Pawła II i jej uzasadnienie biblijno-patrystyczne* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2007).
9. Lis Michał, *Mężczyzna i jego zadania w listach świętego Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2008).
10. Litwin Daniel, *Święty Józef jako wzór męża i ojca w Apokryfach Nowego Testamentu* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2008).
11. Łesyk Lesław, *Kapłan – formacja i posługa w nauczaniu św. Jana Chryzostoma na podstawie „Dialogu o kapłaństwie”* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2007).
12. Malinowski Radosław, *Męczeństwo w świetle dzieł św. Cypriana i Tertuliana* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2008).
13. Marchewka Joanna, *Ideal życia chrześcijańskiego w tworzeniu cywilizacji miłości w świetle „De sermone Domini in monte libri duo” świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2007).
14. Miszczuk Dorota, *Kobieta jako świadek wiary w wybranych aktach męczeńskich* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2008).
15. Motowidło Stanisław, *Eklezjologia św. Augustyna w świetle “Enarrationes in Psalmos”* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2008).
16. Niewęglowski Remigiusz, *Dawid jako exemplum w „De apologia prophetae David” świętego Ambrożego* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2008).
17. Parczyńska Anna K., *Rodzina „Kościołem domowym” w nauczaniu Jana Pawła II* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2007).
18. Parczyński Wojciech, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu św. Augustyna i papieża Piusa XI* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2007).
19. Piskorz Tomasz, *Nauka o grzechu według „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2008).
20. Podgórski Wojciech, *Szymon Mag (Dz 8, 5-25) i recepcja jego postaci w literaturze pozabiblijnej* (prom. ks. prof. dr hab. S.H. Szymik, 2008).

21. O. Romanek Jacek, *Koncepcja świętości chrześcijanina na podstawie homilii Orygenesza do Pentateuchu* (prom. ks. prof. dr hab. M. Szram, 2007).
22. Siteń Izabela, *Wierność małżeńska w pismach świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2008).
23. Szczebblewski Dawid, *Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle patrystycznych exhortacji występujących w Liturgii Godzin (Tom 1)* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski, 2008).
24. Szejgiec Ewelina, *Demonologia w Enarrationes in Psalmos św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2007).
25. Śmierzchalski Paweł, *Elementy rodzinne w kulcie Świętego Mikołaja z Myry* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2007).
26. Wolan Piotr, *Chrystologia świętego Grzegorza Wielkiego w świetle „Homilii na Ewangelie”* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2008).
27. Wójcik Krzysztof, *Zarzuty kierowane pod adresem chrześcijan i ich odparcie w świetle Apologii świętego Justyna* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski, 2008).
28. Wyrozębska Ewelina, *Opieka nad sierotami w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2008).
29. Zarzeczny Tomasz, *Program doskonalenia chrześcijańskiego według Orygenesza w świetle jego homilii o Ewangelii św. Łukasza* (prom. ks. prof. dr hab. F. Drączkowski, 2007).
30. Ziemia Anna, *Ideał kobiety w wybranych pismach św. Ambrożego i św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2008).
31. Zieniewicz Luiza, *Ocena antykoncepcji i aborcji jako najstarszych problemów bioetycznych w pismach wczesnochrześcijańskich* (prom. ks. prof. dr hab. S. Longosz, 2007).
32. Zubrzycka Katarzyna, *Relacje między aniołami i ludźmi w listach św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. M. Szram, 2008).

B. WYDZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH

Instytut Filologii Klasycznej – Katedra Literatury Wczesnochrześcijańskiej

Prace magisterskie

1. Cygan Paulina, *Mitologia u Auzoniusza* (prom. prof. dr hab. J.G. Malinowska, 2008).
2. Czajkowska Elżbieta, *Źródła antyczne a adaptacje filmowe na podstawie „Quo vadis” Henryka Sienkiewicza* (prom. prof. dr hab. J.G. Malinowska, 2008).
3. Dykowski Piotr, *Motywy antyczne w pismach bpa Romana Andrzejewskiego* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann).
4. Kątny Łukasz, *Tajemnica Ducha Świętego w świetle „De principiis” Orygenesza* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2008).
5. Michalska Bernadeta, *Attyla w świetle pism późnego antyku i wczesnego średniowiecza* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2008).

6. Strankowski Marian, *Obecność poetów epoki augustowskiej w listach św. Hieronima ze Strydonu* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2008).
7. Suska Elwira, *Virtus w „De civitate Dei” świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2008).
8. Zajączkowska Teresa, *Profesor Leokadia Mahunowiczówna jako filolog klasyczny* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2007).
9. Zaremba Stanisław, *Znaczenie terminu „perseverantia” w traktacie „De dono perseverantiae” świętego Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. A. Eckmann, 2008).

**Instytut Historii Sztuki – Katedra Historii Sztuki Starożytnej
i Wczesnochrześcijańskiej**

Prace magisterskie

1. Kielczewska Aleksandra, *Historie biblijne w sztuce żydowskiej późnego antyku* (prom. prof. dr hab. Ryszarda Bulas, 2007).

**II. UNIWERSYTET KARD. STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE**

A. WYDZIAŁ NAUK HISTORYCZNYCH I SPOŁECZNYCH

Prace habilitacyjne

1. Ks. Misiarczyk Leszek, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków – Tyniec 2007. Kolokwium 2 VI 2008, recenzenci: ks. prof. dr hab. A. Żurek (PAT), ks. prof. dr hab. M. Szram (KUL), ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. N. Widok (UO).

Prace licencjackie

1. Babiarez Joanna, *Chrześcijańskie spojrzenie na śmierć w świetle wybranych pism Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).
2. Brzozowska Krystyna, *Życie mnichów w świetle Apoftegmatów Ojców Pustyni i Opowiadań dla Lausosa, Palladiusza* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).
3. Chmielewska Katarzyna, *Obrzęd zawarcia małżeństwa w społecznościach antycznych a wczesnym chrześcijaństwie* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).
4. Michalska Katarzyna, *Elementy nauki gnostycznej w „Ewangelii Judasza”* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2008).
5. Nowosielska Jolanta, *Obraz społeczeństwa u schyłku Cesarstwa Zachodniorzymskiego w świetle „De gubernatione Dei” Salwiana z Marsylii* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2008).
6. Pietraczuk Agnieszka, *Wpływ chrześcijaństwa na rozwój społeczeństwa rzymskiego i jego kulturę w świetle korespondencji św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).

Prace magisterskie

1. Dziewanowska Alicja, *Chrześcijańskie zabytki Stobi w IV-VI wieku po Chr.* (prom. dr T. Gołgowski, 2008).
2. Ghenadie Leon, *Historiografia archeologii paleochrześcijańskiej w Rumunii po II wojnie światowej* (prom. dr T. Gołgowski, 2006).
3. Jakobielska Marta, *Topografia Sardes w świetle badań amerykańskich* (prom. dr T. Gołgowski, 2008).
4. Jankowski Zbigniew, *Starożytna liturgia mszy św. na Wschodzie i Zachodzie: obrzęd - symbolika – teologia. Analiza porównawcza dzieł wczesnochrześcijańskich* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).
5. Karczewska Helena, *Czynniki wpływające na wybór pomiędzy dobrem a złem moralnym w życiu człowieka. Studium antropologiczne dzieł egzegetycznych św. Hilarego z Poitiers* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).
6. Kordyasz Tomasz, *Armia bizantyjska w VI wieku n. e. na podstawie Strategikonu Maurycjusza* (prom. dr T. Gołgowski, 2007).
7. Ks. Paradowski W., *Kierownictwo duchowe według Ewagriusza z Pontu* (prom. ks. dr L. Misiarczyk, 2007).
8. Kuczyński Miłosz Piotr, *Ideal kapłaństwa i jego realizacja w życiu kapłańskim w świetle pism wczesnochrześcijańskich i działalności biskupa Ambrożego z Mediolanu i kardynała Stefana Wyszyńskiego* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2008).
9. Marczuk Justyna, *Katakumba przy Via Latina w Rzymie – odkrycie, architektura oraz rozwój poglądów na temat jej dekoracji malarskiej* (prom. dr T. Gołgowski, 2006).
10. Sapiejewska Joanna, *Aniołowie w świetle wybranych pism łacińskich autorów wczesnochrześcijańskich* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2008).
11. Solecki Andrzej, *Św. Augustyn a Rzym. Studium dzieł patrystycznych biskupa z Hippony* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).
12. Tomaszewska Monika, *Feniks i jego symbolika w literaturze starożytnej. Analiza porównawcza wybranych pism klasycznych i wczesnochrześcijańskich* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2008).

B. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace magisterskie

1. Finec Andrzej, *Wpływ woli na wybór między dobrem a złem moralnym w życiu człowieka. Studium antropologiczne dzieł egzegetycznych św. Hilarego z Poitiers* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).
2. Kosmatka Jacek, *Wiara, nadzieja i miłość w świetle pism egzegetycznych świętego Hilarego z Poitiers* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2008).
3. Malek Michał, *Żydzi i judaizm w Listach świętego Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2008).

4. Możejko Marcin, *Ewagriusz z Pontu jako kierownik życia duchowego* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).
5. Płonka Dariusz, *Kapłaństwo w myśli i posłudze biskupa Jana Chryzostoma i papieża Jana Pawła II* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2008).
6. Sumiślawski Michał, *Ojcostwo w świetle wybranych dzieł św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. T. Kołosowski, 2007).

C. WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Prace doktorskie

1. Kochańczyk-Bonińska Karolina, *Człowiek jako istota złożona. Antropologia Maksyma Wyznawcy*. Obrona 22 X 2008, promotor: prof. dr hab. T. Klimski (UKSW), recenzenci: ks. prof. dr hab. T. Stępień (UKSW), prof. dr hab. A. Kijewska (KUL).

D. PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY (= PWT) W WARSZAWIE

Sekcja św. Jana Chrzciciela

Prace doktorskie

1. Ks. Ostrowski Grzegorz Józef, *Duchowe aspekty czystości, dziewictwa i bezżeństwa w listach św. Ambrożego*. Obrona 29 V 2008, promotor: ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (UW), recenzenci: ks. prof. dr hab. S. Longosz (KUL) i ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW).

Prace magisterskie

1. Andebur Żaneta, *Dążenie do doskonałości monastycznej wśród anachoretów egipskich na podstawie „Collationes Patrum” Jana Kasjana* (prom. ks. dr I. Pająk MSF).
2. Cichos Piotr, *Zjednoczenie wewnętrzne Ducha Świętego i Kościoła analogią stosunku zachodzącego pomiędzy duszą i ciałem człowieka w tradycji patrystycznej Kościoła* (prom. ks. dr I. Pająk MSF).
3. Szymańska Marzena, *Grzech pierworodny i jego skutki według św. Augustyna* (prom. ks. dr I. Pająk MSF).

III. PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W KRAKOWIE

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W KRAKOWIE

Prace habilitacyjne

1. O. Kasprzak Dariusz OFM Cap, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008. Kolokwium X 2008, recenzenci: ks. prof. dr hab. W. Myszor (UŚ), ks. prof. dr hab. N. Widok (UO), ks. prof. dr hab. H. Pietras (Ignatianum), ks. prof. dr hab. J. Żelazny (PAT).

Prace doktorskie

1. Ks. Pochwat Józef MS, *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Grzegorza z Arles*. Promotor: ks. prof. dr hab. E. Staniek (PAT), obrona 20 XII 2007, recenzenci: ks. prof. dr hab. A. Eckmann (KUL) i ks. prof. dr hab. A. Baron (PAT).
2. O. Ościsłowski Krzysztof OSPPE, *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*. Promotor: ks. prof. dr hab. E. Staniek (PAT), obrona 22 X 2008, recenzenci: o. prof. dr hab. B. Degórski OSPPE (Angelicum, Rzym) i ks. prof. dr hab. J.W. Żelazny (PAT).
3. Ks. Sordyl Krzysztof, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*. Promotor: ks. prof. dr hab. E. Staniek (PAT), obrona 11 VI 2007, recenzenci: o. prof. dr hab. H. Pietras (Ignatianum) i ks. dr hab. A. Baron (PAT).

Prace magisterskie

1. Ks. Baran Paweł, *Nauka św. Jana Chryzostoma o małżeństwie. Tajemnica kapłaństwa. Studium komentarza do Listu do Hebrajczyków Teodoreta z Cyru* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2008).
2. Ks. Błażejowski Tomasz, *Wolna wola i wolność. Studium „Wyznań” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. Edward Staniek, 2007).
3. Bolanowski Sławomir, *Koncepcja zbawienia w «O zasadach» Orygenes*a (prom. ks. dr hab. A. Baron, 2008).
4. Ks. Gałuszka Paweł, *Sens pracy fizycznej w życiu mnichów w ujęciu św. Bazylego Wielkiego i św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2007).
5. Ks. Kasprzak Krzysztof, *Pojęcie Boga. Studium „Zachęty do Greków” Klemensa Aleksandryjskiego* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2007).
6. Ks. Kucharczyk Krystian, *Misterium nieprawości. Studium „Homilii na Ewangelię” św. Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2007).
7. Ks. Kruszak Marcin, *Abraham ojciec wierzących. Studium Komentarzy do Listu św. Pawła do Rzymian Pelagiusza i Teodoreta z Cyru* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2008).
8. Magdziarz Marcin OP, *Koncepcja miłości w Liście o miłości do szambelana Jana Maksyma Wyznawcy* (wraz z aneksem zawierającym tekst grecki i polski przekład Listu o miłości Maksyma Wyznawcy) (prom. ks. dr hab. A. Baron, 2008).
9. Ks. Młynarczyk Robert, *Osiem błogosławieństw. Studium porównawcze „XV Homilii na Ewangelię św. Mateusza” św. Jana Chryzostoma i traktatu „Okazaniu Pana na Górze” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2007).
10. Ks. Moskal Jacek, *Odpowiedzialność duchownych. Studium „Księgi reguły pasterskiej” Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2007).
11. Ks. Piechowicz Krzysztof, *Uwalnianie opętanych. Studium porównawcze „Komentarza do Ewangelii św. Mateusza” św. Hilarego z Poitiers oraz „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza” św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2007).

12. Ks. Popielarczyk Dominik, *Troska o duchowieństwo. Studium starożytnych soborów pierwszych pięciu wieków* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2008).
13. Ks. Smalcerz Tomasz, *Odpowiedzialność Kościoła za mnichów. Studium kanonów soborów starożytnych* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2008).
14. Ks. Wróbel Piotr Jakub, *Troska o duchowieństwo. Studium dokumentów prawnych starożytnych soborów: Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II* (prom. ks. prof. dr hab. E. Staniek, 2008).
15. Zydroń Dorota, *Jezus wobec swej pasji i jej świadkowiej według homilii 81-88 św. Jana Chryzostoma na Ewangelię św. Mateusza* (prom. ks. dr hab. A. Baron, 2007).

B. ZAMIEJSCOWY WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W TARNOWIE

Prace magisterskie

1. Romański K., „*Uczeń Chrystusa*” w świetle „*Komentarza do Ewangelii według Mateusza*” Orygenes (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek, 2007).
2. Żurek Ł., *Istotne elementy nauki o jałmużnie w świetle „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza” św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. A. Żurek, 2007).

IV. UNIWERSYTET ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU (UAM)

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace magisterskie

1. Kaczorowski G., *Modlitwa nieustanna w świetle patrystycznych tekstów w wyborze rosyjskiej Filokalii Teofana Rekluz (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI, 2008).*
2. Kłusek A., *Obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego w człowieku na podstawie „De Trinitate” św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI, 2008).
3. Konior M., *O nie odmawianiu upadłym łaski przebaczenia. Traktat „Ad Novatianum” Pseudo-Cypriana. Wstęp, tekst, przekład, komentarz* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI, 2006)
4. Nowosiadły Bogumił, *Droga do kontemplacji według Grzegorza z Nazjanzu* (prom. ks. dr I. Pająk MSF, 2007).
5. Rurański G., „*Contra Vigilantium*” św. Hieronima jako świadectwo sporu na temat niektórych praktyk pobożności chrześcijańskiej. *Wstęp, tekst, przekład, komentarz* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI, 2008).
6. Sadowski P., *Staurologia w homiliach i komentarzach Orygenes do ksiąg nowotestamentalnych* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI, 2005).
7. Wiśniewska Ewa, *Droga św. Augustyna do chrześcijaństwa w świetle „Wyznań”* (prom. ks. dr L. Gładyszewski, 2007).

8. Zaniamonski D., *Religijny wymiar egzystencji człowieka ubogiego (pauper) w wybranych pismach św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI, 2008).
9. Zieliński M., *Dziewictwo i małżeństwo w traktacie „Adversus Iovinianum” św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI, 2008).

B. PRYMASOWSKIE WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W GNIEŹNIE

Prace magisterskie

1. Andrzejewski Marcin, *Chrześcijaństwo a pogaństwo w dialogu „Oktawiusz” Minucjusza Feliksa* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2007).
2. Karmoliński Romuald, *Przemiana człowieka starego w nowego w ujęciu „Katechez chrzcielnych” IV wieku* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2007).
3. Kowalski Jakub, *Praktyczne wskazania przeciwko chciwości bogaczy w „Historii Nabota” św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2007).
4. Prus Krzysztof, *Rola modlitwy i pracy w kształtowaniu wspólnoty mnichów według „Reguły” św. Benedykta* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2007).
5. Rybak Paweł, *Eucharystia w życiu wczesnych wspólnot monastycznych* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2008).
6. Sarbinowski Adam, *Formowanie nauki Kościoła o chrzcie w środowisku afrykańskim na podstawie Listów (69-75) św. Cypriana* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2008).
7. Ks. Świdorski Marcin, *Rola Eucharystii w procesie chrześcijańskiego wtajemniczenia na podstawie katechez mistagogicznych św. Ambrożego, św. Cyryla Jerozolimskiego i św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. dr L. Gładyszewski, 2007).
8. Zych Michał, *Religijne motywy pielgrzymowania do Ziemi Świętej na podstawie najstarszych opisów pielgrzymek (III-VII w.)* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2007).
9. Żebrzowski Krzysztof, *Obrona życia nienarodzonych w wybranej literaturze patrystycznej IV i V wieku* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2007).

V. UNIWERSYTET OPOLSKI

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Historii Kościoła i Patrologii

Prace magisterskie (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok)

1. Baca Leszek, *Życie mnichów w Lerynie na podstawie pierwszych reguł galijskich* (2008).
2. Cisło Damian, *Rola muzyki i śpiewu w liturgii czasów Ojców Kościoła* (2008).
3. Dulęba Krzysztof, *Idał życia monastycznego według Jana Kasjana* (2008).

4. Dzik Ewelina, *Problem apostazji prześladowanych chrześcijan oraz ich powrotu do wspólnoty kościelnej w „Listach” św. Cypriana* (2007).
5. Liwowski Jacek, *Widowiska epoki klasycznej miejscem zepsucia moralnego w pismach Tertuliana i św. Augustyna* (2007).
6. Machulak Leszek, *Nauczanie Jana Chryzostoma o miłości bliźniego w „Homiliach do Ewangelii według św. Mateusza”* (2008).
7. Misiuda Krzysztof, *Problematyka męczeństwa chrześcijan Afryki Północnej w pierwszych wiekach (I-III)* (2008).
8. Rajs Grzegorz, *Koncepcja kapłaństwa świętego Augustyna* (2008).
9. Sadlak Robert, *Maryja w nauczaniu świętego Cyryla Aleksandryjskiego* (2008).
10. Skolik Andrzej, *Trynitarna koncepcja Tertuliana na podstawie „Adversus Praxean”* (2008).
11. Wieczorek Tomasz, *Mariologia w refleksji teologicznej Efrema Syryjczyka* (2007).
12. Zduński Sławomir Mateusz OSB, *Świat i człowiek w początku (en arche). Kosmologia i antropologia Orygenesusa na podstawie jego „Pierwszej homilii do Księgi Rodzaju”* (2007).

VI. UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace licencjackie

1. Ks. Kamczyk Wojciech, *Drugie małżeństwo według św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2007).

Prace magisterskie

1. Bałuszyńska Barbara, *Biblijny opis stworzenia i upadku w interpretacji wybranych Ojców przedniejskich* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2007).
2. Cieśla Marcin, *Kult św. Marcina z Tours w „Historii Franków” Grzegorza z Tours* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2008).
3. Domagała Iwona, *Symbolika mistyczna w pismach Mechtyldy z Magdeburga* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2008).
4. Gawliczek Krzysztof, *Nauka o demonach Ewagriusza z Pontu* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2007).
5. Kałuziak Michał, *Historia i historiozofia w poezji Prudencjusza na przykładzie „Contra Symmachum”* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2008).
6. Kołodziejczyk Michał, *Tradycja synoptyczna w utworze „Myśl naszej Wielkiej Mocy” (Nag Hammadi VI, 4)* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2007).
7. Kuś Marcin, *„Otwarte pytania” w pismach teologicznych Orygenesusa* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2007).
8. Lach Ludmiła, *Symbolika duszy jako „kobiety” w pismach egzegetycznych Orygenesusa* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2007).

9. Moj Marcin, *Symbolika „studni” w pismach egzegetycznych Orygenesa* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2008).
10. Oko Jan, *Małżeństwo i rodzina w świetle postanowień synodów czasów Merowingów* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2008).
11. Piekło Piotr, *Pojęcie „osoba” w „Mowach” Grzegorza z Nazjanzu* (prom. ks. prof. dr hab. J. Słomka, 2008).
12. Rumińska Anna, *Biskup w Kościele i społeczeństwie Galii merowińskiej według „Historii Franków” Grzegorza z Tours* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2008).
13. Waręda Marek, *Symbolika krzyża w gnostycyzmie* (prom. ks. prof. dr hab. W. Myszor, 2008).

VII. UNIwersytet MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU

A. WYDZIAŁ TEologiczny

Prace magisterskie
(prom. ks. dr T. Kaczmarek)

1. Felczykowski Paweł, *Św. Augustyn, De disciplina christiana. Wstęp, komentarz, tłumaczenie* (2007).
2. Ks. Recki Tomasz, *Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa w świetle „Objaśnień do Psalmów” św. Augustyna* (2008).
3. Ks. Skarzyński Łukasz, *Wrażliwość pasterska św. Ambrożego z Mediolanu na problemy społeczne w świetle pism „O Nabocie” i „O Tobiaszu”* (2008).
4. Ks. Sobociński Paweł, *Postaci, wydarzenia i motywy biblijne jako figury Kościoła w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna* (2008).
5. Ks. Tomczak Sebastian, *Symbol Apostolski w życiu starożytnego Kościoła* (2007).

VIII. UNIwersytet GDAŃSKI

A. WYDZIAŁ HISToryczny

Zakład Historii Starożytnej

Prace doktorskie (1998-2008)

1. Gajewski Wojciech, *Struktura organizacyjna Kościoła do połowy II wieku w Cesarstwie Rzymskim*. Promotor prof. dr hab. J. Iluk (UG), obrona 6 VII 1998, recenzenci: prof. dr hab. M. Filipiak (UMCS) i prof. dr hab. W. Pałubicki (UG).
2. Górka Bogusław, *Basileia a Ekklesia w koncepcji Mateusza*. Promotor. prof. dr hab. J. Iluk (UG), obrona 24 VI 1996, recenzenci: ks. prof. dr hab. H. Pietras (PWT Warszawa) i prof. dr hab. W. Pałubicki (UG).
3. Krzykowski Leszek, *Metody prowadzenia sporów wewnątrzkościelnych w IV i w I. poł. V wieku w pracach niektórych antycznych historyków Kościoła*. Promotor prof. dr hab. J. Iluk (UG), obrona 7 VI 2006, recenzenci: ks. prof. dr

- hab. A. Eckmann (KUL) i prof. dr hab. J. Jundziłł (WSP Bydgoszcz).
4. Michalak Aleksander Roman, *Ideologia świętej wojny w świetle ruchów rewolucyjnych w Palestynie w początkach chrześcijaństwa (4 r. p.n.e. - 73 r. n.e.)*. Promotor prof. dr hab. J. Iluk (UG), obrona 9 V 2006, recenzenci: prof. dr hab. L. Mrozewicz (UAM) i ks. prof. dr hab. H. Pietras (WSFP, Ignatianum).
 5. Milewski Ireneusz, *Pieniądz w pismach greckich Ojców Kościoła IV wieku (na przykładzie pism Kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma)*. Promotor prof. dr hab. J. Iluk (UG), obrona 25 V 1998, recenzenci: ks. prof. dr hab. W. Ceran (UŁ) i prof. dr hab. M. Salamon (UJ).
 6. Ożóg Monika, *Stosunek późnoantycznych chrześcijan do rzymsko-hellenistycznych świątyni i posągów bóstw*. Promotor: prof. dr hab. J. Iluk (UG), obrona 21 V 2008, recenzenci: prof. dr hab. U. Mazurczak (KUL) i prof. dr hab. H. Pietras (Ignatianum).
 7. Pająkowska Anna, *Cesarz Julian Apostata w świadectwach historyka Ammiana Marcelina i teologa Grzegorza z Nazjanzu*. Promotor: prof. dr hab. J. Iluk (UG), obrona 16 X 2007, recenzenci: prof. dr hab. W. Ceran (UŁ) i prof. dr hab. L. Mrozewicz (UAM).

Prace magisterskie (1994-2008)

1. Bednarz Jolanta, *Cesarstwo Rzymskie w okresie panowania Konstantyna Wielkiego i jego synów w świetle „Historii Kościoła” Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1994).
2. Beling Justyna, *Kontrowersje wokół Orygenesesa – pomiędzy kulturą antyczną a chrześcijaństwem* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1999).
3. Brodek Agnieszka, *Kluczowe aspekty zjawiska donatyzmu w Afryce Północnej* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 2001).
4. Gajewski Wojciech, *Wpływ religii żydowskiej na teologię i strukturę organizacyjną gmin wczesnochrześcijańskich w Cesarstwie Rzymskim w latach 130-135* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1991).
5. Grenc Ewa, *Qumran – próba identyfikacji osiedla oraz przedstawienie stanu badań* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1998).
6. Herzberg Arkadiusz, *Tertulian. Społeczeństwo i Kościół w opinii afrykańskiego Apologety* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 2004).
7. Hirsz Anna, *Rodzina we wczesnym chrześcijaństwie w świetle pism Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana i Orygenesesa* (prom. dr W. Gajewski, 2008).
8. Jankowska Ewa, *Dziewice w służbie Bożej w początkach chrześcijaństwa – IV wiek* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1998).
9. Jeszke Celina, *Biblia w wybranych obrazach Petera Paula Rubensa* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1998).
10. Kapela Tomasz, *Wspólnota chrześcijańska w starożytności rzymskiej* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1997).
11. Korejba Katarzyna, *Kościół IV stulecia w prawie rzymskim* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1999).
12. Krzykowski Leszek, *Św. Ambroży i św. Hieronim wobec społeczno-politycznych*

- problemów Cesarstwa Rzymskiego w IV wieku* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1994).
13. Lemańczyk Dorota, *Romanitas w rodzącym się państwie chrześcijańskim* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1997).
 14. Lizak Iwona, *Etyka i ideały społeczne chrześcijaństwa w realiach państwa rzymskiego epoki cesarstwa* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1991).
 15. Maciejewska Jolanta, *Kobieta w kręgu moralistyki chrześcijańskiej i późno antycznego prawa* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1995).
 16. Mierkułow Anna, *Życie codzienne w Antiochii w świetle Komentarza do Ewangelii św. Mateusza autorstwa Jana Chryzostoma* (dr I. Milewski, 2004).
 17. Milewski Ireneusz, *Działalność dobroczynna Kościoła w IV i V wieku* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1994).
 18. Napierała Magdalena, *Magia w nauce św. Augustyna* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1999).
 19. Ks. Nestoruk Krzysztof, *Życie codzienne w miastach rzymskiej Afryki w świetle pism Tertuliana* (dr I. Milewski, 2004).
 20. Odebralski Robert, *Arianizm. Konfesja dzieląca religię i narody* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1998).
 21. Polaczuk Piotr, *Prymat Rzymu w świetle twórczości Klemensa Rzymskiego i Ireneusza z Lyonu oraz kontrowersji wielkanocnej* (prom. dr W. Gajewski, 2007).
 22. Ropiak Piotr, *Chrześcijańska paideia* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 2001).
 23. Ruczyńska Joanna, *Cesarze, współrządcy i uzurpatorzy późnego cesarstwa rzymskiego w świetle „Dziejów Rzymskich” Ammianusa Marcellinusa* (prom. dr W. Gajewski, 2008).
 24. Sypion Waldemar, *Religijność Rzymian w okresie panowania Augusta* (prom. dr W. Gajewski, 2007).
 25. Tenderenda Jacek, *Dynastia Konstantyńska. Restauracja państwa* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1998).
 26. Tomaszewicz Izabela, *Augustyńska wizja państwa w świetle „De civitate Dei”* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 1996).

IX. UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI

A. WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Instytut Teologiczny w Gorzowie

Prace magisterskie
(prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI)

1. Kołodziej T., *Program życia chrześcijańskiego w świecie według „Homilii na Ewangelie” św. Grzegorza Wielkiego* (2005).
2. Korasiak B., *Usprawiedliwienie z wiary i uczynków na podstawie dzieł nt. Listu św. Pawła do Rzymian św. Jana Chryzostoma i Pelagiusza* (2005).
3. Król-Nowicka S., *Etos świeckiego chrześcijanina w „Homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię wg św. Mateusza”* (2005).

4. Rösler H., „*Praktike*” i „*gnostike*” jako podstawowe stopnie życia duchowego w ujęciu Ewagriusza z Pontu (2005).
5. Zając L., *Zasady moralności chrześcijańskiej w piśmie Orygenesusa „Przeciw Celsusowi”* (2005).

X. UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ W LUBLINIE

A. WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

Zakład Historii Starożytnej

Prace magisterskie
(prom. dr H. Kowalski)

1. Kędzierski Przemysław, *Historia magistra vitae? Narodziny chrześcijaństwa w podręcznikach akademickich historii epoki PRL* (2007).

XI. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W ŁODZI

(prom. ks. dr hab. J. Słomka)

Prace magisterskie (bronione na UKSW)

1. Adamczewski Łukasz, *Życie moralne chrześcijanina według Grzegorza Wielkiego na podstawie „Homilii na Ewangelie”* (2007).
2. Lewińska Katarzyna, *Rola modlitwy w życiu mnicha według Jana Kasjana* (2007)
3. Pawlata Małgorzata, *Postać Chrystusa w Ewangelii Prawdy* (2008).
4. Woźny Łukasz, *Ocena bałwochwalstwa u Tertuliana* (2008).

XII. INSTYTUT TEOLOGICZNY

(WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W RADOMIU)

(prom. ks. dr P. Turzyński)

Prace magisterskie

(bronione w PWT w Warszawie: 2001-2008)

1. Adamczyk Marek, *Nauka św. Ambrożego o Kościele na podstawie „Wykładu do Ewangelii według św. Łukasza”* (2004).
2. Biel Iwona, *Miłość w komentarzach do ksiąg Starego Testamentu Orygenesusa* (2005).
3. Bruzda Krystian, *Nauka o aniołach w „De principiis” Orygenesusa* (2005).
4. Chmielewska Teresa, *Dobro i zło w „Dialogach” św. Augustyna* (2007).
5. Dk. Cieślak Marcin, *Droga doskonalenia duchowego w pismach ascetycznych św. Grzegorza z Nyssy* (2007).
6. Dk. Czupryński Arkadiusz, *Ideał mnicha w „Collationes Patrum” św. Jana Kasjana* (2002).
7. Dyoniziak Małgorzata, *Modlitwa w „Komentarzu do Psalmów” św. Augustyna* (2006).

8. Gąsiorok Aneta, *Biblia w tradycji monastycznej pierwszych wieków* (2007).
9. Guzińska Izabela, *Miłość w „Collationes Patrum” św. Jana Kasjana* (2005).
10. Jakubiak Beata, *Wolność w „Homiliach na ewangelie i pierwszy list świętego Jana” świętego Augustyna* (2006).
11. Dk. Janczyk Ernest, *Miłość w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego* (2002).
12. Jaśkiewicz Konrad, *Zagadnienia biblijne w listach św. Hieronima* (2004).
13. Kacprzak Beata, *Teologia męczeństwa w pismach Euzebiusza z Cezarei* (2004).
14. Kaczmarczyk Barbara, *Pokój serca w tradycji monastycznej pierwszych wieków* (2008).
15. Kaleta Paweł, *Radość w „Wyznaniach” św. Augustyna* (2004).
16. S. Kalinowska Magdalena, *Troska pasterska o kobiety na podstawie „Listów” św. Hieronima* (2006).
17. Kania Krzysztof, *Ideal pasterza według św. Jana Chryzostoma* (2004).
18. Kochańska Katarzyna, *Rzeczy ostateczne w De principiis Orygenes* (2005).
19. Kozłowska Aneta, *Kobieta w pismach św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie* (2006).
20. Księżopolski Krzysztof, *Smutek w pismach Ewagriusza z Pontu* (2007).
21. Łucka Jolanta, *Nauka o Jezusie Chrystusie w kazaniach św. Leona Wielkiego* (2004).
22. Łukawska Violetta, *Łaska w „Wyznaniach” św. Augustyna* (2008).
23. Misiura Elżbieta S., *Pragnienie Boga w „Wyznaniach” i „Dialogach” św. Augustyna* (2003).
24. Monkosa Iwona, *Maryja w „Komentarzu do ewangelii św. Łukasza” św. Ambrożego* (2007).
25. Neska Kinga, *Modlitwa we wschodniej tradycji monastycznej pierwszych wieków chrześcijaństwa* (2007).
26. Dk. Okoń Marek, *Ideal kapłana w „De officiis ministrorum” św. Ambrożego* (2007).
27. Pałgan Barbara, *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w nauce św. Doroteusza z Gazy* (2004).
28. Pielas Małgorzata, *Chwała Boża w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna* (2007).
29. Róg Marcin, *Koncepcja życia monastycznego w „Listach” św. Hieronima* (2006).
30. Ks. Sala Zenon, *Pragnienie Boga w „Homiliach na Ewangelie” św. Grzegorza Wielkiego* (2002).
31. Spiżewski Damian, *Ideal mnicha w monastycyzmie egipskim III i IV wieku* (2004).
32. Ks. Stępień Ryszard, *Ojcostwo duchowe w apoftegmaty Ojców pustyni* (2001).

33. Surowiec Agnieszka, *Nauka o niebie w „O państwie Bożym” św. Augustyna* (2006).
34. Dk. Szwabowicz Józef, *Miłość w kazaniach św. Cezarego z Arles* (2002).
35. Dk. Ślęzak Łukasz, *Elementy teologii w poezji św. Efrema* (2008).
36. Tomczyk Artur, *Drogi uświęcania człowieka w „Regule” i tradycji benedyktyńskiej* (2006).
37. Zieliński Bartłomiej, *Cierpienie w „Homiliach na ewangelie świętego Jana” świętego Augustyna* (2005).
38. Dk. Zieliński Jarosław, *Rzeczy ostateczne w „De civitate Dei” św. Augustyna* (2008).

XIII. WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W PARADYŻU

(prom. ks. prof. dr hab. L. Nieścior OMI)

Prace magisterskie

1. Kubala M., *Pamflet polemiczny św. Hieronima „Altercatio luciferiani et orthodoxi” jako świadectwo sporu z lucyferianami o miejscu grzesznika i błędnowiercy w Kościele. Wstęp, tekst, przekład, komentarz* (bronione na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, 2006).

XIV. STUDIUM TEOLOGII WE WŁOCŁAWKU

(bronione w PWT Warszawa – Sekcja św. Jana Chrzciciela)

Prace magisterskie

1. Elzanowska Edyta, *Portrety chrześcijan z dwóch pierwszych stuleci Kościoła* (prom. ks. dr T. Kaczmarek, 2008).
2. Sienkiewicz Barbara, *Godność małżeństwa chrześcijańskiego w świetle pism polemicznych św. Augustyna* (prom. ks. dr T. Kaczmarek, 2008).
3. Wojciechowska Małgorzata, *Kulturotwórcza obecność chrześcijan w świecie antycznym w świetle literatury patrystycznej* (prom. ks. dr T. Kaczmarek, 2008).

XV. KOLEGIUM FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE OJCÓW DOMINIKANÓW W KRAKOWIE

Prace magisterskie

(bronione w UJ, Kraków)

1. Kłós Michał OP, *Struktura duszy w tradycji starożytnej i wczesnochrześcijańskiej* (prom. dr J. Kielbasa, 2007).
2. Bejczy Tibor OP, *Kim jest człowiek w świetle nauki św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu* (prom. dr J. Kielbasa, 2007).

XVI. UCZELNIE ZAGRANICZNE

Prace doktorskie

1. O. Pancerz Roland Marcin, *Christi anima apud Didymum Caecum*, Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Lettere Cristiane et Classiche, Roma. Promotor: prof. prof. E. Dal Covolo SDB, obrona 27 IX 2007, recenzenci: prof. E. Prinzivalli i prof. O. Pasquato.
2. Ks. Mejnzer Mirosław, Ἀνάστασις τῆς σαρκός. *Studio sull'escatologia di Metodio di Olimpo*, Pontificia Universitas Lateranensis. Institutum Patristicum Augustinianum, Romae. Promotor: prof. E. Prinzivalli, obrona 2007, recenzenci: prof. M. Simonetti i prof. V. Grossi OSA.

zebrał i opracował
ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

PATRYSTYKA W CZASOPISMACH 2007-2008*

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Bibliografie i problemy metodologiczne
2. Prace ogólne
3. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
4. Historia doktryn (teologia)
5. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy

1. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Alibert D., *La transmission des textes patristiques à l'époque carolingienne*, RSPT 91 (2007) 7-21.
- Bernardini P., *Bibliografia Ambrosiana 2001-2002: con aggiornamenti 1987-2000*, „Annali di Scienze Religiose” 1 (2008) 293-365.
- Bibliographie Luise Abramowski*, ZACH 12 (2008) 5-9.
- Bulletin augustinien pour 2006/2007 et compléments d'années antérieures*, REAug 53 (2007) 369-429.
- Bulletin augustinien pour 2007/2008 et compléments d'années antérieures*, REAug 54 (2008) 365-422.
- Castillo Maldonado P., *Contribución a la historiografía del cristianismo hispano de la antigüedad tardía: anotaciones marginales en un medio jesuítico a „L'Espagne chrétienne” (Lecoffre, Paris, 1906), de Dom H. Leclercq*, HS 59 (2007) 613-631.
- Cozic M., *Recensions d'ouvrages effectuées par Yves-Marie Duval: une sélection*, SE 47 (2008) 476-503.
- Dupont A., *Bibliographia academica T.J. van Bavel (1990-2007): (2)*, „Augustiniana” 57 (2007) 251-264.

* W bibliografii nie uwzględniono polskich czasopism. Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: <http://www.voxpatrum.pl/wykaz.pdf>.

- Dupont A., *Corpus Christianorum: Library and Knowledge Centre*, SE 47 (2008) 505-518.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Goulven Madec: in pace*, „Augustinus” 53 (2008) 271-279.
- Festa G., *Petrarca e la vita solitaria degli Antichi Padri*, „Sacra Doctrina” 52 (2007) 43-80.
- Fontaine J., *L'apport original d'Yves-Marie Duval à la histoire de la littérature latine chrétienne*, SE 47 (2008) 402-405.
- Fredouille J.C., *Goulven Madec (1930-2008)*, REAug 54 (2008) I-IV.
- Fredouille J.C., *Yvette Duval (1931-2006)*, REAug 53 (2007) I-II.
- Gain B., *Aperçu de la carrière d'Yves-Marie Duval*, SE 47 (2008) 391-401.
- Gain B., *Bibliographie d'Yves-Marie Duval*, SE 47 (2008) 449-475.
- Gemeinhardt P., *Die religionsgeschichtliche Erforschung des Christentums in der Spätantike*, „Verkündigung und Forschung” 52 (2007) 30-49.
- Giorda M.C., *Una rassegna di fonti documentarie per lo studio del monachesimo egiziano*, „Adamantius” 13 (2007) 379-393.
- Goudriaan A., *De betekenis van de kerkvaders volgens Gisbertus Voetius*, „Documentatieblad Nadere Reformatie” 31 (2007) 173-181 (do theologii).
- Greenwood T., „*New light from the East*”: *chronography and ecclesiastical history through a late seventh-century Armenian source*, JECS 16 (2008) 197-254.
- Gronchi M., *A proposito del volume „Antologia diabolica: raccolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano”*, „Euntes Docete” 61 (2008) 199-205.
- Gutkowski A., *Il „Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane”: fecondità di un ambiente e di un approccio*, „Miscellanea Francescana” 108 (2008) 555-559.
- Hall T.N. – Menzer M., *Old English bibliography 2006*, „Old English Newsletter” 40 (2007) 3-43.
- Häring H., *Spiel mit geliehenen Worten: wie die Herkunft und die Theologie der Kirchenväter Papst Benedikt XVI. bestimmt*, „Zeitzeichen” 9 (2008) 32-34.
- Harreither R. – Huber M. – Pillinger R., *Bibliographie zur Spätantike und frühchristlichen Archäologie in Österreich: (mit einem Anhang zum spätantik-frühchristlichen Ephesos); 2006 erschienene Publikationen und Nachträge*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 13 (2007) 103-111.
- Henry Chadwick*, JTS 59 (2008) 477.
- In memoriam William Lawrence Petersen (1950-2006)*, VigCh 61 (2007) nr 1, s. V-VI.
- Jakobi R., *Patristische Analekten*, SE 47 (2008) 155-163.
- Jeanjean B., *L'apport d'Yves-Marie Duval à la connaissance des polémiques et controverses antihérétiques des IV-V siècles*, SE 47 (2008) 418-427.
- König H., *Mehr als ein Lehrer. Erinnerung an Pater Basil Studer OSB*, ErA 84 (2008) 317-318.
- Ladaria L.F., *El P. Antonio Orbe: la gnosis y la teología prenicena*, RET 67 (2007) 417-436.
- Lamberigts M., *In memoriam T.J. van Bavel*, „Tijdschrift voor Theologie” 47 (2007) 407-408.

- Lamberigts M., *In memoriam Tarsicius Jan van Bavel*, „Augustiniana” 57 (2007) 241-249.
- Lamberigts M., *In memoriam Tarsicius van Bavel (1923-2007)*, *ETHL* 83 (2007) 562-568.
- Laurence P., *Yves-Marie Duval (1934-2007)*, *REAug* 53 (2007) nr 1, s. III-V.
- Leb I.V., *Kardinal Ratzinger und die Theologie der Kirchenväter*, *OrtF* 21 (2007) 33-44.
- Littérature et histoire du christianisme ancien*, *LThPh* 63 (2007) 121-162; 64 (2008) 169-207.
- Martínez Camino J.A., *Jesús de Nazaret, el Cristo en la fe de la Iglesia: en homenaje al Cardenal Alois Grillmeier*, *RET* 67 (2007) 437-454.
- Mattei P., *André Mandouze, lecteur d'Augustin et historien de l'Afrique tardive*, *CPE* 2007, nr 106, 51-60.
- Meunier B., *Bulletin de patrologie: éditions, traductions, commentaires*, *RSPT* 91 (2007) 169-191.
- Meunier B. – Bady G., *Bulletin de patrologie: textes et manuels*, *RSPT* 92 (2008) 799-846.
- Nardi C., *La „Populorum progressio”: ispirazioni patristiche*, „*Vivens Homo*” 18 (2007) 365-386.
- Notas bibliográficas: Patrística*, „*Actualidad Bibliografica de Filosofía y Teología*” 45 (2008) nr 90, 262-263.
- O'Shea H., *Dürfen Mönche studieren? Zum Gedenken an Jean Mabillon (1632-1707)*, *ErA* 83 (2007) 381-390.
- Pères J.N., „*Ils n'étaient que des hommes*”: un jugement de Martin Luther sur les Pères de l'Église, „*Positions Luthériennes*” 56 (2008) 87-94.
- Petrà B., *Scrittori ecclesiastici antichi, padri e chiesa dei padri nella „Deus caritas est”*, „*Studia Moralia*” 45 (2007) 97-107.
- Plátova J. – Hušek V., *Bibliografia patristica recente di area ceca*, „*Adamantius*” 13 (2007) 327-340.
- Remley P. G., *Bibliography for 2006*, „*Anglo-Saxon England*” 36 (2007) 235-330.
- Savon H., *Yves-Marie Duval et les études ambrosiennes*, *SE* 47 (2008) 432-438.
- Scognamiglio R., *Atene: riedizione aggiornata della „Patrologia Graeca” del Migne*, „*Nicolaus*” 34 (2007) 169-172.
- Sesboué B., *Bulletin de théologie patristique grecque*, *RSR* 97 (2009) 107-134. Vian G.M., *Ricordo di Eugenio Romero Pose*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 387-391.
- Vigne D., *Chronique de patristique: parutions récentes*, *BLE* 108 (2007) 539-552.
- Visonà G., *Yves-Marie Duval in memoriam*, „*Studia Ambrosiana*” 2 (2008) 7-8.
- Wilkinson R.J., *Immanuel Tremellius' 1569 edition of the Syriac New Testament*, *JEH* 58 (2007) 9-25.

2. Prace ogólne

- A.A., *Les vocables „perfidus” et „perfidia” et leur application aux juifs dans la chrétienté latine des premiers siècles*, „*The Journal of Eastern Christian Studies*” 60 (2008) 215-229.

- Amata B., *La compunzione del cuore e le lacrime in alcuni autori cristiani antichi*, „Salesianum” 69 (2007) 217-238.
- Amata B., *Risonanze di cristiana patristica „paideia” nel primo articolo della „Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo”*, „Salesianum” 70 (2008) 655-664.
- Asano A., *Faith to faiths: on parting of ways in second-century Christian literature*, „Kwansei Gakuin University Humanities Review” 13 (2008) 1-28.
- Ascough R.S., *Bringing chaos to order: historical memory and the manipulation of history*, „Religion and Theology” 15 (2008) 280-303.
- Barclay J.M., *There is neither old nor young?: early Christianity and ancient ideologies of age*, NTS 53 (2007) 225-241.
- Baroin C. – Valette-Cagnac E., *S’habiller et se deshabiller en Grece et a Rome (III). Quand les Romains s’habillaient à la grecque ou les divers usages du pallium*, RevH 2007, nr 643, 517-551.
- Berceville G., *L’autorité des Pères selon Thomas d’Aquin*, RSPT 91 (2007) 129-144.
- Bonifay M., *Post-Roman imports in the British Isles: material and place*, „Antiquity” 82 (2008) 1122–1124.
- Boureau A., *L’usage des textes patristiques dans les controverses scolastiques*, RSPT 91 (2007) 39-49.
- Bovon F., *Des noms et des nombres dans le christianisme primitif*, EThR 82 (2007) 337-360.
- Brand C.O. – Allison G.R. – Nichols S.J. – Berry C.E., *The SBJT forum*, „The Southern Baptist Journal of Theology” 12 (2008) 68-76.
- Buell D.K., *Constructing early Christian identities using ethnic reasoning*, ASE 24 (2007) 87-101.
- Bujalkova M., *Birth Control in Antiquity*, „Bratislava Medical Journal” 2007, nr 108, 163-166.
- Burton-Christie D., *Vision becoming joy: the desert in history and imagination*, ABR 58 (2007) 172-181.
- Cattaneo E., *La povertà dei sacerdoti secondo i padri della Chiesa*, CivCat 158 (2007) 31-40.
- Cattaneo E., *La predicazione secondo i Padri della Chiesa*, CivCat 158 (2007) 264-273.
- Clark G., *„This strangely neglected author”: „translated texts for historians” and late antiquity*, JECS 16 (2008) 131-141.
- Coco L., *Il futuro cristiano delle lingue classiche*, „Rivista di Vita Spirituale” 61 (2007) 201-211.
- Cracco Ruggini L., *A proposito di religioni e cultura fra Antichità e Medioevo*, RSLR 44 (2008) 141-147.
- DalCovolo E., *Asclepio – esculapio nella letteratura cristiana antica (sec. II-IV)*, „Salesianum” 69 (2007) 341-350.
- DalCovolo E., *I cristiani dei primi secoli e la medicina, l’assistenza e la cura dei malati*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 11 (2007) 31-40.

- De Vogüé A., *Dem Wort verpflichtet: die Rolle der Bücher in den ältesten monastischen Regeln (4.-7. Jh.)*, ErA 83 (2007) 365-380.
- Deproost P.A., *Mélanges de littérature latine chrétienne*, RHE 103 (2008) 584-598.
- Diethart J., *Lexikographische Beobachtungen zum „indeklinablen“ asekretis in byzantinischer Zeit*, JÖB 57 (2007) 17-23.
- Dulaey M., *Patristique latine*, RSR 96 (2008) 599-628.
- Fatti F., *Scuola e identità nell'età antica: con qualche riflessione sul presente*, RSLR 43 (2007) 155-172.
- Fédou M., *Relire les Pères de l'Église pour penser le dialogue interreligieux*, „Chemins de Dialogue” 2008, nr 32, 205-225.
- Field D.A., *„A word in season”: translating the Fathers*, DRev 125 (2007) 235-242.
- Flaig E., *„Heiliger Krieg”. Auf der Suche nach einer Typologie*, „Historische Zeitschrift” 285 (2007) 265-302.
- Forbes H.F., *The power of binding and loosing: the chains of sin in Anglo-Saxon literature and liturgy*, „Quaestio Insularis” 8 (2008) 51-65.
- Frateantonio Ch., *Praetextatus – Verteidiger des römischen Glaubens?: zur gesellschaftlichen (Neu-)Inszenierung römischer Religion in Macrobius' „Saturnalien”*, ZACH 11 (2007) 360-377.
- Flores M., *A Cristo por Virgilio: evangelización e inculturación en la Roma del siglo IV: el caso del „Centón” de Proba*, „Augustinus” 53 (2008) 65-79.
- Géhin P., *Manuscrits sinaïtiques dispersés: (2) les fragments théologiques syriaques de Milan (Chabot 34-57)*, OC 91 (2007) 1-24.
- Gervás Rodríguez M.J., *La retórica del siglo IV: espacios de integración y exclusión del bárbaro*, „Studia historica. Historia antigua” 2008, nr 26, 149-165.
- Goetschel J., *Les Pères de l'Église: la tentation du théâtre*, EThR 82 (2007) 393-415.
- Gounelle R., *Difficultés de la prédication et responsabilité du prédicateur dans l'antiquité*, „Positions Luthériennes” 55 (2007) 1-22.
- Grappe Ch., *Pierre dans l'histoire et la littérature des deux premiers siècles*, „Foi et Vie” 106 (2007) 7-18.
- Hacker P., *Die Religionen der Heiden aus der Sicht der Kirchenväter*, „Una-Voce-Korrespondenz” 37 (2007) 3-35.
- Heim F., *La correspondance patristique: une grande bigarrure*, CPE 2007, nr 105, 2-5.
- Hercsik D., *Il cristianesimo, una religione per tutti*, CivCat 158 (2007) 114-127.
- Hose M., *Konstantin und die Literatur – oder: Gibt es eine Konstantinische Literatur?*, „Gymnasium” 114 (2007) 535-558.
- Hough C., *Women and the law in seventh-century England*, „Nottingham Medieval Studies” 51 (2007) 207-230.
- Jacob P.A., *Le noir, l'éthiopien, l'égyptien dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, SMon 49 (2007) 7-28.
- Kamesar A., *I Padri della Chiesa e il midrash rabbinico*, VetCh 44 (2007) 257-282.
- Kleiman I., *The life and times of Judas Iscariot: form and function*, „Medievalia et humanistica” 33 (2007) 15-40.

- Klein R., *Das Eigene und das Fremde. Roms politisch-geographische Denkweise über den «orbis terrarum»*, „Gymnasium“ 114 (2007) 207-232.
- Kristiansen S.J., *Athen og Jerusalem in kontrapunkt: om kirkefedrenes møte med den klassiske tenkning*, „Norsk Teologisk Tidsskrift“ 109 (2008) 140-158.
- Lawrence-Mathers A., *The problem of magic in early Anglo-Saxon England*, „Reading Medieval Studies“ 33 (2007) 87-104.
- Lößl J., *Poetry, prophecy, and criticism in classical and patristic exegesis*, „Augustinianum“ 48 (2008) 345-367.
- Malina B.J., *Who are we? Who are they? Who am I? Who are you (sing.): explaining identity, social and individual*, ASE 24 (2007) 103-109.
- Maritano M., *La famiglia „cristiana“ secondo i Padri della Chiesa*, „Salesianum“ 69 (2007) 631-662.
- Markowski M., *Teachers in early Christianity*, „Journal of Research on Christian Education“ 17 (2008) 136-152.
- Meier M., *Naturkatastrophen in der christlichen Chronistik. Das Beispiel Johannes Malalas (6. Jh.)*, „Gymnasium“ 114 (2007) 559-586.
- Moore A., *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, „Biblical Interpretation“ 16 (2008) 94-95.
- Mueller J.G., *The ancient church order literature: genre or tradition?*, JECS 15 (2007) 337-380.
- Müller M., *Den sande gudsyrdelses oprindelse: en skitse*, „Dansk Teologisk Tidsskrift“ 70 (2007) 83-92.
- Ndoumaï P., *Le genre littéraire des apologies du II siècle: fictions ou oeuvres authentiques?*, BLE 109 (2008) 367-392.
- Nesselrath H.G., *Das Evangelium nach Homer. Bemerkungen zu Sprache, Metrik und Lexik in einer Langfassung der christlichen griechischen Homer-Centonen*, JCh 48-49 (2008) 43-53.
- Nikolau Th., *Maßgebendes Fundament Europas?: das Bild vom Menschen bei den griechischen Kirchenvätern*, OrtF 21 (2007) 235-249.
- Pecere O., *La scrittura dei Padri della Chiesa tra autografia e «dictatio», „Segno e testo“* 5 (2007) 3-29.
- Pinardi G., *Natura e significato del concetto di carisma nella letteratura cristiana antica*, „SMSR“ 73 (2007) 89-133.
- Piovanelli P., *In praise of „The default position“: or reassessing the Christian reception of the Jewish pseudepigraphic heritage*, NThT 61 (2007) 233-250.
- Politis J., *„Umsonst habt ihr's empfangen“: der Traum, die heilende Macht des Wortes und die Christianisierung des Heilschlafs*, „Deutsches Pfarrerblatt“ 108 (2008) 582-586.
- Pouderon B., *L'interdiction de l'avortement dans les premiers siècles de l'Église*, RHPR 87 (2007) 55-73.
- Pouderon B., *Tu ne tueras pas (l'enfant dans le ventre): recherches sur la condamnation de la contraception comme homicide dans les premiers siècles de l'Église*, RevSR 81 (2007) 229-248.

- Rando D., *Medioevo, Occidente, differenza religiosa: un libro recente e i modelli interpretativi dell' „identità europea”*, RSLR 43 (2007) 373-381.
- Renczes Ph.G., *L'emergenza educativa secondo i Padri della Chiesa*, CivCat 159 (2008) 253-265.
- Rhoby A., *Varia Lexicographica*, JÖB 57 (2007) 1-17.
- Rico Ch., „*Episcopoi*”, „*presbyteroi*” et „*diakonoi*” dans la Bible et la littérature chrétienne des deux premiers siècles, RB 115 (2008) 127-134.
- Rodríguez Amparo Pedregal M., „*Ancilla Dei*”. *El discurso cristiano sobre la sumisión femenina*, „*Studia historica. Historia antigua*” 2007, nr 25, 417-434.
- Sánchez Pérez D., *Poder político y dominación social: la función justificativa de los ángeles en el mundo visigodo*, „*Studia historica. Historia antigua*” 2008, nr 26, 187-217.
- Schlabach K., *The pleasance, solitude and literary production: the transformation of the „locus amoenus” in late antiquity*, JCh 50 (2007) 34-50.
- Schremer A., *Midrash, theology, and history: two powers in heaven revisited*, „*Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period*” 39 (2008) 230-254.
- Shepardson C., *Paschal politics: deploying the Temple's destruction against fourth-century Judaizers*, VigCh 62 (2008) 233-260.
- Spatafora G., *Il fuoco d'amore. Storia di un „topos” dalla poesia greca arcaica al romanzo bizantino I: l'immagine del fuoco nella poesia di età arcaica e classica*, „*Myrtia*” 22 (2007) 19-33.
- Stegemann W., *The emergence of early Christianity as a collective identity: pleading for a shift in the frame*, ASE 24 (2007) 111-123.
- Thier A., *Dynamische Schriftlichkeit: zur Normbildung in den vorgratianischen Kanonessammlungen*, „*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*” 124 (2007) 1-33.
- Thiermeyer A.A., *Das Meterikon: das frühe Christentum und die Frauen*, „*Klerusblatt*” 87 (2007) 15-17.
- Traulsen Ch., *Barmherzigkeit und Buße – zum christlichen Gehalt des spätantiken Kirchenasyls*, „*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*” 124 (2007) 128-153.
- Van Zanten A., *Going berserk: in Old Norse, Old Irish and Anglo-Saxon literature*, „*Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*” 63 (2007) 43-64.
- Vegge T., *Antike Bildungssysteme im Verhältnis zum frühen Christentum*, „*Zeitschrift für Neues Testament*” 11 (2008) 17-26.
- Vera D., *Essere „schiavi della terra” nell'Italia tardoantica: le razionalità di una dipendenza*, „*Studia historica. Historia antigua*” 2007, nr 25, 489-505.
- Von Stritzky M.B., *Alte Antworten auf neue Herausforderungen: Erneuerung der Kirche aus historischer Perspektive*, „*Pastoraltheologische Informationen*” 28 (2008) 214-225.
- Vorster J., *Androgyny and Early Christianity*, „*Religion and Theology*” 15 (2008) 97-132.

Zugravu N., *Itineraria ecclesiastica in Scythia Minor*, „Theologia Catholica” 52 (2007) nr 3, 10-29.

3. Historie wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

Acerbi S., *Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente: un análisis a partir de las Actas de los Concilios de Éfeso II (449) y Calcedonia (451)*, „Collectanea Christiana Orientalia” 4 (2007) 23-40.

Becker-Piriou A., *De Galla Placidia a Amalasonthe, des femmes dans la diplomatie romano-barbare en Occident?*, RevH 2008, nr 647, 507-543.

Berdugo Villena T., *Los cánones del Concilio de Elvira: una réplica*, „Augustinianum” 48 (2008) 369-434.

Bouffartigue J., *L'empereur Julien était-il intolérant?*, REAug 53 (2007) 1-14.

Boulasikis D. – Taeuber H., *Die Diakonie in der Insula M01 von Ephesos*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 14 (2008) 53-70.

Bowes K., „*Christianization*” and the rural home, JECS 15 (2007) 143-170.

Bradshaw P.F., *The reception of communion in early Christianity*, StLit 37 (2007) 164-180.

Bruns P., *Beobachtungen zu den Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen im Sasanidenreich*, RQ 103 (2008) 82-112.

Buhagiar M., *St. Paul's Shipwreck and early Christianity in Malta*, „The Catholic Historical review” 93 (2007) 1-16.

Castro del Rosario Valverde M., *Mujeres „viriles” en la „Hispania” visigoda: los casos de Gosvinta y Benedicta*, „Studia historica. Historia medieval” 2008, nr 26, 17-44.

Cattaneo E., *L'ufficio del lettore nei primi secoli*, „Rivista Liturgica” 94 (2007) 524-534.

Cerbelaud D., *Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au III siècle: le „De montibus Sina et Sion”*, RSPT 91 (2007) 725-756.

Chapot F., *Ouverture et résistance: deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur aux II-III siècles*, RevSR 81 (2007) 7-26.

Chávarry García F.J., *La cuestión del rebautismo de los herejes: la controversia con los donatistas sobre el rebautismo en las conferencias de Cartago - A.D. 411*, „Revista Teológica Limense” 41 (2007) 49-63.

Codou Y. – Colin M.G., *La christianisation des campagnes (IV^e-VIII^e s.)*, „Gallia” 64 (2007) 57-83.

Cristofoli R., *Domiziano e la cosiddetta persecuzione del 95*, VetCh 45 (2008) 67-90.

Dana M., *Les médecins du Pont-Euxin à l'étranger: une „itinérance du savoir”*, „Classica et Christiana” 3 (2008) 109-130.

Dassmann E., *Konstantin der Große und die Kirche: ein Forschungsbericht*, „Die Neue Ordnung” 62 (2008) 43-54.

Decousu L., *La confirmation dans l'histoire: évolution ou fracture?*, EcO 25 (2008) 61-96, 129-160.

- Del Olmo Lete G., *Les bibliothèques de l'antiquité, de la chrétienté du judaïsme*, SMon 49 (2007) 377-401.
- Díaz P.C., *Sumisión voluntaria: estatus degradado e indiferencia de estatus en la Hispania visigoda (FV 32)*, „Studia historica. Historia antigua” 2007, nr 25, 507-524.
- Dumézil B., *Culture et politique. Gogo et ses amis: écriture, échanges et ambitions dans un réseau aristocratique de la fin du VI^e siècle*, RevH 2007, nr 643, 553-593.
- Eber J., *A catequese da Igreja antiga: uma introdução; seu significado para a atualidade*, „Vox Scripturae” 16 (2008) 108-132.
- Echeverría A., *La biblioteca de Alejandría: el detonante de la fiebre del libro*, „Historia y vida” 39 (2008) nr 479, 48-55.
- Escribano Paño M.V., *Intolerancia y exilio. Las leyes teodosianas contra los eunomianos*, „Klio” 89 (2007) 184-208.
- Fernández Ubiña J., *Los orígenes del cristianismo hispano: algunas claves sociológicas*, HS 59 (2007) 427-458.
- Ferreira J., *Did Christianity reach China in the Han dynasty?*, „Asia Journal of Theology” 21 (2007) 124-134.
- Fiedrowicz M., *Libertas religionis. La genèse de la politique religieuse de Constantin en la résidence impériale de Trèves*, CPE 2008, nr 109, 2-21.
- Fried J., *Zu Herkunft und Entstehungszeit des „Constitutum Constantini”*: *Zugleich eine Selbstanzeige*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 63 (2007) 603-611.
- Fürst A., *„Im Trend der Zeit”: ein Gespräch mit Professor Alfons Fürst über die Konstantinische Wende*, „Herder-Korrespondenz” 61 (2007) 502-507.
- Gavrilyuk P., *The participation of the deacons in the distribution of communion in the early church*, VTQ 51 (2007) 253-275.
- Gemeinhardt P., *Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen?: das Christentum in der Spätantike: eine Standortbestimmung*, ZACH 12 (2008) 453-476.
- Girardet K.M., *Le cheminement de Constantin le Grand vers le monothéisme chrétien (de 306 à 314)*, CPE 2008, nr 109, 2-21.
- Girardet K.M., *Vom Sonnen-Tag zum Sonntag: der „dies solis” in Gesetzgebung und Politik Konstantin d. Gr.*, ZACH 11 (2007) 279-310.
- Grafton D.D., *„The Arabs” in the ecclesiastical historians of the 4th/5th centuries: effects on contemporary Christian-Muslim relations*, „Hervormde Theologische Studies” 64 (2008) 177-192.
- Hentschel A., *Gibt es einen sozial-karitativ ausgerichteten Diakonat in den frühchristlichen Gemeinden?*, „Pastoraltheologie” 97 (2008) 290-306.
- Hernández Fernández G., *Una nota en torno al obispo Marcelino de Roma y la gran persecución*, „Anales Valentinus” 33 (2007) nr 66, 321-328.
- Hinojo Fuentes P., *Patrocinio eclesiástico, rituales de poder e historia urbana en la hispania tardoantigua (siglos IV al VI)*, „Studia historica. Historia antigua” 2008, nr 26, 315-344.

- Karras V.A., *Priestesses or priest's wives: „presbytera” in early Christianity*, VTQ 51 (2007) 321-345.
- Lamirande É., *Des femmes aux origines de l'Église nord-africaine: le contexte martyrologique (180-225)*, „Augustinianum” 47 (2007) 41-83.
- Losada J.C., *Gladiadores: morir en la arena*, „Historia y vida” 39 (2008) nr 479, 32-39.
- Luijendijk A., *Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian perspectives*, JECS 16 (2008) 341-369.
- Lund A.A., *Zur Verbrennung der sogenannten „Chrestiani” (Tac. Ann. 15,44)*, ZRGG 60 (2008) 253-261.
- Luz U., *Grenzziehungen: Daniel Boyarins neues Buch „Borderlines: the partition of Judaeo-Christianity”*, „Evangelische Theologie” 68 (2008) 71-77.
- Maier T., *Pouvoir spirituel et pouvoir politique: l'interaction entre les empereurs romains et les synodes antiochiens aux III et IV siècles*, POC 58 (2008) 230-247.
- Maraval P., *Un portrait idéal de l'empereur chrétien: Les Louanges de Constantin d'Eusèbe de Césarée*, CPE 2008, nr 109, 35-42.
- Mattei P., *Vie, mort et présence de l'antique Église d'Afrique*, CPE 2007, nr 106, 3-13.
- Matter M., *À propos de „Quand notre monde est devenu chrétien” (312-394) de Paul Veyne*, RHPR 88 (2008) 55-69.
- Matzukis C., *The donation of Constantine: history and forgery*, „Acta Patristica et Byzantina” 18 (2007) 120-127.
- Merten M., *Sohn einer Schankwirtin: die rheinland-pfälzische Landesausstellung in Trier zeigt Konstantin den Großen*, „Zeitzeichen” 8 (2007) 50-51.
- Michaud J.P. – Lacelle E.J. – Nadeau M.T., *Les premières communautés chrétiennes: Diversité et unité*, „Science et Esprit” 59 (2007) 153-172.
- Nathan G.S., *Remapping the landscape: early Christianity and the Graeco-Roman world: a review article*, JRH 32 (2008) 361-370.
- Naumowicz J., *Le Calendrier de 354 et la fête de Noël*, „Palamedes. A Journal of Ancient History” 2 (2007) 173-188.
- Noakes K., *La oposición donatista a la vida monástica*, „Augustinus” 52 (2007) 165-169.
- Novembri V., *Elena e le altre: imperatrici e regine sulla via di Gerusalemme fra IV e VI secolo*, VetCh 45 (2008) 301-322.
- Parmentier M.F., *Rules of interpretation issued against the heretics (CPL 560)*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 231-273.
- Pettipiece T., *From Cybele to Christ: Christianity and the transformation of late Roman religious culture*, „Studies in Religion” 37 (2008) 41-61.
- Phan P.C., *Migration in the early church: historical and theological reflections*, „Forum Mission” 4 (2008) 14-43.
- Rist J., *Constantin et l'Église. Remarques sur le soi-disant tournant Constantinien*, CPE 2008, nr 109, 43-55.
- Ritter A.M., *Zwanzig Jahre Alte Kirche in Forschung und Darstellung: 4. Lehr-, Hand- und Studienbücher*, „Theologische Rundschau” 73 (2008) 334-360.

- Rizzo F.P., *L'imperatore Tiberio fu favorevole ai cristiani?*, CivCat 158 (2007) 257-265.
- Romero B., *Gladiadores: el emperador gladiador*, „Historia y vida” 39 (2008) nr 479, 40-47.
- Rosen K., *Das vierte Jahrhundert nach Christus im Spannungsverhältnis von Staat und Kirche*, OrtF 22 (2008) 7-11.
- Ruiz G.– Pilar M., *La evolución de la imagen política del emperador Juliano a través de los discursos consulares: Mamertino, Pan III (II) y Libanio, Or. XII*, „Minerva” 21 (2008) 137-153.
- Rüpke J., *Römische Religion und religiöser Wandel in der Spätantike*, „Verkündigung und Forschung” 52 (2007) 7-19.
- Ryan M., „*Ad sedem episcopalem reddantur*”: bishops, monks, and monasteries in the diocese of Worcester in the eighth century, „Studies in Church History” 43 (2007) 114-129.
- Sánchez Enjuto B., *La esclavitud desde la perspectiva aristocrática del siglo IV: resistencia o asimilación a los cambios sociales*, „Studia historica. Historia antigua” 2007, nr 25, 469-487.
- Sánchez Enjuto B., *La política de integración y establecimiento de bárbaros en la Galia durante los constantinidas*, „Studia historica. Historia antigua” 2008, nr 26, 167-186.
- Seaman A., *Conversion, Christianity, and the late Roman transition in south-east Wales*, „Archaeologia Cambrensis” 155 (2007) 135-142.
- Seville Th., *Article Review: The Origins of the Eucharist in Early Christian Worship*, „Ecclesiology” 3 (2007) 251-255.
- Shepardson Ch., *Paschal politics: deploying the Temple's destruction against fourth-century Judaizers*, VigCh 62 (2008) 233-260.
- Sizgorich Th., „*Not easily were stones joined by the strongest bonds pulled asunder*”: religious violence and imperial order in the later Roman world, JECS 15 (2007) 75-101.
- Skarsaune O., *The Constantinian turn*, „Tidsskrift for Teologi og Kirke” 78 (2007) 298-312.
- Sproll H., *Diskurse um die Constantinische Wende (313) in Wissenschaft und Öffentlichkeit anlässlich der 16. Centenarfeiern 1913*, RQ 103 (2008) 215-281.
- Staats R., *Kaiser Konstantin der Große und der Apostel Paulus*, VigCh 62 (2008) 334-370.
- Stroumsa G.A., *The scriptural movement of late antiquity and Christian monasticism*, JECS 16 (2008) 61-77.
- Traulsen Ch., *Barmherzigkeit und Buße: zum christlichen Gehalt des spätantiken Kirchenasyls*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung” 124 (2007) 128-153.
- Varner W.C., *In the wake of Trypho: Jewish-Christian dialogues in the third to the sixth centuries*, „The Evangelical Quarterly” 80 (2008) 219-236.

- Vian G.M., *Valla e la donazione di Costantino tra storia e apologia*, CNS 28 (2007) 679-685.
- Vilella J., *Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos*, SE 46 (2007) 5-87.
- Weber W., *L'exposition «Constantin le Grand» au Musée diocésain de Trèves*, CPE 2008, nr 109, 56-59.
- Wischmeyer W., *Christen im Römischen Reich: Statusinkonsistenz in der Alten Kirche und der Versuch, sie zu beseitigen, „Perichoresis“* 5 (2007) 245-260.
- Wood I.N., *Monasteries and the geography of power in the age of Bede*, „Northern History” 45:1 (2008) 11-25.
- Yildiz E., *Las antiguas escuelas de Urhay y Nisibi de tradición lingüística aramea*, „Dialogo Ecumenico” 42 (2007) 41-68.
- Zañartu S., *El Concilio de Constantinopla I y el proceso previo: algunas anotaciones*, TyV 48 (2007) 471-497.
- Zocca E., *Militari cristiani e pace imperiale in età precostantiniana*, „SMSR” 73 (2007) 305-319.
- Zugravu N., „*Histria*” XIII și câteva probleme ale creștinismului timpuriu dobrogean, „Classica et Christiana” 3 (2008) 261-287.

4. Historia doktryn (teologia)

- Ahrens T., *Geheime Quellen christlicher Bilder: zu den Bildern dieses Heftes*, „Religionsunterricht an höheren Schulen” 51 (2008) 20-26 (do apokryfów).
- Alby J.C., „*Coram hominibus*”: *hacia una ética del martirio en los comienzos del cristianismo*, „Stromata” 63 (2007) 53-65.
- Alfeev I., *The faith of the Fathers: the patristic background of the Orthodox faith and the study of the Fathers on the threshold of the 21st century*, VTQ 51 (2007) 371-393.
- Anatolios K., *Yes and no: reflections on Lewis Ayres, Nicaea and its Legacy*, HTR 100 (2007) 153-158.
- Aprile B., *C'è salvezza per il ricco?: la riflessione nei Padri della Chiesa*, „Horeb” 17 (2008) 47-57.
- Awad N.G., *Between subordination and koinonia: toward a new reading of the Cappadocian theology*, „Modern Theology” 23 (2007) 181-204.
- Ayres L., *A response to the critics of Nicaea and its Legacy*, HTR 100 (2007) 159-171.
- Ayres L., *Innovation and ressourcement in pro-Nicene pneumatology*, AugSt 39 (2008) 187-205.
- Ayres L., *Nicaea and its Legacy: an introduction*, HTR 100 (2007) 141-144.
- Barnes M.R., *The beginning and end of early Christian pneumatology*, AugSt 39 (2008) 169-186.
- Behr J., *Response to Ayres: the legacies of Nicaea, East and West*, HTR 100 (2007) 145-152.
- Behr J. – Anatolios Kh., *Final reflections*, HTR 100 (2007) 173-175 (Nicea 325).
- Bertacchini R.A., *Stephana (1Cor 1,16 e 16,15-17): valore e attualità della tradi-*

- zione ed esegesi patristica, „Ricerche Teologiche” 18 (2007) 137-182.
- Botha P.J., *Bloedoffers en morele vorming: gewelddadigheid as faset van Christelike tradisies*, „Hervormde Teologiese Studies” 64 (2008) 1601-1631.
- Böttrich C., *Die „Anatomie des Neides” im Spannungsfeld zwischen jüdischer und christlicher Paränese*, BThZ 25 (2008) 52-74.
- Bounds Ch.T., *The doctrine of Christian perfection in the Apostolic Fathers*, „Wesleyan Theological Journal” 42 (2007) 7-27.
- Bucur B.G., *The Son of God and the angelomorphic Holy Spirit: a rereading of the „shepherd’s” christology*, ZNW 98 (2007) 120-142.
- Burkard R., *Mary as permanently a virgin in the Scriptures: can a case be made?*, „American Baptist Quarterly” 26 (2007) 214-224.
- Calmet A. – Fransen P.I., *Dissertation sur la beauté de Jésus-Christ*, CPE 2008, nr 112, 52-62.
- Carola J., *Pre-conciliar patristic retrieval*, AugSt 38 (2007) 381-405.
- Cavadini J.C., *The sacramentality of marriage in the Fathers*, „Pro Ecclesia” 17 (2008) 442-463.
- Charette B., *A review of Graham Twelftree, „In the name of Jesus: exorcism among early Christians”*, „Journal of Pentecostal Theology” 17 (2008) 133-136.
- Childers J.W., *„We must seek the truth”: theological scholarship in the early Syriac tradition*, „Restoration Quarterly” 49 (2007) 193-216.
- Clark E.A., *The celibate bridegroom and his virginal brides: metaphor and the marriage of Jesus in early Christian ascetic exegesis*, ChH 77 (2008) 1-25.
- Clarke C.R., *A review of Graham Twelftree, „In the name of Jesus: exorcism among early Christians”*, „Journal of Pentecostal Theology” 17 (2008) 137-144.
- Coakley S., *Introduction: disputed questions in patristic trinitarianism*, HTR 100 (2007) 125-138.
- Connell M.F., *Epiphany: a celebration of divine social transformation*, „Liturgical Ministry” 16 (2007) 93-103.
- Czachesz I., *Early Christian views on Jesus’ resurrection: toward a cognitive psychological interpretation*, NThT 61 (2007) 47-59.
- DalCovolo E., *L’incontro tra fede e „logos” durante l’età patristica (sec. I-III)*, „Path” 7 (2008) 87-97.
- DalCovolo E., *Vicende postcalcedonesi: il potere imperiale tra scismi e eresie*, „Salesianum” 70 (2008) 81-91.
- Daley B.E., *Primacy and collegiality in the fourth century: a note on Apostolic Canon 34*, „The Jurist” 68 (2008) 5-21.
- Daly-Denton M., *Water in the eucharist cup: a feature of the eucharist in Johannine trajectories through early Christianity*, ITQ 72 (2007) 356-370.
- Dehandschutter B., *Heresy and the early Christian notion of tradition*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 7-21.
- Deléani S., *La beauté de la Croix*, CPE 2008, nr 111, 28-39.
- Demoen K., *Incomprehensibility, ineffability and untranslatability: the poverty of language and the abundance of heresy in fourth-century Greek patristic*

- thought*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 105-125.
- Despotis A., *Die Interpretation des Begriffes „eleutheria” in Röm 6-8 im Rahmen des theologischen und asketischen Konzeptes der griechischen Kirchenväter*, OKS 57 (2008) 91-110.
- Despotis A., *Gemeinsame Auslegungsprinzipien bei den großen Kappadokiern*, OrtF 22 (2008) 191-200.
- Eguiarte Bendímez E.A., „*De sancta virginitate*”, *cuestión eclesial o de género?: una propuesta hermenéutica*, „Augustinus” 53 (2008) 41-64.
- Fairbairn D., *Patristic exegesis and theology: the cart and the horse*, „Westminster Theological Journal” 69 (2007) 1-19.
- Fairbairn D., *Patristic soteriology: three trajectories*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 50 (2007) 289-310.
- Fedalto G., *Da Giovanni Crisostomo a Gregorio Palamas. Letture della Trasfigurazione da parte di Padri e scrittori greci*, „Communio” 24 (2008) 39-47.
- Ferguson E., *The appeal to apostolic authority in the early centuries*, „Restoration Quarterly” 50 (2008) 49-62.
- Figura M., *Theologische und mystische Bedeutung der Verklärung Jesu bei den Kirchenvätern*, „Communio”- 37 (2008) 10-19.
- Fitschen K., *Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes nach den Anschauungen der Alten Kirche*, „Lutherische Kirche in der Welt” 54 (2007) 23-35.
- Foster P., *Polymorphic christology: its origins and development in early Christianity*, JTS 58 (2007) 66-99.
- Fransen P.I., *Prédication et eucharistie*, CPE 2007, nr 107, 52-57.
- Gaumer M.A., *The evolution of Donatist theology as response to a changing late antique milieu*, „Augustiniana” 58 (2008) 201-233.
- Gómez Molina J.A., *La sangre de Cristo y de los mártires en la Iglesia primitiva*, „Anales Valentinus” 34 (2008) nr 67, 57-80.
- Görg P.H., *Ein Lob auf die Schöpfung und die Inkarnation: die Theologie des Bildes in der Kirche*, „Theologisches” 38 (2008) 181-198.
- Grosse S., *Der Messias als Geist und sein Schatten: Leiblichkeit Christi und Mystik in der Alten Kirche und bei Bernhard von Clairvaux*, „Analecta Cisterciensia” 58 (2008) 170-222.
- Hall S.G., *Patristic divergences about the image of God in man*, „Studies in Church History” 43 (2007) 69-79.
- Hartog P., *The „rule of faith” and patristic biblical exegesis*, „Trinity Journal” 28 (2007) 65-86.
- Harvey B.A., *Preserving the world for Christ: toward a theological engagement with the „secular”*, SJT 61 (2008) 64-82.
- Hennessy K., *An answer to de Régnon’s accusers: why we should not speak of „his” paradigm*, HTR 100 (2007) 179-197.
- Hoeres W., *Lob der Regression: Theologie zwischen Bilderkult und Bildersturm*, „Theologisches” 38 (2008) 257-262.

- Jacobs A.S., *Dialogical differences: (de-)judaizing Jesus' circumcision*, JECS 15 (2007) 291-335.
- Jacobs N., *On „not three Gods” – again: can a primary-secondary substance reading of „ousia” and „hypostasis” avoid tritheism?*, „Modern Theology” 24 (2008) 331-358.
- Janse S., *Is er in God een geweld?: het beroep op de vroege patristiek in een actuele discussie*, „Kerk en Theologie” 59 (2008) 214-229.
- Jensen R.M., *Those who see God receive life: the icon, the idol, and the invisible God*, „Worship” 82 (2008) 19-40.
- Johnson M.E., *„Sub tuum praesidium”: the „Theotokos” in Christian life and worship before Ephesus*, „Pro Ecclesia” 17 (2008) 52-75.
- Kapic K.M. – Van der Lugt W., *The ascension of Jesus and the descent of the Holy Spirit in patristic perspective: a theological reading*, „The Evangelical Quarterly” 79 (2007) 23-33.
- Kaufman J., *Sjelens udødelighet eller legemets oppstandelse?: forestillinger om livet etter døden i antikken og oldkirken*, „Ung Teologi” 40 (2007) 29-39.
- Kharlamov V., *„Theosis” in patristic thought*, „Theology Today” 65 (2008) 158-168.
- Kilby K., *Response to Matthew Levering*, „International Journal of Systematic Theology” 9 (2007) 55-57.
- Kinzig W., *Wie Gott sich den Menschen zeigt: warum die Kirche im vierten Jahrhundert die Lehre vom dreifaltigen Gott entwickelte*, „Zeitzeichen” 9 (2008) 18-20.
- Kleinschwärzer-Meister B., *Die Relevanz des Konzils von Nikaia für die Gegenwart: Rückblick und Perspektiven*, „Catholica” 62 (2008) 1-17.
- Kotzé A., *The „anti-Manichaeon” passage in Confessions 3 and its „Manichaeon audience”*, VigCh 62 (2008) 187-200.
- Lázaro Sánchez M.J., *L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, RevSR 82 (2008) 517-546.
- Legrand H., *Il Concilio di Sardica: esempio di accettazione del primato di Roma da parte dell'Oriente e dell'Occidente*, „Nicolaus” 34 (2007) 9-34.
- Levering M., *Friendship and trinitarian theology: response to Karen Kilby*, „International Journal of Systematic Theology” 9 (2007) 39-54.
- Lombino V., *Simbolismo sacramentale e identità cristiana nei Padri*, „Rivista Liturgica” 94 (2007) 349-375.
- McGinn B., *Regina quondam* (discusses Christian understandings of theologia), „Speculum” 83 (2008) 817-839.
- McNamara M., *The (fifteen) signs before doomsday in Irish tradition*, WST 20 (2007) 223-254.
- Misiarczyk L., *Apokatástasis realizzata, attuale e futura nella tradizione patristica preorigeniana*, „Augustinianum” 48 (2008) 33-58.
- Moráis Antón P.L., *La dispersión del ser humano y su restauración en Dios*, RevA 49 (2008) 467-500.
- Morozowich M.M., *Ritual reconciliation in the Patristic period: instructive for today?*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 11 (2007) 15-34.

- Muehlberger E., *Ambivalence about the Angelic life: the promise and perils of an early Christian discourse of asceticism*, J ECS 16 (2008) 447-478.
- Nicolotti A., *A cure for rabies or a remedy for concupiscence?: a baptism of the Elchasaites*, J ECS 16 (2008) 513-534.
- Ormerod N., *History and theology in dialogue on the Trinity*, „Pacifica” 21 (2008) 146-159.
- Pasquato O., *I laici nella Chiesa antica – identità e ruoli: individuazione di aree di laicità*, „Salesianum” 70 (2008) 247-266.
- Piovanelli P., „*Rewritten Bible*” ou „*Bible in progress*”? : *la réécriture des traditions mémoriales bibliques dans le judaïsme et le christianisme anciens*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 139 (2007) 295-310.
- Pouderon B., *Alexandrie du III siècle avant au III siècle après J.-C.*, „Foi et Vie” 107 (2008) 5-22.
- Pratscher W., *Maria in der frühchristlichen Literatur*, „Amt und Gemeinde” 58 (2007) 82-92.
- Raith Ch.D., *Ressourcing the Fathers?: a critical analysis of Catherine Mowry La Cugna’s appropriation of the trinitarian theology of the Cappadocian Fathers*, „International Journal of Systematic Theology” 10 (2008) 267-284.
- Robeck C.M., „*In the name of Jesus: exorcism among early Christians: a friendly response to Graham Twelftree*”, „Journal of Pentecostal Theology” 17 (2008) 145-156.
- Sánchez Herrero J., *Dios es amor. Dios no puede más que amar: el discurso interreligioso entre la espada y palabra, siglos V al XV*, „Estudios Trinitarios” 41 (2007) 581-648.
- Schmidt Andrade C.E., *La sabiduría como acercamiento a Dios en la tradición judeo-cristiana y en los santos padres: (una visión general)*, „AnáMnesis” 18 (2008) 53-70.
- Scholl E., *Mercy within mercy: „Misericordia” and „Misericordia”*, „Cistercian Studies Quarterly” 42 (2007) 63-82.
- Seeliger H.R., *Gefallene Engel und schnelle Quälgeister: Aspekte der patristischen Dämonologie*, ThQ 188 (2008) 171-180.
- Setzer C.J., *Resurrection and the symbolic construction of community*, ASE 24 (2007) 77-85.
- Seville Th., *The origins of the Eucharist in early Christian worship*, „Ecclesiology” 3 (2007) 251-255.
- Simini R., *I Padri nella riflessione di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI in „Gesù di Nazaret”*, „Antonianum” 82 (2007) 441-448.
- Simonini P., *L’immaginario morale cristiano dei primi secoli*, „Archivio Teologico Torinese” 14 (2008) 322-346.
- Skarsaune O., *From the Jewish Messiah to the Creeds of the Church*, „Evangelical Review of Theology” 32 (2008) 224-237.
- Smith G.A., *How thin is a demon?*, J ECS 16 (2008) 479-512.
- Smyth M., *The body, death, and resurrection: perspectives of an early Irish theo-*

- logian*, „Speculum” 83 (2008) 531-571.
- Soto-Hay y García F., *De Trinitate*, „AnáMnesis” 17 (2007) 31-42.
- Spirito G., *La tradizione dei padri del deserto davanti al mistero di Dio*, „Sacra Doctrina” 53 (2008) 160-185.
- Stancati T., *Nostalgia della patria nei Padri e nell'uomo di oggi: ovvero: dalla nostalgia di ciò che eravamo alla nostalgia di ciò che saremo*, „Nicolaus” 35 (2008) 157-170 (teologia).
- Stewart K.J., *Evangelicalism and patristic Christianity: 1517 to the present*, „The Evangelical Quarterly” 80 (2008) 307-321.
- Stubenrauch B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, ErA 84 (2008) 285-287.
- Tietz C., *Mysterium Wasser in Antike und Christentum*, „Evangelische Theologie” 68 (2008) 150-151.
- Tilley M.A., *When schism becomes heresy in late antiquity: developing doctrinal deviance in the wounded body of Christ*, JECS 15 (2007) 1-21.
- Trueman C.R., *Patristics and Reformed Orthodoxy: some brief notes and proposals*, „The Southern Baptist Journal of Theology” 12 (2008) 52-60.
- Twelftree G.H., „*In the name of Jesus*”: a conversation with critics, „Journal of Pentecostal Theology” 17 (2008) 157-169 (teologia).
- VanSlyke D.G., *Ancient baptismal fonts*, „Homiletic and Pastoral Review” 108 (2008) 30-31.44-47.
- Vasconcellos P.L., *Disputas pela herança na proclamação de Jesus e na tradição israelita anterior: o caso da „parábola dos vinhateiros”*, „Estudos Bíblicos” 2008, nr 99, 75-83.
- Vasconcellos P.L., *Disputas pela herança na proclamação de Jesus e na tradição israelita anterior: o caso da „parábola dos vinhateiros”*, „Estudos bíblicos” 2008, nr 99, 75-83.
- Vigne D., *La filiation divine de Jésus dans le judéo-christianisme*, BLE 109 (2008) 339-366.
- Vinel F., *Du commentaire biblique à l'affirmation dogmatique: l'expérience théologique au IV siècle*, RSR 82 (2008) 161-177.
- Volp U., *Gedanken zum Auferstehungsverständnis in der Alten Kirche*, „Zeitschrift für Neues Testament” 10 (2007) 35-43.
- Waldner K., *Les martyrs comme prophètes: divination et martyre dans le discours chrétien des I et II siècles*, RHR 224 (2007) 193-209.
- Wallraff M., *Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike*, „Verkündigung und Forschung” 52 (2007) 65-79.
- Winter M., *Theological alterations in the Syriac translation of Ben Sira*, CBQ 70 (2008) 300-312.
- Ziegenaus A., *Die „Wunder” der Dämonen im Urteil der Väter*, „Forum katholische Theologie” 23 (2007) 114-122.

5. Historia doktryn (filozofia).

- Calvet-Sebasti M.A., *Les détours de l'éloge. Leçons de beauté des Pères cappadociens*, CPE 2008, nr 111, 47-58.
- DePaulo C.J., *La relación filosófica entre Agustín y Heidegger según la investigación contemporánea*, „Augustinus” 53 (2008) 329-337.
- Djuth M., *Philosophy in a time of exile: „vera philosophia” and the incarnation*, AugSt 38 (2007) 281-300.
- Falque E., *Anselme de Cantobéry: dernier des Pères ou premier des scholastiques?: les sources de l'argument*, RSPT 91 (2007) 93-108.
- Fazzo S. – Zonta M., *Aristotle's theory of causes and the Holy Trinity: new evidence about the chronology and religion of Nicolaus „of Damascus”*, LThPh 64 (2008) 681-690.
- Green J., *The philosophic transvaluation of the „affectivity” of the Judaeo-Christian inheritance*, „The Australasian Catholic Record” 85 (2008) 69-93.
- Hammami K., *La perception de l'avenir dans la philosophie augustinienne*, „Revue de Littérature Comparée” 82 (2008) 343-350.
- Laurence P., *La beauté chez les Pères*, CPE 2008, nr 111, 3-4.
- Malick-Prunier S., *La beauté du corps féminin dans la poésie martyriale et ascétique*, CPE 2008, nr 112, 16-22.
- Miles M.R., *„Facies ad faciem”: visibility, desire, and the discourse of the other*, „The Journal of Religion” 87 (2007) 43-58.
- Pabst A., *The primacy of relation over substance and the recovery of a theological metaphysics*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 81 (2007) 553-578.
- Piccolo G., *Wittgenstein interprete di Agostino: il caso di Confessiones I 8, 13*, RdT 49 (2008) 309-318.
- Pouderon B., *Le concept de beauté chez les Apologistes grecs*, CPE 2008, nr 111, 5-18.
- Rhodes M.C., *The sense of the beautiful and apophatic thought: empirical being as ikon*, „Zygon” 42 (2007) 535-552.
- Sánchez Cañizares J., *Filosofía griega y revelación cristiana: la recepción patristica del discurso del Areópago*, ScT 39 (2007) 185-201.
- Schelkens K. – Gielis M., *Recepción del concepto agustiniano de „naturaleza”, en el siglo XVI: de Driedo a Bellarmino*, „Augustinus” 53 (2008) 405-428.
- Segatti E., *Neo-Platonism and early Christian theologies*, „Archivio Teologico Torinese” 13 (2007) 382-423.

6. Liturgia.

- Braschi F., *Luoghi e riti per la celebrazione del battesimo in epoca ambrosiana: un'ipotesi di ricostruzione*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 131-146.
- Bux N., *L'origine e l'attualità della liturgia „stazionale” di Gerusalemme, Roma e Costantinopoli*, „Nicolaus” 35 (2008) 9-21.
- Denysenko N., *The Hypapante feast in fourth to eighth century Jerusalem*, StLit 37 (2007) 73-97.

- Flores Arcas J.J., *Un nuevo leccionario para la Iglesia ambrosiana*, „Phase” 48 (2008) 349-356.
- Forbes H.F., *The power of binding and loosing: the chains of sin in Anglo-Saxon literature and liturgy*, „Quaestio Insularis” 8 (2008) 51-65.
- Frisone P., *I dittici liturgici nelle testimonianze dei Padri della Chiesa*, „Nicolaus” 34 (2007) 157-167.
- Frøyshov S.S.R., *The early development of the liturgical eight-mode system in Jerusalem*, VTQ 51 (2007) 139-178.
- Galadza P., *The liturgical commemoration of Augustine in the orthodox church: an ambiguous lex orandi for an ambiguous lex credendi*, VTQ 52 (2008) 111-130.
- Giulea D.A., *Seeking to See Him at the Festival of Pascha: Glory-Soteriology in Early Christian Paschal Materials and Rabbinic Literature*, „Scrinium” 3 (2007) 30-48.
- Janeras S., *Sanctus et post-sanctus dans l'anaphore de P. Monts. Roca inv. no. 154b-155a*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 11 (2007) 9-13.
- Kaczynski R., *Mystagogie – een liturgisch vormingsconcept van de oude kerk*, „Tijdschrift voor Liturgie” 91 (2007) 130-142.
- Metzger M., *La beauté dans la liturgie*, CPE 2008, nr 112, 45-51.
- Metzler K. – Hanus B., *Die palästinische Katene der Gradualpsalmen*, „Adamantius” 14 (2008) 420-425.
- Papuašvili N., *Das älteste Denkmal der udischen Sprache: ein Lektionar in kaukasisch-albanischer Sprache*, OC 91 (2007) 124-133.
- Plank P., *Petros der W alker und die Theotokos: Bemerkungen zur Frühgeschichte des byzantinischen Euchologions*, OKS 57 (2008) 344-354.
- Regan P., *Paschal „lucernarium”: structure and symbolism*, „Worship” 82 (2008) 98-118.
- Ten Kate A.A., *L'origine du Sanctus*, EThL 83 (2007) 193-201.
- Ward A., *The rotulus of Ravenna as a source in the 2000 „Missale Romanum”*, „Ephemerides Liturgicae” 121 (2007) 129-176.
- Želtov M., *The anaphora and the thanksgiving prayer from the Barcelona papyrus: an underestimated testimony to the anaphoral history in the fourth century*, VigCh 62 (2008) 467-504.

7. Hagiografia i historia duchowości

- Allen R., *Mark 14,51-52 and Coptic hagiography*, „Biblica” 89 (2008) 265-268.
- Anguita Jaén J.M., *Lecturas y sermones del „Liber sancti Iacobi”*: un pulso entre la magnificencia y la ortodoxia?, „Hagiographica” 15 (2008) 63-110.
- Arnaldi G., *La leggenda dell'imperatore Costantino e di papa Silvestro: a proposito del libro di Tessa Canella sugli „Actus Silvestri”*, „Sanctorum” 5 (2008) 209-220.
- Asenio J.C., *Historia y espiritualidad del Canto Gregoriano*, „Revista de Espiritualidad” 67 (2008) 268-269, 387-406.
- Aston M., *An archipelago in central Somerset: the origins of Muchelney Abbey*, „Somerset Archaeology and Natural History” 150 (2007) 63-71.
- Bacci M., *La mostra barese su san Nicola*, „Sanctorum” 5 (2008) 169-182.

- Beitia P., *Les disciples et les collaborateurs des Apôtres dans les martyrologes latins*, EL 122 (2008) 397-451.
- Bernardini P., *Una pronta risposta al male: l'uso antirretico della Scrittura nel monachesimo egiziano*, „Adamantius” 14 (2008) 235-266.
- Bertrand D., *Les Pères de l'Église: des pères spirituels? Un souffle qui met encore en mouvement*, „Christus” 54 (2007) 342-346.
- Böhm M.K., *Kosmas und Damian als „Wolkenkratzer“: eine Translation der heiligen Ärztebrüder in heutige Zeit*, „Geist und Leben” 80 (2007) 373-377.
- Bourrit B., *Martyrs et reliques en Occident*, RHR 225 (2008) 443-470.
- Brock S., *Saints in Syriac: a little-tapped resource*, JECS 16 (2008) 181-196.
- Bruggisser Ph., *Echos tardifs de Virgile et d'Ovide: la Passion des martyrs d'Agaune dans la version d'Eucher de Lyon*, RSLR 44 (2008) 149-152.
- Cafissi A., *La „Passio sancti Evasii“: un'agiografia africana a Casale Monferrato*, „Hagiographica” 14 (2007) 1-40.
- Calabrese P., *Atti e Passioni dei martiri*, „Rivista di Vita Spirituale” 61 (2007) 213-219.
- Canella T., *Modelli letterari e varianti mitiche fra gli „Actus Silvestri” e alcuni apocrifi mediorientali*, „Sanctorum” 4 (2007) 81-100.
- Caprara M., *La „Vita” latina di Stefano Confessore, detto Neolampes*, „Hagiographica” 14 (2007) 101-140.
- Carlson D.R. – Bernard A., *„De sancta Katharina carmen ‘Cum Maxentius imperator’” and „De Sancto Andrea Apostolo ‘Si meritis dignas’” (c. 1509-1517)*, SE 46 (2007) 433-474.
- Casali S., *Conoscenza di sé e filantropia. Il „paradosso” del monachesimo delle origini*, „Vita Monastica” 61 (2007) 119-131.
- Cerno M., *Un modello letterario dell'agiografia aquileiese: Anania (BHL 397)*, VetCh 44 (2007) 13-31.
- Cioffari G., *S. Nicola e la sua basilica nel movimento ecumenico attuale*, „Nicolaus” 35 (2008) 23-57.
- Clark E.A., *The celibate bridegroom and his virginal brides: metaphor and the marriage of Jesus in early Christian ascetic exegesis*, ChH 77 (2008) 1-25.
- Coletti Ch., *Antichi patroni e corpi santi: il rilancio di antiche devozioni nell'Umbria meridionale tra Cinque e Seicento*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 61 (2007) 109-130.
- D'Anna A., *Tradizioni apocrife e tradizioni agiografiche: fonti e ricerche a confronto*, „Sanctorum” 4 (2007) 7-14.
- D'Anna N., *Il monachesimo celtico e le sue forme contemplative*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 32 (2007) 71-88.
- Daas M.M., *From holy hostess to dragon tamer: the anomaly of Saint Martha*, „Literature and Theology” 22 (2008) 1-15.
- DeAngelis L., *Reading the Bios Olympiados: some reflections upon widowhood in the early Byzantine Empire*, „Hagiographica” 14 (2007) 41-76.
- Degl'Innocenti A., *Una nuova agiografia di S. Apollonio di Brescia: Reggio*

- Emilia, Archivio della Basilica di S. Prospero, Lezionario P*, „Hagiographica” 14 (2007) 141-178.
- DelPopolo C., *Intrecci agiografici: eremiti ed altri*, RSLR 43 (2007) 123-153.
- Di Santo E., *Il sacrificio spirituale come vertice del nuovo culto cristiano secondo i Padri della Chiesa*, „Itinerarium” 16 (2008) 31-52.
- Dionisotti A.C., *Translated saints: wisdom and her daughters*, JECS 16 (2008) 165-180.
- Dolbeau F., *Vie et miracles de Saint Aphrodise, évêque de Béziers*, AnBol 125 (2007) 289-320.
- Dolbeau F., *Vie et miracles de sainte Aure, abbesse, jadis vénérée à Paris*, AnBol 125 (2007) 17-91.
- Dotti G., *An den Quellen des monastischen Lebens. AIM-Pilgerreise zu koptischen Klöstern*, ErA 84 (2008) 326-329.
- Downey S., *Too much of too little: Guthlac and the temptation of excessive fasting*, „Traditio” 63 (2008) 89-127.
- Embach M., *Kaiserin Helena in der lateinischen Legendarik des Mittelalters*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 60 (2008) 31-54.
- Esposito A.I., *La preghiera come lavoro e il lavoro come preghiera nel monachismo primitivo*, „Inter Fratres” 57 (2007) 153-164 lub „Studi Ecumenici” 25 (2007) 409-422.
- Ferrer García F.A., *Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI)*, HS 60 (2008) 9-46.
- Ferro Garel G., *I fratelli cappadoci e il movimento ascetico orientale*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 33 (2008) 375-416.
- Fusco R., *La verità sui santi: Cesare Baronio (1538-1607)*, EL 121 (2007) 177-188.
- Fusco R., *Lo sgradito cammino della storia: Cesare Baronio e la Commissione per la Riforma del Martirologio Romano*, „Rivista Liturgica” 95 (2008) 273-286.
- Gascou J., *Les origines du culte des saints Cyr et Jean*, AnBol 125 (2007) 241-281.
- Gaspari A., *Due frammenti dell'ufficiatura in onore di S. Nicola?: materiali per un aggiornamento*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 12 (2008) 111-118.
- Giannarelli E., *Da Tecla a santa Tecla: un caso di nemesi agiografica*, „Sanctorum” 4 (2007) 47-62.
- Giese M., *Der „Transitus sancti Epiphanii” und die „Translatio sancti Epiphanii”*: neue Handschriftenfunde, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 64 (2008) 519-546.
- Golitzin A., *«The Demons Suggest an Illusion of God's Glory in a Form»: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in Some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature*, „Scrinium” 3 (2007) 49-82.
- Grégoire R., *Carlomagno turista a Gerusalemme e a Costantinopoli?*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 12 (2008) 19-29.
- Guttilla G., *Prudenzio e il martirio di Eulalia: una rilettura del „Peristephanon” 3*, REAug 54 (2008) 63-93.

- Hakizimana I., *La médiation de l'Eglise dans les trois premiers siècles*, „Teresianum” 59 (2008) 37-64.
- Haykin M.A., *Recovering ancient church practices: a review of Brian McLaren, „Finding our way again: the return of the ancient practices”*, „The Southern Baptist Journal of Theology” 12 (2008) 62-67.
- Heinen H., *Der Sieg des Kreuzes: von der Kreuzesvision Konstantins zur Entdeckung des Kreuzes*, „Trierer theologische Zeitschrift” 116 (2007) 221-237.
- Heinz A., *Das Bild der Kaiserin Helena in der Liturgie des lateinischen Westens*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 60 (2008) 55-74.
- Heisey D.J., *The cloistered Seneca. Why Benedictines preserved „De providentia”*, ABR 59 (2008) 304-315.
- Hilhorst A., *Christian martyrs outside the Catholic Church*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 23-36.
- Horn C.B., *The lives and literary roles of children in advancing conversion to Christianity: hagiography from the Caucasus in late antiquity and the Middle Ages*, ChH 76 (2007) 262-297.
- Houziaux A., *L'idéal de chasteté dès les débuts du christianisme, pourquoi?*, EThR 83 (2008) 73-103.
- Joassart B., *Jean-Paul Oliva, Charles de Noyelle et les Bollandistes d'après les archives bollandiennes*, AnBol 125 (2007) 139-197.
- Jullien F., *Aux sources du monachisme oriental: Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin*, RHR 225 (2008) 37-52.
- Kardong T., *The rule of the holy abbot Macarius who had five thousand monks under his authority*, ABR 59 (2008) 419-439.
- Kovalchuk K., *The founder as a saint: the image of Justinian I in the Great Church of St Sophia*, „Byzantion” 77 (2007) 205-238.
- Kozłowski J.M., *The portrait of Commodus in Herodian's „History” (1,7,5-6) as the source of Pionius' post mortem description in „Martyrium Pionii” (22,2-4)*, VigCh 62 (2008) 35-42.
- Krausmüller D., *Borrowings from Methodius' life of Theophanes in the life of Fantinus the Younger*, AnBol 126 (2008) 48-54.
- Lafferty M.K., *„Non scholastico stilo”: education and Irish identity in the Dublin collection of Irish saints' lives*, SE 47 (2008) 321-387.
- Lamirande É., *Des femmes aux origines de l'église nord-africaine: le contexte martyrologique (180-225)*, „Augustinianum” 47 (2007) 41-83.
- Lanéry C., *Arnobe le Jeune et la Passion de Sébastien (BHL 7543)*, REAug 53 (2007) 267-293.
- Laurence P., *Sainte Mélanie: un beau corps ou une belle âme?*, CPE 2008, nr 112, 2-15.
- Lequeux X., *Suggestions pour une mise à jour de la BHG*, AnBol 126 (2008) 241-251.
- Léthel F.M., *La teologia dei santi come „scienza divina” dei Padri, Dottori e mistici*, „Path” 7 (2008) 271-287.

- Licciardello P., *Il culto dei santi a Fonte Avellana nel medioevo*, „Benedictina” 54 (2007) 267-323.
- Lizzi R., *Martino vescovo santo: un nuovo modello di santità nell’Occidente tardoantico*, CNS 29 (2008) 317-344.
- Lorenzi C., *Note e discussioni. Una nuova edizione della „Vita di Sant’Alessio” di Bonvesin*, „Giornale Storico della Letteratura Italiana” 185 (2008) 435-443.
- Lucchesi E., *De l’archimandrite Élisée à l’archimandrite Théodore*, AnBol 125 (2007) 285-288.
- Lucchesi E., *L’„Encomion” copte des XL martyrs de Sébaste: un nouveau folio repéré à la Pierpont Morgan Library*, AnBol 126 (2008) 178.
- Maraso G., *Vita e miracoli dell’imperatore Giuliano nell’agiografia contemporanea*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 11 (2007) 9-20.
- Marazzi F., *„Fama praeclari martyris Vincentii”: riflessioni su origini e problemi del culto di san Vincenzo di Saragozza a San Vincenzo al Volturno*, „Sanctorum” 4 (2007) 163-202.
- Mazzoleni D., *Il termine „sanctus” nei formulari delle iscrizioni cristiane*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 11 (2007) 41-55.
- McCurry J., *„Indeed You Will Even Have No Enemy”. A Spirituality of Moral Vision in the Didache*, „Spiritus” 7 (2007) 193-202.
- Mensing R., *Zur Ausbreitung der Nikolausverehrung in Deutschland von der Mitte des 8. bis zum 11. Jahrhundert*, ThG 98 (2008) 222-230.
- Meßner R., *Über einige Aufgaben bei der Erforschung der Liturgiegeschichte der frühen Kirche*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 50 (2008) 207-230.
- Metteer Ch.J., *Distraction or Spiritual Discipline: the Role of Sleep in Early Egyptian Monasticism*, VTQ 52 (2008) 5-43.
- Misonne D., *Bollandistes et bénédictins pendant quatre siècles: à propos d’un livre récent*, RBen 118 (2008) 355-373.
- Monzon i Arazo A., *La commemoració de Sant Vicent Màrtir en les Esglésies de ritu bizantí*, „Anales Valentinus” 34 (2008) nr 67, 81-88.
- Moschos D.N., *Kontinuität und Umbruch in mittelägyptischen Mönchsgruppen nach der „Historia monachorum in Aegypto”*, ZCh 12 (2008) 267-285.
- Nardi C., *Giobbe. Note patristiche e spirituali*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 32 (2007) 41-70.
- Nardi C., *Il silenzio della sacra Famiglia. Liturgia, patristica, spiritualità*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 32 (2007) 287-293.
- Nardi C., *Oltre le consegne dell’antico Fauno: San Valentino e dintorni*, „Vivens Homo” 19 (2008) 81-111.
- Narvaja J.L., *Una espiritualidad del peregrino: „Las cuarenta y dos moradas de los hijos de Israel”; traducción, introducción y notas*, „Stromata” 63 (2007) 233-278.
- Naumowicz J., *La paternité spirituelle chez les Pères du désert*, „Contacts” 59 (2007) nr 219, 318-325.
- Necchi E., *La „guerra di Attila” nell’agiografia padovana*, „Hagiographica” 14

- (2007) 77-99.
- Nicklas T., *Gedanken zum Verhältnis zwischen christlichen Apokryphen und hagiographischer Literatur: das Beispiel der Veronica-Traditionen*, NThT 62 (2008) 45-63.
- Norelli E., *L'episodio del „Quo vadis?“ tra discorso apocrifo e discorso agiografico*, „Sanctorum“ 4 (2007) 15-45.
- O'Connell E.R., *Transforming monumental landscapes in late antique Egypt: monastic dwellings in legal documents from Western Thebes*, JECS 15 (2007) 239-273.
- O'Neill P., *Six degrees of whiteness: Finbarr, Finnian, Finnian, Ninian, Candida Casa and Hwiterne*, „Journal of the Australian Early Medieval Association“ 3 (2007) 259-267.
- Orsola G., *„Istituzione e gesta dei primi monaci“ die Filippo Ribot*, „Salesianum“ 69 (2007) 527-538.
- Otranto G., *Mostre culti e realtà locali in Puglia*, „Sanctorum“ 5 (2008) 183-199.
- Palumbo E., *„Secondo le disposizioni dei Santi Padri“. Echi della tradizione monastica nella Regola del Carmelo*, „Horeb“ 17 (2008) 114-122.
- Paoli E., *La più antica redazione della „Vita sancti Gemini“*, „Hagiographica“ 15 (2008) 111-144.
- Parrinello R.M., *La scuola monastica di Gaza*, „Rivista di Storia del Cristianesimo“ 5 (2008) 545-565.
- Petersohn J., *Die Kilians- und Burkardsviten des frühen und hohen Mittelalters: neue Erkenntnisse und Sichtweisen*, „Würzburger Diözesangeschichtsblätter“ 70 (2008) 13-44.
- Pickering O., *Two Pynson editions of the Life of St Katherine of Alexandria*, „The Library“ 9 (2008) 471-478.
- Prinzivalli E., *Riflessioni conclusive*, „Sanctorum“ 4 (2007) 147-149.
- Pysiak J., *The monarch's gesture and visualisation of rituals associated with the cult of relics*, „Acta Poloniae Historica“ 96 (2007) 23-55.
- Ramelli I.L., *Prospettive e riflessioni sull'agiografia: nuove ricerche sui santi siciliani dei primi secoli*, „Salesianum“ 69 (2007) 133-140.
- Rigato M.L., *Il „titulus crucis“ custodito nella Basilica di S. Croce a Roma: una messa a punto*, „Rivista Biblica“ 56 (2008) 339-343.
- Ritchey S., *Spiritual Arborrescence: Trees in the Medieval Christian Imagination*, „Spiritus“ 8 (2008) 64-82.
- Sahelices González P., *„Peregrinatio“*, RevA 49 (2008) 597-621.

- Samaha J.M., *The Mother of the Lord in Byzantine Spirituality*, RfR 66 (2007) 412-423.
- Schenke G., *Ein Kölner Fragment aus den „Miracula“ des heiligen Georg*, AnBol 126 (2008) 93-118.
- Schuler Rh., *On the veneration of saints and martyrs, ancient and modern*, „Word and World” 28 (2008) 373-380.
- Sessa K., *Christianity and the „cubiculum”: spiritual politics and domestic space in late antique Rome*, JECS 15 (2007) 171-204.
- Smith J.A., „*My Lord’s native land*”: mapping the Christian holy land, ChH 76 (2007) 1-31.
- Sodi M., *Il Martirologio Romano*, „Rivista Liturgica” 95 (2008) 913-919.
- Stökl D., *Canonization – a non-linear process?: observing the process of canonization through the Christian (and Jewish) papyri from Egypt*, ZACH 12 (2008) 193-214.
- Tuzzo S., *Le passioni latine di S. Lussorio, martire in Sardegna: classificazione e edizione dei testi*, AnBol 126 (2008) 5-29.
- Vallejo Girvés M., *Dos casos de comunidades cristianas en el exilio: Tipasa, Durostorum y el traslado de sus reliquias*, VetCh 44 (2007) 323-341.
- Van Acker M., *Réappréciation d’une „passio” latine soi-disant barbare ou la richesse littéraire de la „Passio Memorii” mérovingienne (VIII s.)*, SE 46 (2007) 157-185.
- Vecoli F., *Samuel de Qalamoun et la fin de la „parrhèsia” dans l’hagiographie égyptienne*, POC 57 (2007) 7-23.
- Waldner K., *Les martyrs comme prophètes. Divination et martyre dans le discours chrétien des I^e et II^e siècles*, RHR 128 (2007) 193-209.
- Wilson E.J. – Qumsiyeh S., *A Karshuni text of the legend of Mar Asia*, ParOr 32 (2007) 125-162.
- Wood I.N., *Monasteries and the geography of power in the age of Bede*, „Northern History” 45:1 (2008) 11-25.
- Wortley J., *What the Desert Fathers meant by „being saved”*, ZACH 12 (2008) 286-307.
- Zocca E., *Il modello dei sette fratelli „Maccabei” nella più antica agiografia latina*, „Sanctorum” 4 (2007) 101-127.
- Zocca E., *Modelli – martirio – santità: un rapporto multidirezionale*, „Adamantius” 14 (2008) 378-394.
- Zufferey F., *La tradition manuscrite du Saint Alexis primitif*, „Romania” 125 (2007) 1-45.

8. Archeologia i historia sztuki

- AA.VV., *Note de arheologie creștină. 4. Descoperirile creștine timpurii de la Gârla Mare (jud. Mehedinți)*, „Theologia Catholica” 52 (2007) nr 1, 31-39. Buzi P., *Bakchias tardo-antica: la chiesa del kom sud*, „Aegyptus” 87 (2007) 377-391.
- Amerise M., *Note sulla datazione del panegirico per l’inaugurazione della basilica di Tiro (HEX,4)*, „Adamantius” 14 (2008) 229-234.

- Anderson W., *Votive customs in early Byzantine Asia Minor*, „Journal of the Australian Early Medieval Association” 3 (2007) 17-27.
- Atanasov G., *Zur Topographie des frühchristlichen Durostorum (Silistra, Bulgarien) im 4.-6. Jahrhundert*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 14 (2008) 27-52.
- Avner R., *The account of Caesarea by the Piacenza Pilgrim and the recent archaeological discovery of the octagonal church in Caesarea Maritima*, „Palestine Exploration Quarterly” 140 (2008) 203-212.
- Baratte F., *Des mois et des Apôtres: à propos d'une cuillère d'argent inscrite trouvée dans la Saône*, „Antiquité Tardive” 15 (2007) 337-347.
- Baudoin A.C., „*Témoins manuscrits connus et inconnus du „Rapport de Pilate à Tibère” (CANT 65 et 66)*”, REAug 54 (2008) 183-206.
- Benseddik N., *Thagaste (Souk Ahras, Algérie): glanes archéologiques*, CPE 2007, nr 106, 14-26.
- Bintliff J., *The contribution of regional survey to the Late Antiquity debate: Greece in its Mediterranean context*, „Proceedings of the British Academy” 141 (2007) 649-678.
- Bisconti F., *Achille a Pretestato: frammenti di sarcofagi con le storie di Achille nel Museo Classico del complesso di Pretestato sulla Via Appia Pignatelli*, RivAC 83 (2007) 7-21.
- Bisconti F., *L'immagine del filosofo nella tarda antichità: la soluzione iconografica paleocristiana*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 11 (2007) 57-66.
- Bogisch M., *Einige Bemerkungen zur Entwicklung der Kirchenarchitektur Provinzen Südwestgeorgiens (9.-10. Jahrhundert) (mit 8 Tafeln)*, JÖB 57 (2007) 323-345.
- Camodeca G., *Due nuove iscrizioni cristiane da Puteoli*, VetCh 44 (2007) 5-11.
- Carletti C., *Nuzzo, Donatella: La terza età dell'epigrafia nella provincia Apulia et Calabria: prolegomena*, VetCh 44 (2007) 189-224.
- Casale C., *Le strutture difensive urbane tra tardoantico e altomedioevo: alcuni casi dell'Italia settentrionale*, „Archeologia Medievale” 34 (2007) 247-257.
- Citter C., *Gli edifici religiosi tardoantichi e altomedievali nelle diocesi di Roselle e Sovana: il dato archeologico e i problemi in agenda*, „Archeologia Medievale” 34 (2007) 239-246.
- Clark Chatford, D. L., *Viewing the liturgy: a space syntax study of changing visibility and accessibility in the development of the Byzantine church in Jordan*, „World Archaeology” 39 (2007) 84-104.
- Cook J.G., *Envisioning crucifixion: light from several inscriptions and the Palatine graffito*, „Novum Testamentum” 50 (2008) 262-285.
- Craig Harris L., *Reflections in Tunisian Cemeteries*, „The Way” 46 (2007) 18-28.
- Dana D., *Du mauvais usage de l'onomastique: à propos d'un livre récent sur les noms dans les inscriptions latines de Bulgarie*, „Classica et Christiana” 3 (2008) 83-108.
- Dark K.R. – Harris A.L., *The last Roman forum: the Forum of Leo in fifth-century Constantinople*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 48 (2008) 57-69.

- De Michèle P. – Doray I., *Le théâtre antique d'Apt (Vaucluse) aux V^e et VI^e siècles*, „Antiquité Tardive” 15 (2007) 127-144.
- Desmulliez J. – Jiménez Sanchez J. A., *A propos de auriges chrétiens*, „Augustinianum” 47 (2007) 21-39.
- Doyle D., *Ancient symbolism and theological geography: the image of the enthroned Christ in the Book of Kells*, „Journal of the Australian Early Medieval Association” 3 (2007) 131-139.
- Ferdi S., *Mosaïques chrétiennes de Tipasa: l'autre, un prochain*, CPE 2007, nr 106, 45-50.
- Filacchione P., „*Presenze invisibili*”: *considerazioni sulle assenze iconiche nelle cripte martiriali damasiane*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 11 (2007) 67-77.
- Fiorllo R., *Il complesso altomedievale di S. Andrea de Lavina a Salerno*, „Archeologia Medievale” 34 (2007) 141-146.
- Fischer M. – Taxel I., *Rural settlement in the vicinity of Yavneh in the Byzantine period: a religio-archaeological perspective*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 350 (2008) 7-35.
- Giostra C., *La basilica di S. Simpliciano fra età paleocristiana e altomedioevo: alcuni spunti*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 77-98.
- Golvin J.C. – Fauquet F., *L'hippodrome de Constantinople. Essai de restitution architecturale du dernier état du monument*, „Antiquité Tardive” 15 (2007) 181-214.
- Gudea N., *Note de arheologie creștină. 5. Corrigenda la o intervenție privind vasul cu inscripții și simboluri creștine de la Moigrad*, „Theologia Catholica” 52 (2007) nr 3, 31-36.
- Gudea N., *Note de arheologie creștină. 6. Despre datarea și interpretarea unor piese descoperite în Dacia și datând din epoca creștină veche (106 – 275/313 p.C.)*, „Theologia Catholica” 52 (2007) nr 3, 37-41.
- Harris A., „*Let streams of living water flow*”: *the archaeology of a secular settlement in a monastic landscape*, „Reading Medieval Studies” 33 (2007) 37-67.
- Kinney D., *Bearers of meaning*, JACH 50 (2007) 139-153.
- Kovalchuk K., *The founder as a saint: the image of Justinian I in the Great Church of St Sophia*, „Byzantion” 77 (2007) 205-238.
- Kraus T.J., *Fragmente eines Amulett-Armbands im British Museum (London) mit Septuaginta-Psalm 90 und der Huldigung der Magier*, JACH 48-49 (2008) 114-127.
- Markschies Ch., *Was lernen wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes?*, ZACH 11 (2007) 421-447.
- Martignoni M., *La cristianizzazione della Liguria alla luce dei dati archeologici: proposta per una revisione tra vecchie ipotesi e nuove linee di indagine*, „Intemelin” 13 (2007) 25-59.
- Mastrorilli D., *Considerazioni sul cimitero paleocristiano di S. Aurea ad Ostia*, RivAC 83 (2007) 317-376.
- Mayers N., *Die Konstantinische Wende in den Zeugnissen der frühchristlichen Archäologie*, „Katholische Bildung” 109 (2008) 59-69.

- Mazza M., *I coloni si lamentano: sottomissione e resistenza in alcune iscrizioni del III secolo d.C.*, „Studia historica. Historia antiqua” 2007, nr 25, 451-467.
- Mazzoleni D., *Il termine „sanctus” nei formulari delle iscrizioni cristiane*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 11 (2007) 41-55.
- Mazzoleni D., *Memorie archeologiche di san Paolo a Roma*, „Rivista Teologica di Lugano” 13 (2008) 205-233.
- Navoni M., *Le sepolture dei vescovi di Milano: il caso di San Simpliciano*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 67-76.
- Noga-Banai G., *Das Kreuz auf dem Ölberg: mögliche frühe Bildbezeugungen*, RQ 102 (2007) 141-154.
- Peñín Martínez R., *La secuencia altomedieval de la iglesia paleocristiana de Marialba de la Ribera (León)*, „Estudios humanísticos. Historia” 2007, nr 6, 47-64.
- Possekel U., *Orpheus among the animals: a new dated mosaic from Osrhoene*, OC 92 (2008) 1-35.
- Redi F.– Iovenitti C., *Basilica di Santa Maria Maggiore di Collemaggio in l’Aquila. Risultati parziali della ricerca archeologica (scavo 2005)*, „Archeologia Medievale” 34 (2007) 95-112.
- Ribera i Lacomba A., *La primera topografía cristiana de Valencia (Hispania Carthaginensis)*, RivAC 83 (2007) 377-434.
- Riesner R., *What does archaeology teach us about early house churches?*, „Tidsskrift for Teologi og Kirke” 78 (2007) 159-185.
- Russo E., *Riportato alla luce un pluteo frammentario della chiesa di S. Giovanni a Efeso*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 13 (2007) 63-70.
- Sacchi F., *Il luogo di S. Simpliciano a Milano: spunti sui culti suburbani dal riesame del materiale romano reimpiegato nelle strutture basilicali*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 99-103.
- Sacchi F., *Il luogo di S. Simpliciano a Milano: spunti sui culti suburbani dal riesame del materiale romano reimpiegato nelle strutture basilicali*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 99-103.
- Sala Monferrer J.P., *Apostillas a una inscripción Judeoaramaea procedente de la sinagoga de Dura-Europos*, „Boletín de la Asociación Española de Orientalistas” 43 (2007) 97-101.
- Sannazaro M., *Ad modum crucis: la basilica paleocristiana dei SS. Apostoli e Nazaro*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 131-153.
- Sannazaro M., *S. Simpliciano come complesso funerario: tipologia e testimonianze epigrafiche*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 105-128.
- Sartori A., *La Capsella di San Nazaro: parole segrete*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 179-196.
- Schibille N. – Marii F. – Rehren Th., *Characterization and provenance of late antique window glass from the Petra Church in Jordan*, „Archaeometry” 50 (2008) 627-642.
- Schrenk S. – Rexin G., *Erstaunen oder Flucht?: zur Darstellung des Jordan in den spätantiken Bildern der Taufe Jesu*, JACH 50 (2007) 180-198.

- Sigismondi M.E., *L'architettura agostiniana dei primi secoli in Abruzzo*, AAUG 71 (2008) 531-558.
- Slavazzi F., *La Capsella di San Nazaro: l'oggetto e le immagini*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 155-178.
- Steigerwald G., *Neue Aspekte zum Verständnis der Mosaiken des Triumphbogens von S. Maria Maggiore in Rom*, RQ 102 (2007) 161-203.
- Steppan T., *Romanische Wandmalereien in Maria Trost in Untermais / Meran. Ein früherer Zyklus zum Marientod und die Verbindungen zur byzantinischen Kunst (mit 15 Tafeln)*, JÖB 57 (2007) 289-323.
- Terrier J., *Une archéologie pour aborder la christianisation de l'espace rural. L'exemple de la campagne genevoise*, „Gallia” 64 (2007) 85-91.
- Topalilov I., *Neue archäologische Forschungen in Philippopolis (Plovdiv, Bulgarien): ein spätantikes (frühchristliches) Gebäude in der Alexander Puschkin-Straße*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 13 (2007) 37-62.
- Zäh A., *Eine unbekannte Säulen-Basilika auf dem Territorium von Bargylia*, OCP 73 (2007) 417-432.
- Zimmermann N., *Verstorbene im Bild: zur Intention römischer Katakombenmalerei*, JACH 50 (2007) 154-179.
- Zluwa G., *Hypothetische Farbgebung der Szene „Anbetung durch die Weisen” auf der Sarkophagplatte Inv. 31 569 (ex 212), Rom/Museo Pio Cristiano*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 14 (2008) 9-26.
- Zugravu N., *Din nou despre „basilica-biserică” – Di nuovo sulla „basilica-biserică” (chiesa)*, „Classica et Christiana” 2 (2007) 249-300.

9. Biblia

- Awad N.G., *How the Church Fathers read the Gospel of Mark as a reliable theological text: a comparison between early and modern scholarship*, „Theological Review” 29 (2008) 83-114.
- Amphoux Ch.B., *Codex Vaticanus B: les points diacritiques des marges de Marc*, JTS 58 (2007) 440-466.
- Baert B. – Kusters L., *The twilight zone of the „Noli me tangere”: contributions to the history of the motif in Western Europe (ca. 400 - ca. 1000)*, „Louvain Studies” 32 (2007) 255-303.
- Bain A.M., *Re-reading Scripture with the Latin Fathers*, „The Reformed Theological Review” 66 (2007) 166-179.
- Bauer J.B., *Testularum experimentum et al. Anonymi in Iob Commentarius (I, 17; II, 31.58; III, 19)*, RBen 117 (2007) 207-210.
- Bernardini P., *Una pronta risposta al male: l'uso antirretico della Scrittura nel monachesimo egiziano*, „Adamantius” 14 (2008) 235-266.
- Bogaert P. M., *Les livres des Maccabées dans la Bible latine. Contribution à l'histoire de la Vulgate*, RBen 118 (2008) 201-238.

- Botha Ph.J., *A comparison between the comments on Daniel in the Syriac commentary on the Diatessaron and the Syriac Commentary on Daniel*, „Acta Patristica et Byzantina” 18 (2007) 1-13.
- Bucur B.G., *Matt. 18:10 in early christology and pneumatology: a contribution to the study of Matthean „Wirkungsgeschichte”*, „Novum Testamentum” 49 (2007) 209-231.
- Chapa J., *Los papiros más antiguos del evangelio de Juan: breve descripción*, EstB 66 (2008) 55-74.
- Clark E.A., *The celibate bridegroom and his virginal brides: metaphor and the marriage of Jesus in early Christian ascetic exegesis*, ChH 77 (2008) 1-25.
- Commento al „Padre nostro”: (1) Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome (Mt 6,9)*, „Vita Consacrata” 43 (2007) 87-97.
- Commento al „Padre nostro”: (2) Venga il tuo regno (Mt 6,10)*, „Vita Consacrata” 43 (2007) 205-211.
- Commento al „Padre nostro”: (3) sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra (Mt 6,10)*, „Vita Consacrata” 43 (2007) 319-327.
- Commento al „Padre nostro”: (4) Dacci oggi il nostro pane quotidiano (Mt 6,11)*, „Vita Consacrata” 43 (2007) 430-437.
- Commento al „Padre nostro”: (5) rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori (Mt 6,12)*, „Vita Consacrata” 43 (2007) 535-543.
- Commento al „Padre nostro”: (6) non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male (Mt 6,13)*, „Vita Consacrata” 43 (2007) 644-653.
- Courtray R., *Beauté et chasteté. L'épisode de Joseph et de la femme de Putiphar (Gn 39, 6-20) relu par les Pères latins*, CPE 2008, nr 111, 40-46.
- Dahan G., *Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible*, RSPT 91 (2007) 109-127.
- Denkert M., *Allegorese-Spuren im lateinischen Bibelexe: zur Deutung der Geschenke der heiligen drei Könige in epischer Tradition und spätantiker Theologie*, „Mittellateinisches Jahrbuch” 42 (2007) 193-205.
- Droge A.J., *Sabbath work/Sabbath rest: Genesis, Thomas, John*, „History of Religions” 47 (2007/2008) nr 2/3, 112-141.
- Dulaey M., *La guérison de l'hémorroïsse (Mt 9,20-22) dans l'interprétation patristique et l'art paléochrétien*, RechAug 2007, 35. - S. 99-131.
- Dupont A. – Depril W., *Maria Magdalena y Jn 20,17 en la literatura patristica latina*, „Mayéutica” 34 (2008) 5-25.
- Elliott J.K., *Supplement II to J.K. Elliott, A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*, „Novum Testamentum” 49 (2007) 370-401.
- Faivre C. – Faivre A., *„Sur la terre comme au ciel”: l'image des sept dans la mise en place d'un diaconat chrétien*, RevSR 82 (2008) 91-105.
- Fédou M., *La réception d'Isaïe 8-9 dans la littérature patristique des II-III siècles*, „Adamantius” 13 (2007) 46-51.
- Fernández Pérez M., *Los Actores del Midras de la Muerte de Moisés (Midras Petirat Moseh) Dios, Moisés, Josué y los ángeles*, EstB 66 (2008) 301-311.
- Frakes R.M., *The Lex Dei and the Latin Bible*, HTR 100 (2007) 425-441.

- Gil-Tamayo J.A., „*Todo esto tiene un sentido alegórico*” (*Ga 4,24*): *la exégesis antioquena de Gálatas 4,21-31*, ScT 40 (2008) 35-63.
- Gorman M.M., *Paris lat.12124 (Origen on Romans) and the Carolingian commentary on Romans in Paris lat.11574*, RBen 117 (2007) 64-128.
- Grech P., *L'interpretazione patristica dei Salmi*, „Augustinianum” 48 (2008) 221-235.
- Gumerlock F.X., *Mark 13:32 and Christ's supposed ignorance: four Patristic solutions*, „Trinity Journal” 28 (2007) 205-213.
- Günther S., „*O people of the scripture! Come to a word common to you and us*” (*Q. 3:64*): *the Ten Commandments and the Qur'an*, „Journal of Qur'anic Studies” 9 (2007) 28-58.
- Harvey A.E., *Eunuchs for the sake of the kingdom*, „The Heythrop Journal” 48 (2007) 1-17.
- Head P.M., *Five New Testament manuscripts: recently discovered fragments in a private collection in Cambridge*, JTS 59 (2008) 520-545.
- Hill R.C., *Zechariah in Alexandria and Antioch*, „Augustinianum” 48 (2008) 323-343.
- LeBoulluec A., *L'identification des locuteurs et des acteurs dans le commentaires anciens du chapitre 8 d'Isaïe selon la Septante*, „Adamantius” 13 (2007) 38-45.
- Levy I.Ch., „*Fides per caritatem operatur*”: *love as the hermeneutical key in medieval Galatians commentaries*, „Cistercian Studies Quarterly” 43 (2008) 41-61.
- Loader J.A., *Die Problematik des Begriffes „Hebraica veritas”*, „Hervormde Theologiese Studies” 64 (2008) 227-251.
- Löbl J., *Keeping closely to Paul: the „early” use and exegesis of Romans 2:14-16; some examples*, „Augustiniana” 58 (2008) 11-26.
- Luke T.S., *The parousia of Paul at Iconium*, „Religion and Theology” 15 (2008) 225-251.
- Mara M.G., *I macarismi di Paolo*, „Augustinianum” 47 (2007) 7-19.
- Marconcini B., *Storia dell'interpretazione della Bibbia nella Chiesa cattolica: principali fasi*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 32 (2007) 5-39.
- Marguerat D., *Paul après Paul: une histoire de réception*, NTS 54 (2008) 317-337.
- Marqués-Aguado T., *Old English punctuation revisited: the case of the Gospel according to Saint Matthew*, „Selim” 13 (2007) 51-72.
- Martzelos G.D., *Die Gottesschau des Jesaja in der orthodoxen Überlieferung*, OrtF 22 (2008) 73-87.
- Mégier E., *Christian historical fulfilments of Old Testament prophecies in Latin commentaries on the Book of Isaiah (ca. 400 to ca. 1150)*, „Journal of Medieval Latin” 17 (2008) 87-100.
- Merino Diez L., *La primera traducción latina del Targum de los Profetas*, EstB 66 (2008) 29-54.
- Metzger M., *A la suite des Apôtres, lettres aux Églises*, CPE 2007, nr 105, 6-13.
- Morgenstern M., *Beobachtungen zur Neukonfiguration der Erzvätergeschichte im rabbinischen Midrasch: die gebärmutterlose Geburt Rebekkas – oder: Warum Jakob Abraham errettete*, „Judaica” 64 (2008) 37-53.

- Öhler M., *Wer war Johannes der Täufer?: von Johannes 1,19-28 bis Herakleon*, „Wiener Jahrbuch für Theologie“ 7 (2008) 327-352.
- Poyl P.I., *De la Biblia hebrea a la Biblia latina*, „XX Siglos“ 57 (2007) 66-81.
- Schinkel D., „*Unsere Bürgerschaft befindet sich im Himmel*“ (Phil 3, 20): ein biblisches Motiv und seine Entwicklung im frühen Christentum, „Biblische Notizen“ 2007, nr 133, 79-97.
- Simonetti M., *L'interpretazione antiochena di Romani 5-8*, VetCh 45 (2008) 179-192.
- Siquans A., *Esther in der Interpretation der Kirchenväter: Königin, Vorbild der Tapferkeit oder Typus der Kirche?*, ZACH 12 (2008) 414-432.
- Spitaler P., *Διακρίνεσθαι in Mt. 21:21, Mk. 11:23, Acts 10:20, Rom. 4:20, 14:23, Jas. 1:6, and Jude 22 – the „Semantic Shift“ that went unnoticed by patristic authors*, „Novum Testamentum“ 49 (2007) 1-39.
- Stefaniw B., *Reading revelation?: allegorical exegesis in late antique Alexandria*, RHR 224 (2007) 231-251.
- Steininger D., *Wie die Kirchenväter den Galaterbrief lesen: zum Erscheinen des Galater-Bandes der Kommentarreihe „Novum Testamentum Patristicum“*, „Amt und Gemeinde“ 59 (2008) 60-64.
- Strawn B.A., *Why does the lion disappear in Revelation 5?: leonine imagery in early Jewish and Christian literatures*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha“ 17 (2007) 37-74.
- Trebolle J., *El libro de los reyes en los manuscritos de Qumrán*, EstB 66 (2008) 263-283.
- Tsalampouni E., *Typologische und allegorische Schriftauslegung bei den ostkirchlichen Vätern und Schriftstellern am Beispiel von Exodus*, OrtF 22 (2008) 61-72.
- Van de Sandt H., *James 4,1-4 in the light of the Jewish Two Ways tradition 3,1-6*, „Biblica“ 88 (2007) 38-63.
- Van Eck E., *Jesus en geweld: Markus 12:1-12 (en par) en Thomas 65*, „Hervormde Theologiese Studies“ 64 (2008) 1735-1765.
- Van Rooy H.F., *The headings of the Psalms in the East Syriac tradition reconsidered*, „Biblica“ 89 (2008) 505-525.
- Verhoef E., *Syncretism in the church of Philippi*, „Hervormde Theologiese Studies“ 64 (2008) 697-714.
- Wasserman T., *Some Bibliographic Notes on Greek New Testament Manuscripts*, „Novum Testamentum“ 49 (2007) 291-295.

9.1. Apokryfy

- Amat J., *Songes et visions, catégories littéraires ou expériences spirituelles*, CPE 2007, nr 108, 39-48.
- Artés Hernández J.A., *Estructura narrativa de los Acta Pauli et Petri Apocrypha*, Est 65 (2007) 491-523.
- Betz M., *Die betörenden Worte des fremden Mannes: zur Funktion der Paulusbeschreibung in den Theklaakten*, NTS 53 (2007) 130-145.

- Bisogni F., *Gli atti apocrifi degli apostoli nell'iconografia*, „Sanctorum” 5 (2008) 221-239.
- Bunta S.N., *The Mēsu-Tree and the Animal Inside: Theomorphism and Theriomorphism in Daniel 4*, „Scrinium” 3 (2007) 364-382.
- Bunta S.N., *Too Vast to Fit in the World: Moses, Adam, and Myhl Mlc in the Testament of Moses 11:8*, „Scrinium” 3 (2007) 258-278.
- Cambe M., *La sagesse occultée et les antagonismes religieux d'après le fragment juif de „Baruch latin”*, „Apocrypha” 18 (2007) 9-85.
- Canella T., *Modelli letterari e varianti mitiche fra gli „Actus Silvestri” e alcuni apocrifi mediorientali*, „Sanctorum” 4 (2007) 81-100.
- Caro Sánchez J.M., *Inspiración y canon en la literatura apócrifa veterotestamentaria. Etapas de un largo camino*, EstB 66 (2008) 141-177.
- Clivaz C., *L'„Évangile du Sauveur”, He 5,7 et la prière de supplication: en quête d'autres traditions sur la prière au Mont des Oliviers*, „Apocrypha” 18 (2007) 109-137.
- Crislip A.T., *Lion and human in „Gospel of Thomas” Logion 7*, JBL 126 (2007) 595-613.
- D'Anna A., *Tradizioni apocrife e tradizioni agiografiche: fonti e ricerche a confronto*, „Sanctorum” 4 (2007) 7-14.
- Den Hollander A. – Schmid U., *The „Gospel of Barnabas”, the Diatessaron, and method*, VigCh 61 (2007) 1-20.
- Denkert M., *Allegorese-Spuren im lateinischen Bibelesos: zur Deutung der Geschenke der heiligen drei Könige in epischer Tradition und spätantiker Theologie*, „Mittellateinisches Jahrbuch 42 (2007) 193-205.
- DeRosa G., *Che cosa dicono di Gesù i vangeli apocrifi?*, CivCat 158 (2007) 227-238.
- DiMarco F., *Sante nude, sante travestite, sante prostitute: del complesso di Tecla*, „Sanctorum” 4 (2007) 63-79.
- Enermalm A., *Gates opened, doors closed: the status of women according to the „Gospel of Thomas” and the first letter to Timothy*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 72 (2007) 75-94.
- Faria J.F., *Como ler os apócrifos do Segundo Testamento*, „Estudos bíblicos” 2008, nr 9, 62-71.
- Förster H., *Kestēs und Dēmas, die beiden Schächer am Kreuz - aus einer koptischen Paraphrase der „Acta Pilati”*: Edition von Papyrus Vindobonensis K. 4856, ZACH 11 (2007) 405-420.
- Foster P., *The disputed early fragments of the so-called Gospel of Peter – once again*, „Novum Testamentum” 49 (2007) 402-406.
- Giannarelli E., *Da Tecla a santa Tecla: un caso di nemesi agiografica*, „Sanctorum” 4 (2007) 47-62.
- Gianotto C., *Étude critique: la formation de l'Évangile selon Thomas*: à propos d'une étude récente, „Apocrypha” 18 (2007) 297-307.
- Gregory A.F., *Tuckett, Christopher M.: New editions of non-canonical gospels*, „Theology” 111 (2008) 178-184.

- Hannah D.D., *The four-gospel „canon” in the „Epistula Apostolorum”*, JTS 59 (2008) 598-633.
- Heininger B., *Das „Königreich des Vaters”: zur Rezeption der Basileiaverkündigung Jesu im Thomasevangelium*, BuK 62 (2007) 98-101.
- Heininger B., *Von der Lieblingsjüngerin zur Geliebten Jesu?: Maria Magdalena in der apokryphen Literatur des frühen Christentums*, „Religionsunterricht an höheren Schulen” 51 (2008) 8-12.
- Horn C.B., *Mary between Bible and Qur’an: soundings into the transmission and reception history of the Protoevangelium of James on the basis of selected literary sources in Coptic and Copto-Arabic and of art-historical evidence pertaining to Egypt*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18 (2007) 509-538.
- Hyldahl J., *Engang slave for den retfærdige gud, nu løskøbt: udfordringen fra „Jakob” og „Jakobs apokalypse”*, „Dansk Teologisk Tidsskrift” 71 (2008) 100-113.
- Jay J., *A new look at the epistolary framework of the „Secret Gospel of Mark”*, JECS 16 (2008) 573-597.
- Jay J., *A new look at the epistolary framework of the „Secret Gospel of Mark”*, JECS 16 (2008) 573-597.
- Johnson S.F., *Reviving the memory of the Apostles: apocryphal tradition and travel literature in Late Antiquity*, „Studies in Church History” 44 (2008) 1-26.
- Johnston S., *Les témoins latins de la correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens conservés à la Bibliothèque Nationale de France*, „Apocrypha” 18 (2007) 139-166.
- Kanaan M., *Un exemple de littérature apocryphe médiévale: Le Roman de Barlaam et de Joasaph*, CPE 2007, nr 108, 26-38.
- Kim D.W., *What shall we do?: the community rules of Thomas in the „Fifth Gospel”*, „Biblica” 88 (2007) 393-414.
- Klauck H.J., *With Paul through heaven and hell: two apocryphal apocalypses*, „Biblical Research” 52 (2007) 57-72.
- Kraus Th.J., *Zur näheren Bedeutung der „Götzen(bilder)” in der Apokalypse des Petrus*, ASE 24 (2007) 147-176.
- Lattke M., *Die Oden Salomos: Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte*, ZNW 98 (2007) 277-307.
- Lefere R., *Apocalipsis orientales (y occidentales) en la novelística de Homero Aridjis*, „Studi Ispanici” 32 (2007) 279-289.
- Lequeux X., *La circulation des „Actes apocryphes des Apôtres” condamnés par Photius, jusqu’à l’époque de Nicétas le Paphlagonien*, „Apocrypha” 18 (2007) 87-108.
- Leroy Y., *L’„Évangile de Pierre” et la notion d’„hétérodoxie”: Sérapion d’Antioche, Eusèbe de Césarée et les autres...*, RB 114 (2007) 80-98.
- MacGrath J.F., *History and fiction in the „Acts of Thomas”: the state of the question*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 17 (2008) 297-311.
- Marucci C., *Un vangelo apocrifo*, CivCat 158 (2007) 244-254.

- Nicklas T., „*Écrits apocryphes chrétiens*”: ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung, *VigCh* 61 (2007) 70-95.
- Nicklas T., Das „unbekannte Evangelium” auf P. Egerton 2 und die „Schrift”, „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt” 33 (2008) 41-65.
- Nicklas T., *Gedanken zum Verhältnis zwischen christlichen Apokryphen und hagiographischer Literatur: das Beispiel der Veronica-Traditionen*, *NThT* 62 (2008) 45-63.
- Nordsieck R., *Zur Kompositionsgeschichte des Thomas-Evangeliums: ein Blick in die Entstehung eines Spruch-Evangeliums*, „Biblische Zeitschrift” 52 (2008) 174-200.
- Norelli E., *L'episodio del „Quo vadis?” tra discorso apocrifo e discorso agiografico*, „Sanctorum” 4 (2007) 15-45.
- Norelli E., *Pierre, le visionnaire: la réception de l'épisode de la transfiguration en 2 Pierre et dans l'„Apocalypse de Pierre”*, „Foi et Vie” 106 (2007) 19-43.
- Oegema G.S., *On the place and relevance of non-canonical writings in Biblical Theology: reflections on the „status quaestionis”*, „Text and Community” 2007, nr 1, 121-139.
- Omerzu H., *The portrayal of Paul's outer appearance in the „Acts of Paul and Thecla”: re-considering the correspondence between body and personality in ancient literature*, „Religion and Theology” 15 (2008) 252-279.
- Orlov A.A., *«Without Measure and Without Analogy»: The Tradition of the Divine Body in 2 (Slavonic) Enoch*, „Scrinium” 3 (2007) 233-257.
- Orlov A.A., *Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and the Merkabah Tradition*, „Scrinium” 3 (2007) 279-302.
- Orlov A.A., *Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition*, „Scrinium” 3 (2007) 323-336.
- Orlov A.A., *Noah's Younger Brother Revisited: Anti-Noachic Polemics and the Date of 2 (Slavonic) Enoch*, „Scrinium” 3 (2007) 464-480.
- Orlov A.A., *On The Polemical Nature of 2 (Slavonic) Enoch: A Reply to C. Böttrich*, „Scrinium” 3 (2007) 337-363.
- Orlov A.A., *Overshadowed by Enoch's Greatness: «Two Tablets» Traditions from the Book of Giants to Palaea Historica*, „Scrinium” 3 (2007) 412-431.
- Orlov A.A., *Resurrection of Adam's Body: The Redeeming Role of Enoch-Metatron in 2 (Slavonic) Enoch*, „Scrinium” 3 (2007) 385-389.
- Orlov A.A., *Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch*, „Scrinium” 3 (2007) 432-450.
- Orlov A.A., *The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob*, „Scrinium” 3 (2007) 303-322.
- Orlov A.A., *The Heirs of the Enochic Lore: «Men of Faith» in 2 Enoch 35:2 and Sefer Hekhalot 48D:10*, „Scrinium” 3 (2007) 451-463.
- Orlov A.A., *The Origin of the Name «Metatron» and the Text of 2 (Slavonic) Enoch*, „Scrinium” 3 (2007) 390-396

- Orlov A.A., *Titles of Enoch-Metatron in 2 (Slavonic) Enoch*, „Scrinium” 3 (2007) 397-411.
- Orth S., *Lust am Apokryphen*, „Herder-Korrespondenz” 61 (2007) 217-219.
- Ortkemper F.J., *Was die Evangelien nicht erzählen: die Kindheits- und Ostererzählungen der Apokryphen*, „Religionsunterricht an höheren Schulen” 51 (2008) 2-7.
- Pantuck A.J., Brown S.G., *Morton Smith as M. Madiotes: Stephen Carlson's attribution of „Secret Mark” to a bald swindler*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 6 (2008) 106-125.
- Perea Yébenes S., *Demonios, exorcismos y emperadores en los „Hechos del Apóstol Pedro”*, „Ilu” 13 (2008) 167-181.
- Perrin N., *Recent trends in „Gospel of Thomas” research (1991-2006): part I, the historical Jesus and the Synoptic Gospels*, „Currents in Biblical Research” 5 (2007) 183-206.
- Prinzivalli E., *Riflessioni conclusive*, „Sanctorum” 4 (2007) 147-149.
- Quarles Ch.L., *The use of the „Gospel of Thomas” in the research on the historical Jesus of John Dominic Crossan*, CBQ 69 (2007) 517-536.
- Rainbow J., *The Song of Songs and the „Testament of Solomon”*: Solomon's love poetry and Christian magic, HTR 100 (2007) 249-274.
- Robinson J.M., *Textual criticism, Q, and „The Gospel of Thomas”*, „Text and Community” 1 (2007) 9-22.
- Roig Lanzillotta F.L., *One human being, three early Christian anthropologies: an assessment of Acta Andreae's tenor on the basis of its anthropological views*, VigCh 61 (2007) 414-444.
- Rose E., *Medieval memories of the apostolic past: reception and use of the Apocryphal Acts in the liturgical commemoration of the Apostles*, „Apocrypha” 19 (2008) 123-145.
- Rose E., *Pseudo-Abdias and the problem of apostle apocrypha in the Latin Middle Ages: a literary and liturgical perspective*, „Sanctorum” 4 (2007) 129-146.
- Russo N.V., *A note on the role of „Secret Mark” in the search for the origins of Lent*, „Studia liturgica” 37 (2007) 181-197.
- Sacchi P., *L'immortalità dell'anima negli apocrifi dell'Antico Testamento e a Qumran*, „Vivens Homo” 19 (2008) 219-238.
- Sánchez Caro J.M., *Inspiración y canon en la literatura apócrifa veterotestamentaria: etapas de un largo camino*, EstB 66 (2008) 141-177.
- Schüngel P., *Die Bildlichkeit der II. Ode Salomos*, OCP 73 (2007) 433-450.
- Segalla G., *Vangeli canonici e Vangeli apocrifi*, „Teologia” 33 (2008) 77-108.
- Siat J., *Les évangiles de l'enfance, canoniques et apocryphes*, CPE 2007, nr 108, 10-18.
- Starowieyski M., *La figura di Giuda nella letteratura apocriфа*, „Angelicum” 84 (2007) 265-275.
- Strickland M., *Revising the ancient faith: primitivism, the Gospel of Thomas, and Christian beginnings*, „Restoration Quarterly” 49 (2007) 217-227.

- Van den Kerchove A., *Chronique: les „Oracles Chaldaïques”, cinquante ans après Hans Lewy*, „Apocrypha” 18 (2007) 309-311.
- Vannier M.A., *Les critères proposés par les Pères pour distinguer les écrits apocryphes*, CPE 2007, nr 108, 20-25.
- Vinogradov A., *Le début authentique du „Martyre de Matthieu”?: remarques sur le codex Froehner et les „Actes d’André et de Matthias”, „Apocrypha” 19 (2008) 202-216.*
- Voicu S.J., *Adamo, acrostico del mondo*, „Apocrypha” 18 (2007) 205-229.
- Witetscheck S., *Ein Goldstück für Caesar?: Anmerkungen zu EvThom 100*, „Apocrypha” 19 (2008) 103-122.
- Zingale Migliardi L., *Riflessioni in tema di apprendistato femminile e arte della tessitura: in margine a P.Oxy.LXVII 4596*, „Aegyptus” 87 (2007) 199-208.

9.2. Gnostycyzm

- Albrile E., *La forma delle illusioni: demiurgie visionarie tra ermetismo e gnosi*, „Laurentianum” 49 (2008) 353-369.
- Andrade Campo-Redondo G.E., *Marción de Sinope a la luz de la violencia religiosa contemporánea*, „Ilu” 13 (2008) 15-33.
- Baarda T., *Het onlangs gevonden oudere Aramese „Onze Vader”: een voorbeeld van pseudo-wetenschap*, „Kerk en Theologie” 58 (2007) 154-159.
- Barc B., *À propos de deux thèmes de l’ „Évangile de Judas”: Nébrô et les étoiles*, RSLR 44 (2008) 655-681.
- Bermejo Rubio F., *La imagen de la risa en los textos gnósticos y sus modelos bíblicos*, EstB 65 (2007) 177-202.
- Bermejo Rubio F., *Lógica dualista, piedad monoteísta: la fisonomía del dualismo maniqueo*, „Ilu” 12 (2007) 55-79.
- Bermejo Rubio F., *The logic of a Gnostic symbolism: some reflections in the light of the second tractate (James) from Codex Tchacos*, RSLR 44 (2008) 507-530.
- Biguzzi G., *Il Vangelo gnostico di Giuda e i Vangeli canonici*, „Euntes Docete” 60 (2007) 197-225.
- Brankaer J., *The concept of nus in the „Sethian Platonizing treatises” of Nag Hammadi*, ZACH 12 (2008) 59-80.
- Brighenti A., *O gnosticismo na Igreja antiga e na atualidade*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 67 (2007) 625-648.
- Buckley J.J., *Polemics and exorcism in Mandaean baptism*, „History of Religions” 47 (2007/2008) 156-170.
- Colzani G., *Soteriologia gnostica e soteriologia storica*, „Euntes Docete” 61 (2008) 5-8.
- De Navascués P., *Liturgy, eschatology and arithmology in the „Gospel of Judas”*, RSLR 44 (2008) 605-635.
- DeConick A.D., *Transgressive Gnosis: radical thinking about the „Gospel of Judas”*, RSLR 44 (2008) 555-570.

- DeRosa G., *Che cos'è lo gnosticismo?*, CivCat 158 (2007) 538-550.
- DeRosa G., *Gesù nei vangeli gnostici*, CivCat 158 (2007) 363-375.
- Droge A.J., *Sabbath work/Sabbath rest: Genesis, Thomas, John*, „History of Religions” 47 (2007/2008) nr 2/3, 112-141.
- Emmenegger G., *Maria Magdalena in gnostischen Texten*, „Apocrypha” 19 (2008) 56-75.
- Franzmann M., *Reading „James” and the „Gospel of Judas” in Codex Tchacos: the relationship of texts and their characters in a common codex*, RSLR 44 (2008) 543-552.
- Gagné A., *A critical note on the meaning of apophasis in „Gospel of Judas” 33:1*, LThPh 63 (2007) 377-383.
- García Bazán F., *La exégesis gnóstica de las „túnicas de carne” en la „Paráfrasis de Sem” (NHC VII 1,5-6) y la embriología de la escuela metódica de medicina*, „Augustinianum” 47 (2007) 229-243.
- Gianotto C., *Jacques, frère du Seigneur, dans les écrits gnostiques*, „Apocrypha” 19 (2008) 43-55.
- Gianotto C., *L'uso delle Scritture in Marcione e negli gnostici*, „Ricerche Storico Bibliche” 19 (2007) 261-273.
- Gianotto C., *La figura di Giacomo, fratello del Signore, nel trattato „Giacomo” del codice Tchacos e nella „Prima apocalisse di Giacomo” di Nag Hammadi (V, 3): alcune osservazioni per un primo confronto*, RSLR 44 (2008) 531-541.
- Grech P., *Cristianesimo o cristianesimi?: il caso del Vangelo di Giuda*, „Path” 6 (2007) 515-525.
- Hahn F., *Judas und das wiederentdeckte Judasevangelium*, KD 54 (2008) 2-13.
- Hanegraaff W.J., *Leaving the garden (in search of religion): Jeffrey J. Kripal's vision of a gnostic study of religion*, „Religion” 38 (2008) 259-276.
- Hannak K., *Theologie als Theosophie: oder: Hermes Trismegistos und die Wiedergeburt im radikalen Pietismus um 1700*, „Pietismus und Neuzeit” 34 (2008) 135-166.
- Hays Ch.M., *Marcion vs. Luke: a response to the „Plädoyer” of Matthias Klinghardt*, ZNW 99 (2008) 213-232.
- Head P.M., *The Gospel of Judas and the Qarara codices: some preliminary observations*, „Tyndale Bulletin” 58 (2007) 1-23.
- Holmstrand J., *Aposteln Paulus bön i Nag Hammadi*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 73 (2008) 175-197.
- Kaestli J.D., *L'„Évangile de Judas”: quelques réflexions à la suite du colloque de Paris*, „Adamantius” 13 (2007) 282-286.
- Kaler M., *The Prayer of the Apostle Paul in the context of Nag Hammadi codex I*, JECS 16 (2008) 319-339.
- Kalvesmaki J., *Italian versus Eastern Valentinianism?*, VigCh 62 (2008) 79-89.
- Klassen J.D., *Truth as a „living bond”: a dialectical response to recent rhetorical theology*, „International Journal of Systematic Theology” 10 (2008) 431-446.

- Klinghardt M., *The Marcionite Gospel and the synoptic problem: a new suggestion*, „Novum Testamentum” 50 (2008) 1-27.
- Kloha J.J., *Jesus and the Gnostic gospels*, „Concordia Theological Quarterly” 71 (2007) 121-144.
- Knigge H.D., *Die Rehabilitierung des Judas: eine historisch-kritische Beurteilung des „Judasevangeliums”*, „Deutsches Pfarrerblatt” 107 (2007) 665-667.
- Krans J., *Overlevering en verraad: een paar kanttekeningen bij het gedoe rond het „Evangelie van Judas”*, „Theologisch Debat” 4 (2007) 44-49.
- Kripal J.J., *Gnosisssss: a response to Wouter Hanegraff*, „Religion” 38 (2008) 277-279.
- Ladaria L.F., *El P. Antonio Orbe: la gnosis y la teología prenicena*, „Revista Española de Teología” 67 (2007) 417-436.
- Magri A., *Caino, lo gnosticismo e i „testimonia”, nel quadro dell’esegesi del II sec.: i Perati e i Cainiti*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 4 (2007) 101-132.
- Magri A., *Le serpent guérisseur et l’origine de la gnose ophite*, RHR 224 (2007) 395-434.
- Massoudi M., *Mani, Hallaj, and the Bab: three martyrs form three different periods of Persian history*, „Studies in Interreligious Dialogue” 17 (2007) 83-99.
- Matthias Klinghardt, *The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion*, „Novum Testamentum” 50 (2008) 1-27.
- Meyer M.W., *New insights from Codex Tchacos on the „Letter of Peter to Philip”*, RSLR 44 (2008) 495-503.
- Moloney F.J., *On the writing of „The gospel according to Judas”: some theological and pastoral reflections*, „The Australasian Catholic Record” 85 (2008) 337-350.
- Moloney F.J., *On the writing of „The gospel according to Judas”: some theological and pastoral reflections*, „The Australasian Catholic Record” 85 (2008) 337-350.
- Nagel P., *„Das (Buch) nach Philippus”: zur Titelnachschrift Nag Hammadi Codex II,3: p. 86,18-19*, ZNW 99 (2008) 99-111.
- Nagel P., *Das Evangelium des Judas*, ZNW 98 (2007) 213-276.
- Noegel S.B., *Job III 5 in the light of Mesopotamian demons of time*, „Vetus Testamentum” 57 (2007) 556-562.
- Norelli E., *Marcion et les disciples de Jésus*, „Apocrypha” 19 (2008) 9-42.
- Oort J. van, *Het evangelie van Judas: inleidende notities over zijn inhoud en betekenis*, „Hervormde Theologische Studies” 63 (2007) 431-443.
- Painchaud L. – Kaler M., *From the „Prayer of the Apostle Paul” to the „Three steles of Seth”: Codices I, XI and VII from Nag Hammadi viewed as a collection*, VigCh 61 (2007) 445-469.
- Painchaud L., *A tale of two kingdoms: the mysteries of the basileia in the „Gospel of Judas”*, RSLR 44 (2008) 637-653.
- Perrin N., *Recent trends in „Gospel of Thomas” research (1991-2006): part I, the historical Jesus and the Synoptic Gospels*, „Currents in Biblical Research” 5 (2007) 183-206.

- Pettipiece T., *The faces of the Father: „pentadization” in the Manichaean „Kephalaia”* (chapter 21), *VigCh* 61 (2007) 470-477.
- Piovanelli P., L', *„Évangile secret de Marc” trente-trois ans après, entre potentialités exégétiques et difficultés techniques: (1 partie)*, *RB* 114 (2007) 52-72.
- Poljakov F.B., *Gnostische Reminiszenzen in der russischen Geisteswelt der Moderne*, „*The Journal of Eastern Christian Studies*” 60 (2008) 355-367.
- Pouderon B., *Judas, frère de Jésus? Enquête sur un évangile récemment retrouvé*, *CPE* 2007, nr 108, 2-9.
- Pratscher W., *Das Judasevangelium und der historische Judas*, „*Amt und Gemeinde*” 59 (2008) 186-188.
- Pratscher W., *Judas, der wahre Freund Jesu: das Judasevangelium*, „*Protokolle zur Bibel*” 16 (2007) 119-135.
- Roth D.T., *Marcion's Gospel and Luke: the history of research in current debate*, *JBL* 127 (2008) 513-527.
- Rubio Bermejo F., *La imagen de la risa en los textos gnósticos y sus modelos bíblicos*, *Est* 65 (2007) 177-202.
- Ryen J.O., *Messen i „Ecclesia Gnostica”: to moderne gnostiske liturgier fra USA og Norge*, „*Tidsskrift for Teologi og Kirke*” 79 (2008) 3-47.
- Sánchez Rojas G., *La cristología del „Evangelio de Judas”*, „*Revista Teológica Limense*” 42 (2008) 285-306.
- Scholer D.M., *Bibliographia Gnostica: Supplementum II/8.1*, „*Novum Testamentum*” 50 (2008) 159-202, 209-261.
- Schulz Ch.R., *Response to Jeffrey Kloha*, „*Concordia Theological Quarterly*” 71 (2007) 144-146.
- Scopello M., *Allogène au Thabor dans le quatrième traité du Codex Tchacos*, *RSLR* 44 (2008) 685-699.
- Solari E., *„Heideggerius gnosticus”?: el sentido del recurso heideggeriano a la divinidad*, *TyV* 49 (2008) 315-338.
- Soto-Hay y García F., *Un texto de Platón en la Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi*, „*Anámnesis*” 17 (2007) 67-73.
- Tranvik M.D., *Luther; Gerhard Forde and the gnostic threat to the gospel*, „*Lutheran Quarterly*” 22 (2008) 415-426.
- Turner J.D., *The „Chaldaean Oracles” and the metaphysics of the Sethian Platonizing treatises*, *ZCh* 12 (2008) 39-58.
- Turner J.D., *The pseudo-Sethianism of the „Gospel of Judas”*, *RSLR* 44 (2008) 571-604.
- Van de Beek A., *Waren Judas en Thomas gnostici?: het evangelie naar Johannes met gnostische ogen gelezen*, „*Hervormde Theologische Studies*” 64 (2008) 395-413.
- Van den Hoek A., *Heracleon and the hermeneutics of prepositions: interpreting en*, „*The Journal of Eastern Christian Studies*” 60 (2008) 37-49.
- Van Oort J., *Het evangelie van Judas: inleidende notities over zijn inhoud en betekenis*, „*Hervormde Theologische Studies*” 63 (2007) 431-443.

- Weber D., *Le Jardin d'Éden, un jardin à l'anglaise?: baconianisme, puritanisme et „gnosticisme”*, „Graphè” 2008, nr 17, 189-215.
- Williams F., *The Gospel of Judas: its polemic, its exegesis, and its place in Church history*, *VigCh* 62 (2008) 371-403.
- Wolfson E.R., *Inscribed in the book of the living: „Gospel of Truth” and Jewish christology*, „Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period” 38 (2007) 234-271.
- Zuber B., *Bibel und Gnosis oder ein Vorschlag, den Gaul vom Kopf her aufzuzäumen*, „Communio Viatorum” 49 (2007) 254-265.

10. Patrystyka i średniowiecze bizantyńskie oraz łacińskie

- Abraha T., *Controversie sul Sabato e sul Millennio secondo i Gädl inediti di Tävöldä-Mädahn e di Fiqətor*, „Scrinium” 4 (2008) 79-102.
- Anderson W., *Votive customs in early Byzantine Asia Minor*, „Journal of the Australian Early Medieval Association” 3 (2007) 17-27.
- Antoni R., *Fiktive Romreisen in der Karolingerzeit*, „Mittellateinisches Jahrbuch” 43 (2008) 177-183.
- Antonopoulou Th., *The „Brief Exegesis of John Climacus' Heavenly Ladder” by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. Remarks on its Nature and Sources*, *JÖB* 57 (2007) 149-169.
- Artun T., *The Miracles of St. Theodore Tērōn: An Eighth-Century Source?* *JÖB* 58 (2008) 1-12.
- Asutay-Effenberger N. – Effenberger A., *Eski İmaret Camii, Bonoszisterne und Konstantinsmauer*, *JÖB* 58 (2008) 13-44.
- Baranov V., *Byzantine Doctrines on the Resurrected Body of Christ and Their Parallels in Late Antiquity*, „Scrinium” 4 (2008) 4-22.
- Berktaş F., *Bizans'ta ikonla kırıcılık: din, kadınlar ve tasvirin önemi (Iconoclasm in the Byzantine empire: religion, women and the importance of representation)*, „Toplumsal Tarih” 164 (2007) 44-48.
- Crosby A. G., *The historical geography of English and Welsh dioceses*, „Local Historian” 37 (2007) 171-192.
- De Stefani C., *Notes on Christophoros of Mitylene and Konstantinos Stilbes*, *JÖB* 58 (2008) 45-52.
- Diethart J., *Lexikographische Beobachtungen zum „indeclinablen” asekretis in byzantinischer Zeit*, *JÖB* 57 (2007) 17-23.
- Donoghue D., *The year's work in Old English studies 2005*, „Old English Newsletter” 40 (2007) 3-222.
- Effenberger A., *Arne Zu den Eltern der Maria Dukaina Komnene Branaina Tarchaneiotissa*, *JÖB* 57 (2007) 169-183.
- Foss C., *Byzantine saints in early Islamic Syria*, *AnBol* 125 (2007) 93-119.

- Goffredo R.– Volpe G., *La bassa valle dell'Ofanto tra la fine del VI e il XIII secolo*, „Archeologia Medievale” 34 (2007) 43-65.
- Golitsis P., *Georges Pachymère comme didascale. Essai pour une reconstruction de sa carrière et de son enseignement philosophique*, JÖB 58 (2008) 53-68.
- Golitzin A., *The Body of Christ: Saint Symeon the New Theologian on Spiritual Life and the Hierarchical Church*, „Scrinium” 3 (2007) 106-127.
- Gorman M.M., *The epitome of Wigbod's commentaries on Genesis and the Gospels*, RBen 118 (2008) 5-45.
- Grammatiki K.A., *Rhetorische Kommunikation in den Kaiserreden des 12. Jahrhunderts: Der Kontakt zum Publikum*, JÖB 57 (2007) 83-95.
- Helland T., *The pre-metaphrastic Byzantine reading menologion for July in the Slavonic tradition*, ByzZ 101 (2008) 659-667.
- Hutter I., *Der despotes Demetrios Palaiologos und sein „Bildmenologion” in Oxford*, JÖB 57 (2007) 183-215.
- Kaczynski B.M., *Reading the Church Fathers: Notker the Stammerer's Notatio de illustribus viris*, „Journal of Medieval Latin” 17 (2008) 401-412.
- Kambourova T., *Ktitor: le sens du don des panneaux votifs dans le monde byzantin*, „Byzantion” 78 (2008) 261-287.
- Kislinger E., *Nikolaos episkopos Lakedaimonias. Chronologische Präzisierungen zur Bischofsliste im Bodleianus Holkham gr. 6 (Mit einer Tafel)*, JÖB 57 (2007) 27-35.
- Kostogryzova L., *Some Notes about the Religious Policy of Justinian the Great*, „Scrinium” 4 (2008) 301-305.
- Kotzabassi S., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit: Fortsetzung und Erneuerung. Projektbericht*, JÖB 58 (2008) 69-74.
- Kovalchuk K., *The founder as a saint: the image of Justinian I in the Great Church of St Sophia*, „Byzantion” 77 (2007) 205-238.
- Kovaltchuk E., *The Encaenia of St Sophia: Animal Sacrifice in a Christian Context*, „Scrinium” 4 (2008) 158-200.
- Krausmüller D., *Decoding Monastic Ritual: Auto-Installation and the Struggle for the Spiritual Autonomy of Byzantine Monasteries in the Eleventh and Twelfth Centuries*, JÖB 58 (2008) 75-86.
- Lauritzen F., *The Debate on Faith and Reason*, JÖB 57 (2007) 75-83.
- Livanos Ch., *Justice, Equality and Dirt in the Poems of Christopher of Mytilene*, JÖB 57 (2007) 49-75.
- Livšić V.A., *The Sogdian «Ancient Letters» (I–III)*, „Scrinium” 4 (2008) 306-310.
- Losada J.C., *La caída de Constantinopla, fin del dominio cristiano en Bizancio*, „Historia y vida” 37 (2007) nr 467, 60-67.
- Losada J.C., *La Reconquista del poder romano, Bizancio, en la cúspide: la nueva Roma*, „Historia y vida” 40 (2008) nr 486, 28-35.
- MacCoull L.S.B., *Aristophanes in Philoponus: Did he get the Joke?*, JÖB 57 (2007) 23-26.

- Makarov D.I., *The Target of George Pachymeres' Polemics in his Treatise on the Holy Spirit*, „Scrinium” 4 (2008) 235-248.
- Mazhuga V.I., *Les copies anciennes des ūvres de Raban Maur dans la collection des fragments latins de l'Institut d'Histoire à Saint-Petersbourg*, „Scriptorium” 61 (2007) 164-170.
- Mitsiou E., *Das Doppelkloster des Patriarchen Athanasios I. in Konstantinopel: Historischprosopographische und wirtschaftliche Beobachtungen*, JÖB 58 (2008) 87-106.
- Moulet B., *Byzance dans la Nouvelle clío*, „Le Moyen Age” 113 (2007) 139-156.
- Nibetti V., *Un codice di Proclo ed Ermia alessandrino tra Giorgio Pachimere e Niceforo Gregora (Parisinus Graecus 1810)*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 136 (2008) 385-395.
- Palmer J., *Defining paganism in the Carolingian world*, „Early Medieval Europe” 15 (2007) 402-425.
- Parani M.G., *Cultural Identity and Dress: The Case of Late Byzantine Ceremonial Costume (with eight plates)*, JÖB 57 (2007) 95-135.
- Pietsch-Braounou E., „*Die Stummheit des Bildes*”: *Ein Motiv in Epigrammen des Manuel Philes*, JÖB 57 (2007) 135-149.
- Popoviã M., *Eirãnē – Gefangene und Geliebte Sultan Mehmeds II. Nach dem Fall Konstantinopels (mit einer Tafel)*, JÖB 57 (2007) 215-225.
- Popović M., *Zur Topographie des spätbyzantinischen Melnik*, JÖB 58 (2008) 107-120.
- Rance Ph., *Noumera or Mounera: a parallel philological problem in „De ceremoniis” and Maurice's „Strategikon”*, JÖB 58 (2008) 121-130.
- Re M.– Rognoni C., *Gestione della terra ed esercizio del potere in Valle Tuccio (fine secolo XII): due casi esemplari. Edizione, commento, dati prosopografici e analisi paleografica di ADM 1324, 1368 e 1333*, JÖB 58 (2008) 131-146.
- Reinsch Roderich D., *Theophylaktos Simokattes in der Kanzlei Kaiser Basileios' II. Zur γραφή τοῦ βασιλέως πρὸς τὸν Φωκᾶν am Ende der Chronographia des Michael Psellos*, JÖB 58 (2008) 147-152.
- Ricciardi A., *Dal palatium di Aquisgrana al cenobio di Saint-Martin. Le nozioni di ordo e correctio in Alcuino di York tra l'esperienza della renovatio carolingia e i primi anni del soggiorno a Tours*, „Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo” 110 (2008) 3-55.
- Roig Bertrán J., *La Reconquista del poder romano, Bizancio, en la cúspide: Justiniano, el Gran Emperador*, „Historia y vida” 40 (2008) nr 486, 36-43.
- Samaha J.M., *The Mother of the Lord in Byzantine Spirituality*, RfR 66 (2007) 412-423.
- Schukin T., *Iconoclastic Fragment of the Apologetic Note by John Italos*, „Scrinium” 4 (2008) 249-259.
- Seibt W., *Vasil Goł – Basileios der „Räuber“ – Βασίλειος σεβαστὸς καὶ δοῦξ*, JÖB 58 (2008) 153-158.
- Sénina T.A., *La confession de Théodore et Théophane les Graptoi: remarques et précisions*, „Scrinium” 4 (2008) 260-300.

- Sénina T.A., *Notices sur l'atmosphère intellectuelle à l'époque du second iconoclasme*, „Scrinium” 4 (2008) 318-340.
- Shapira D.D.Y., *Iconoclasts and Khazars, a Note*, „Scrinium” 4 (2008) 341-350.
- Spatafora G., *Il fuoco d'amore. Storia di un „topos” dalla poesia greca arcaica al romanzo bizantino I: l'immagine del fuoco nella poesia di età arcaica e classica*, „Myrtia” 22 (2007) 19-33.
- Steppan T., *Romanische Wandmalereien in Maria Trost in Untermais / Meran. Ein früherer Zyklus zum Marientod und die Verbindungen zur byzantinischen Kunst (mit 15 Tafeln)*, JÖB 57 (2007) 289-323.
- Taxidis I., *Die Rede des Metropoliten Dorotheos von Mytilene zur Belagerung Konstantinopels (1422). Ein Beitrag zur Textüberlieferung der Photios-Homilien III und IV*, JÖB 58 (2008) 159-166.
- Taylor D.G., *L'importance des Pères de l'Église dans l'oeuvre speculative de Barhebraeus*, ParOr 33 (2008) 63-85.
- Telelis I.G., *Climatic Fluctuations in the Eastern Mediterranean and the Middle East AD 300-1500 from Byzantine Documentary and Proxy Physical Paleoclimatic Evidence – a comparison*, JÖB 58 (2008) 167-208.
- Theocharis Y., *Die Darstellung des kleinen Euphrasius in der Basilika von Poreč*, JÖB 58 (2008) 209-216.
- Theodoridis Ch., *Kritische Bemerkungen zu der neuen Ausgabe der Συναγωγή λέξεων χρησίμων*, JÖB 57 (2007) 35-49.
- Tipper J., *Secular and ecclesiastic dynamics at Anglo-Saxon Flixborough*, „Antiquity” 82 (2008) 1124-1127.
- Torres Simó M., *A propósito de la primera traducción en prosa francesa de la „Historia regum Britanniae”*, „Revista de Literatura Medieval” 19 (2007) 243-271.
- Van Parys M., *De l'Horeb au Thabor: le Christ transfiguré dans les homélies byzantines*, „Irénikon” 80 (2007) 235-266.
- Yannopoulos P., *Les sources orales de la biographie de Théophane le Confesseur*, JÖB 58 (2008) 217-222.
- Zäh A., *Ergebnisse einer kunsthistorischen Forschungsreise in Anatolien. Nachträge zu den Bänden 4, 7 und 8 der Tabula Imperii Byzantini (Akrotērion, Leontopolis, Kalabatia, Apollônia) (mit 15 Tafeln)*, JÖB 57 (2007) 225-289.

11. Autorzy

Acta Martyrum

- Ameling W., *The Christian „lapsi” in Smyrna, 250 A.D.: (Martyrium Pionii 12-14)*, VigCh 62 (2008) 133-160.
- Canella T., *Modelli letterari e varianti mitiche fra gli „Actus Silvestri” e alcuni apocrifi mediorientali*, „Sanctorum” 4 (2007) 81-100.
- Kozłowski J.M., *The portrait of Commodus in Herodian's „History” (1,7,5-6) as the source of Pionius' post mortem description in „Martyrium Pionii” (22,2-4)*, VigCh 62 (2008) 35-42.

Ad Diognetum

Holmstrand J., *Sjöberg, Lina: Brevet till Diognetos i ny översättning*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 72 (2007) 151-171.

Moser F., *Christliche Existenz als Lebensstil*, „Praktische Theologie” 43 (2008) 226-237.

Sandin P., *Diognetiana*, VigCh 61 (2007) 253-257.

Van de Beek A., *Every foreign land is their native country, and every land of birth is a land of strangers: Ad Diognetum 5*, „Journal of Reformed Theology” 1 (2007) 178-194.

Adomnan z Hy

O'Neill P., *When onomastics met archaeology: a tale of two Hinbas*, „Scottish Historical Review” 87 (2008) 26-41.

Afrahahat

DelCogliano M., *Aphrahat on the modes of Christ's indwelling*, OCP 74 (2008) 181-193.

Kofsky A., *Ruzer, Serge: Logos, Holy Spirit and Messiah: aspects of Aphrahat's theology reconsidered*, OCP 73 (2007) 347-378.

Lund J.A., *A non-Peshitta Jeremiah citation by Aphrahat*, „Aramaic studies” 5 (2007) 133-140.

Shchuryk O., *„Lebēš pagrā” as the language of „incarnation” in the „Demonstrations” of Aphrahat the Persian Sage*, EThL 83 (2007) 419-444.

Aldhelm

Dempsey G.T., *Aldhelm of Malmesbury and high ecclesiasticism in a barbarian kingdom*, „Traditio” 63 (2008) 47-88.

Lapidge M., *The career of Aldhelm*, „Anglo-Saxon England” 36 (2007) 15-69.

Thornbury E.V., *Aldhelm's rejection of the Muses and the mechanics of poetic inspiration in early Anglo-Saxon England*, „Anglo-Saxon England” 36 (2007) 71-92.

Ambrozjaster

Bussièrès M.P., *Le public des „Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament de l'Ambrosiaster*, ASE 24 (2007) 229-247.

Raspanti G., *Il peccato di Adamo e la grazia di Cristo nella storia dell'umanità: rilettura del Commento di Ambrosiaster a Rom. 5,12-21*, „Augustinianum” 48 (2008) 435-479.

Ambroży z Mediolanu

Baroffio G., *La tradizione musicale degli inni di Sant'Ambrogio*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 251-261.

- Begasse de Dhaem A., *Israël et les nations: la miséricorde dans l'histoire: l'exégèse ambrosienne de Rm 9-11*, „Nouvelle Revue Théologique” 129 (2007) 235-253.
- Bernardini P., *Bibliografia Ambrosiana 2001-2002: con aggiornamenti 1987-2000*, „Annali di Scienze Religiose” 1 (2008) 293-365.
- Biffi I., *La teologia degli „Inni” di Sant’Ambrogio*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 109-129.
- Braschi F., *L’ „Explanatio Psalmorum” XII di Ambrogio: una proposta di lettura unitaria; analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 29-44.
- Braschi F., *Luoghi e riti per la celebrazione del battesimo in epoca ambrosiana: un’ipotesi di ricostruzione*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 131-146.
- Consolino F.E., *I versi di Ambrogio e la poesia latina tra la fine del IV e gli inizi del V secolo*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 29-50.
- Den Boeft J., *Delight and imagination: Ambrose’s hymns*, VigCh 62 (2008) 425-440.
- Gosserez L., *Le Phénix coloré d’Hérodote à Ambrosie de Milan*, BAGB 2007, nr 1, 94-117.
- Henke R., *Basilius: Hexaemeron 7,2 in den Übertragungen von Ambrosius und Eustathius*, „Philologus” 152 (2008) 97-110.
- Lunn-Rockliffe S., *Ambrose’s imperial funeral sermons*, JEH 59 (2008) 191-207.
- Marafioti D., *Ambrogio e Agostino: due prospettive diverse e complementari sull’impegno politico*, RdT 49 (2008) 421-444.
- Muthuraj S., *Religion and state in St. Ambrose and in Hindu nationalism: a comparative study*, „Asia Journal of Theology” 22 (2008) 350-375.
- Nardi C., *Sant’Ambrogio a Firenze. Una presenza all’insegna del dono*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 33 (2008) 295-299.
- Nauroy G., *Les „Vies des patriarches” d’Ambroise de Milan: de Cassiodore au débat critique moderne*, REAug 54 (2008) 43-61.
- Nauroy G., *Lire la Bible: Ambroise, maître d’Augustin*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 9-25.
- Navoni M., *„Hymni ex eius nomine ambrosiani vocantur”: gli inni di Sant’Ambrogio nella liturgia ambrosiana*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 229-250.
- Pasini C., *Simpliciano e il vescovo Ambrogio*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 45-65.
- Passarella R., *Medicine in Ambrose*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 263-275.
- Pizzolato L.F., *Luigi Biraghi e l’innografia ambrosiana*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 197-228.
- Ricci R., *La „synkrisis” tra ricchezza e povertà in Ambrogio*, „Studia Ambrosiana” 2 (2008) 277-290.
- Savon H., *Lire Saint Ambroise aujourd’hui*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 7-14.
- Savon H., *Simplicien, père d’Ambroise „in accipienda gratia”*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 147-159.
- Savon H., *Yves-Marie Duval et les études ambrosiennes*, SE 47 (2008) 432-438.

- Schöttler H.G., „*Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes*” (*Ambrosius von Mailand*): *Überlegungen zur liturgischen Präsenz des Wortes Gottes*, „*Bibel und Liturgie*” 80 (2007) 217-236; 81 (2008) 67-85.
- Smith J.W., *Justification and merit before the Pelagian controversy: the case of Ambrose of Milan*, „*Pro Ecclesia*” 16 (2007) 195-217.
- Somenzi Ch., *Egesippo e Ambrogio: formazione scolastica e cristiana nella Roma del IV secolo*, „*Studia Ambrosiana*” 1 (2007) 21-28.
- Tavolieri d'Andrea C., *Origine militare e fiscale dell' „hospitalitas”: l'esempio dell' „Epistula” 62 (19) inviata da Ambrogio a Vigilio di Trento*, *ZACH* 12 (2008) 504-543.
- Tettamanzi D., *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di S. Ambrogio*, „*Studia Ambrosiana*” 1 (2007). 161-193.
- Visonà G., *I „Tituli” ambrosiani: un riesame*, „*Studia Ambrosiana*” 2 (2008) 51-107.
- Zerfass A., *Parusie oder „lieber Advent”?: der Weihnachtshymnus „Intende qui regis” des Ambrosius*, „*Gottesdienst*” 42 (2008) 177-180.

Ambroży Pseudo-

- Schembra R., *I cosiddetti Versus de naturis rerum pseudo-ambrosiani. La scoperta di un nuovo testimone e note critico-testuali*, *JACH* 48-49 (2008) 35-42.

Amfiloch z Ikonium

- Riccardi J., „*Verbum homo factum est*”: *la cristologia dell'omelia „In natalitia Domini” di Amfilochio*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 95-101.

Anastazy I

- Dunn G.D., *Anastasius I and Innocent I: reconsidering the evidence of Jerome*, *VigCh* 61 (2007) 30-41.

Anastazy Synaita

- Lequeux X., *Glanures hagiographiques dans les „Narrationes” d'Anastase le Sinaïte: Georges le Noir – Euphémie l'Esclave – Athanase ho Pentaschoinitēs*, *AnBol* 126 (2008) 334-336.

Anonim

- Bauer J.B., *Testularum experimentum et al. Anonymi in Iob Commentarius (I, 17; II, 31.58; III, 19)*, *RBen* 117 (2007) 207-210.
- Parmentier M.F., *Trying to unravel Jacobi's unknown creed (CPL 1752) further*, „*Bijdragen*” 68 (2007) 478-482.

Antoni Egipski

- Bumažnov D.F., *The evil angels in the „Vita” and the „Letters” of St. Antony the Great: some observations concerning the problem of the authenticity of the „Letters”*, *ZACH* 11 (2007) 500-516.

Dal Covolo E., *La lotta spirituale di Abba Antonio: dalla pace interiore alla „pace cosmica”*, „Nicolaus” 34 (2007) 123-128.

Fatti F., „Parthenòn”: *a proposito di un „problema-fantasma” (Athanasius, „Vita Antonii” 3,1)*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 5 (2008) 201-213.

Gioanni S., *Une figure suspecte de la sainteté lérinienne: saint Antoine d’après la „Vita Antoni” d’Ennode de Pavie*, RechAug 2007, 35. - S. 133-187.

Urbano A., „Read it also to the gentiles”: *the displacement and recasting of the philosopher in the „Vita Antonii”*, ChH 77 (2008) 877-914.

Apophthegmata Patrum

Vannier M.A., *Des apophthegmes aux lettres des Pères du désert*, CPE 2007, nr 107, 40-41.

Arnobiusz Młodszy

Lanéry C., *Arnobe le Jeune et la Passion de Sébastien: (BHL 7543)*, REAug 53 (2007) 267-293.

Arnobiusz Starszy (z Sikka)

Amata B., *La polemica anticreazionista e antiscientifica di Arnobio di Sicca*, „Salesianum” 69 (2007) 477-505.

Asteriusz z Amazei

Despotis A., *Synchrones metodoi biblikēs hermeneutikēs kai hē symbatotēta tus me tēn paterikē hermeneia: problēmatismos me basē tēn homilia to Asteriu Amaseias sto Mt 19,6-13*, „Deltio Biblikōn Meletōn” 25 (2007) 39-57.

Leemans J., *Christian diversity in Amaseia: a bishop’s view*, „Adamantius” 13 (2007) 247-257.

Atanazy Aleksandryjski

Barnes T.D., *The new critical edition of Athanasius’ „Defence before Constantius”*, ZACH 11 (2007) 378-401.

Bastiaensen Bumaznov D.F., *The evil angels in the „Vita” and the „Letters” of St. Antony the Great: some observations concerning the problem of the authenticity of the „Letters”*, ZACH 11 (2007) 500-516.

Bueno Ochoa L., *Evocación de las „Confesiones”*, „Mayéutica” 33 (2007) 399-410.

Capone A., „*De sancta Trinitate Dialogus” IV: note critiche alla versione latina*, „Classica et Christiana” 3 (2008) 69-82.

Das Athanasianische Bekenntnis: „Symbolum Athanasianum” um 500, „Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt” 26 (2008/2009) 334-335.

Elliott Th.G., *Was the „Tomus ad Antiochenos” a pacific document?*, JEH 58 (2007) 1-8.

Fatti F., „Parthenòn”: *a proposito di un „problema-fantasma” (Athanasius, „Vita Antonii” 3,1)*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 5 (2008) 201-213.

- King B.J., „*In whose name I write*”: Newman's two translations of Athanasius, „*Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*” 15 (2008) 32-55.
- Pietras H., *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325): i falsi sconosciuti da Atanasio?*, „*Gregorianum*” 89 (2008) 727-739.
- Piper J., *Contending for Christ „contra mundum”*: exile and incarnation in the life of Athanasius, „*The Southern Baptist Journal of Theology*” 12 (2008) 18-36.
- Touati Ch., *Origène, Athanase et Augustin: vrais et faux témoins de l'„Apocalypse de Paul”*, „*Apocrypha*” 18 (2007) 167-203.
- Urbano A., „*Read it also to the gentiles*”: the displacement and recasting of the philosopher in the „*Vita Antonii*”, *ChH* 77 (2008) 877-914.
- Voicu S.J., *Settimana santa, digiuno e Quaresima nelle sottoscrizioni delle „Lettere festali” di Atanasio*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 283-297.
- Weinrich W.C., *God did not create death: Athanasius on the atonement*, „*Concordia Theological Quarterly*” 72 (2008) 291-304.
- Zañartu S., *El logos en el „De incarnatione verbi” de Atanasio: una primera aproximación*, *TyV* 48 (2007) 261-301.

Atenagoras

- Giulea D.A., *The watchers' whispers: Athenagoras's „Legatio” 25,1-3 and the „Book of the Watchers”*, *VigCh* 61 (2007) 258-281.

Augustyn

- Alexanderson B., *Adnotationes et interpretationes ad scripta quaedam Augustini contra Manichaeos, necnon ad „De haeresibus”*, „*Augustinianum*” 48 (2008) 257-304.
- Alexanderson B., *Augustinus, „Enarrationes in Psalmos 1-32 (expos.)”*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 179-191.
- Alexanderson B., *Augustinus, „Enarrationes in Psalmos” 141-150*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 311-319.
- Alexanderson B., *Augustinus, „Enarrationes in Psalmos” 51-60*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 299-309.
- Amo Usanos R., *Elementos de biofilosofía en el pensamiento antropológico de san Agustín*, „*La Ciudad de Dios*” 221 (2008) 95-125.
- Anatolios Kh., *Oppositional pairs and christological synthesis: rereading Augustine's „De Trinitate”*, *ThS* 68 (2007) 231-253.
- Anoz J., *Enseñanzas de san Agustín laico y presbítero sobre los sacramentos*, „*Augustinus*” 53 (2008) 281-308.
- Avenatti de Palumbo C.I., *La presencia vivificante de la belleza en la construcción de la interioridad cristiana: lectura estética del libro X de las Confesiones de Agustín*, *TyV* 49 (2008) 741-748.
- Avramenko R., *The wound and salve of time: Augustine's politics of human happiness*, „*Review of Metaphysics*” 60 (2007) 779-811.

- Ayres L., „*Giving wings to Nicaea*”: *reconceiving Augustine's earliest Trinitarian theology*, AugSt 38 (2007) 21-40.
- Ayres L., „*Spiritus amborum*”: *Augustine and pro-Nicene pneumatology*, AugSt 39 (2008) 207-221.
- Babic M., „*De civitate Dei*”: *najväčšie literárne dielo neskorej Antiky v kontexte historických udalostí.*, „Ružomerský historický zborník” 2007, 39-49.
- Baker-Brian N.J., *Modern Augustinian biographies: revisions and counter-memories*, ZACH 11 (2007) 151-167.
- Baker-Smith D., *Who went to Thomas More's lectures on St Augustine's „De civitate Dei”?*, „Church History and Religious Culture” 87 (2007) 145-160.
- Balsamo G., *The place of the soul in Augustine and Proust: amorous memory versus neuroscience*, „The Journal of Religion” 88 (2008) 439-465.
- Barnes M.R., „*De Trinitate*” VI and VII: *Augustine and the limits of Nicene Orthodoxy*, AugSt 38 (2007) 189-202.
- Barnes M.R., *Augustine's last pneumatology / Michel René Barnes*, AugSt 39 (2008) 223-234.
- Beatrice P.F., *Canonical and non-canonical books in Augustine's „De doctrina Christiana”*, WST 20 (2007) nr 2, 23-35.
- Belin Ch., *Voyage en la „région de dissemblance”: le risque de la méditation chez saint Augustin et au XVII siècle*, RSLR 44 (2008) 345-357.
- Bender M. – Hoyer W.J., „*Ich bin in die Zeiten zersplittert*”: *Überlegungen des hl. Augustinus über die Zeit*, ThG 98 (2008) 231-241.
- Benner D.C., *Augustine and Karl Rahner on the relationship between the immanent Trinity and the economic trinity*, „International Journal of Systematic Theology” 9 (2007) 24-38.
- Benvenuti A. – Gagliardi I. – Piatti P., *Il contributo degli eremiti della Tuscia („i Toscani”) allo sviluppo dell'Ordine di S. Agostino*, AAUG 70 (2007) 549-570.
- Bochet I., *Qué tienes que no hayas recibido?: la gratuita elección de Dios; los comentarios agustinianos de Rm 9*, „Augustinus” 53 (2008) 309-327.
- Bochet I., *The hymn to the one in Augustine's „De Trinitate” IV*, AugSt 38 (2007) 41-60.
- Bonner G., *Predestinación y libre albedrío: carta 2 de Agustín*, „Augustinus” 52 (2007) 29-33.
- Bordoni M., *Per un rinnovamento della fede trinitaria e della teologia alle luce del pensiero di Agostino*, „Path” 7 (2008) 193-200.
- Borgomeo P., *La chiesa in cammino, mistero di „patientia”:* *una meditazione agostiniana*, CivCat 158 (2007) 329-338.
- Boulding M., *St Augustine's view of the Psalms as a communion of faith between generations*, DRev 126 (2008) 125-134.
- Boulnois O., *Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge*, RSPT 91 (2007) 75-91.
- Bouton-Touboulic A.I., *El teatro en san Agustín: comunidad de signos, comunidad de amor*, „Augustinus” 52 (2007) 35-41.

- Bowery A.M., *You are what you read: reading the books of Augustine's „Confessions”*, AugSt 39 (2008) 101-112.
- Boyle O'Rourke M., *Augustine's heartbeat: from time to eternity*, „Viator” 38 (2007) 19-43.
- Brachtendorf J., *Augustine's notion of freedom: deterministic, libertarian, or compatibilistic?*, AugSt 38 (2007) 219-231.
- Bucur B.G., *Theophanies and vision of God in Augustine's „De Trinitate”: an eastern Orthodox perspective*, VTQ 52 (2008) 67-93.
- Bulletin augustinien pour 2006/2007 et compléments d'années antérieures*, REAug 53 (2007) 369-429.
- Bulletin augustinien pour 2007/2008 et compléments d'années antérieures*, REAug 54 (2008) 365-422.
- Bychkov O.V., *What does beauty have to do with the Trinity? From Augustine to Duns Scotus*, „Franciscan Studies” 66 (2008) 197-212.
- Byers S., *Augustine on the „divided self”: Platonist or Stoic?*, AugSt 38 (2007) 105-118.
- Cameron M., *Figures of speech and knowledge of God in Augustine's early biblical interpretation*, AugSt 38 (2007) 61-85.
- Capps D., *Augustine's „Confessions”: the story of a divided self and the process of its unification*, „Archiv für Religionspsychologie” 29 (2007) 127-150.
- Carnahan K., *Perturbations of the soul and pains of the body: Augustine on evil suffered and done in war*, „Journal of religious ethics” 36 (2008) 269-294.
- Catapano G., *The development of Augustine's metaphilosophy: Col 2:8 and the „philosophers of the world”*, AugSt 38 (2007) 233-254.
- Cavadini J.C., *The darkest enigma: reconsidering the self in Augustine's thought*, AugSt 38 (2007) 119-132.
- Cipriani N., *Il tema agostiniano dell' „actio-contemplatio” nel suo quadro antropologico*, „Augustinianum” 47 (2007) 145-169.
- Cipriani N., *Sant'Agostino nella riflessione teologica di J. Ratzinger*, „Path” 6 (2007) 9-26.
- Claes M., *„Exercitatio animi” en „De Trinitate” de san Agustín*, „Augustinus” 52 (2007) 43-47.
- Claes M., *Limitations to „exercitatio mentis”: changes in rhetorical style in Augustine's dialogues*, „Augustiniana” 57 (2007) 387-398.
- Clark G., *Rod, line and net: Augustine on the limits of diversity*, „Studies in Church History” 43 (2007) 80-99.
- Colli A., *„Pulchritudo tam antiqua et tam nova”: bellezza e tempo nel pensiero di Agostino*, „Vivens Homo” 19 (2008) 165-174.
- Couenhoven J., *„Not every wrong is done with pride”: Augustine's proto-feminist anti-Pelagianism*, SJT 61 (2008) 32-50.
- Couenhoven J., *Augustine's rejection of the free-will defence: an overview of the late Augustine's theodicy*, „Religious Studies” 43 (2007) 279-298.

- Covarrubias Correa A., „*Orator perfectus*”: *la réplica de San Agustín al rétor ideal de Cicerón*, TyV 48 (2007) 141-147.
- Coyle J.K., *God's place in Augustine's Anti-Manichaean polemic*, AugSt 38 (2007) 87-102.
- Cricco V., *La memoria de San Agustín: imagen del tiempo y enigma de la eternidad*, „Etiam” 1 (2007) 37-57.
- Cross R., *Quid tres?: on what precisely Augustine professes not to understand in „De Trinitate” 5 and 7*, HTR 100 (2007) 215-232.
- Dal Covolo E., *Sant'Agostino: sintesi tra consacrazione e missione nella formazione del presbitero*, „Ricerche Teologiche” 18 (2007) 467-477.
- Dalmon L., *La lettre 177, 16-18 de saint Augustin, écho atténué à un conflit d'exégèse patristique au temps de la controverse pélagienne?*, ZACH 12 (2008) 293-365.
- Dassmann E., *Heil zwischen Allerlösung und Prädestination von Origenes bis Augustinus*, „Communio” 37 (2008) 218-229.
- De Nadaï J.Ch., *Marie méprisée par son fils? D'un sermon de saint Augustin*, „La Vie Spirituelle” 88 (2008) 249-256.
- DePaulo C.J., *La relación filosófica entre Agustín y Heidegger según la investigación contemporánea*, „Augustinus” 53 (2008) 329-337.
- Díaz del Río I., *Aproximaciones al término „cultura” en san Agustín*, „La Ciudad de Dios” 221 (2008) 65-94.
- Djuth M., *Augustine versus Julian of Eclanum on the love of wisdom*, „Augustiniana” 58 (2008) 141-150.
- Djuth M., *Augustine, Monica, and the love of wisdom*, AugSt 39 (2008) 237-252.
- Djuth M., *La dinámica de la conversión en los escritos antimaniqueos de Agustín*, „Augustinus” 53 (2008) 5-23.
- Djuth M., *Ordenando las imágenes: la imaginación retórica y la polémica antipe-lagiana de Agustín después de 418*, „Augustinus” 52 (2007) 49-56.
- Djuth M., *Veiled and unveiled beauty: the role of the imagination in Augustine's esthetics*, ThS 68 (2007) 77-91.
- Dodaro R., „*Deus caritas est*” nell'esegesi agostiniana della „*Prima Johannis*”, „Lateranum” 73 (2007) 333-355.
- Dodaro R., „*Omnes haeretici negant Christum in carne venisse*” (Aug., *serm. 183.9.13*): *Augustine on the incarnation as criterion for orthodoxy*, AugSt 38 (2007) 163-174.
- Drecoll V.H., *Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition*, ZACH 11 (2007) 30-56.
- Drever M., *The self before God? Rethinking Augustine's trinitarian thought*, HTR 100 (2007) 233-242.
- Dulaey M., *Recherches sur les „LXXXIII diverses questions” d'Augustin: (2) Questions 61, 64 et 65*, REAug 53 (2007) 35-64.
- Dupont A., „*Ministerium sermonis*”: *Coloquio Internacional sobre los „Sermones ad populum”, de San Agustín (Turnhout y Leuven, del 29 al 31 de mayo de 2008) ; breve crónica*, „Mayéutica” 34 (2008) 155-167.

- Dupont A., *Sermo 90A (Dolbeau 11, Mainz 40): self-love as the beginning of love for neighbour and God*, „Augustiniana” 57 (2007) 31-48.
- Dupont A., *Sermón 90A (Dolbeau 11, Mainz 40): el amor de sí, como inicio del amor al prójimo y a Dios*, „Augustinus” 53 (2008) 25-40.
- Dupont A., *The relation between „pagani”, „gentes” and „infideles” in Augustine’s „Sermones ad populum”: a case study of Augustine’s doctrine of grace*, „Augustiniana” 58 (2008) 95-126.
- Dupont A., *Usar o disfrutar de los humanos?: „uti” y „frui” en Agustín*, „Augustinus” 52 (2007) 57-62.
- Duran J., *A feminist appraisal of Augustine*, „New Blackfriars” 88 (2007) 665-677.
- Ebbeler J.V. – Sogno C., *Religious identity and the politics of patronage: Symmachus and Augustine*, „Historia” 56 (2007): 230-242.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Augustine’s „Enarratio” on Psalm 22: Platonic echoes in a baptismal context*, „Mayéutica” 34 (2008) 279-284.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Fil 1, 29 en algunas sermones de san Agustín sobre los mártires*, „Augustinus” 53 (2008) 339-355.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Ministerium sermonis: coloquio internacional sobre los „sermones ad populum” de san Agustín*, „Augustinus” 53 (2008) 259-269.
- Elliott M.W., *More confessed than unconfessed: thoughts gained from teaching the canonical Augustine*, ZACH 11 (2007) 115-128.
- Elshtain J.B., *Against the new utopianism*, „Studies in Christian Ethics” 20 (2007) 44-54 (recepcja Augustyna).
- Falardeau S., *Augustin conjugue-t-il souvent Ex 3,14 à Ex 3,15?: études sur l’exégèse augustinienne d’Ex 3,14-15*, „Studies in Religion” 37 (2008) 293-310.
- Falardeau S., *Ex 3,14 dans l’oeuvre d’Augustin: une révision de la liste des Bénédictins de Beuron et de la liste de James W. Wiles et un complément du „Corpus Augustinianum Gissense” II, de la „Patrologia Latina” et du „Corpus Christianorum”*, LThPh 64 (2008) 127-145.
- Farrell J.M., *The rhetoric(s) of St. Augustine’s „Confessions”*, AugSt 39 (2008) 265-291.
- Figura M., *Ruhelos ist unser Herz, bis es in dir ruht: Nachwirkungen des augustinischen cor inquietum (Conf. 1,1) bei Henri de Lubac*, „Communio”- 36 (2007) 567-575.
- Fiorentino F., *Gregorio da Rimini a confronto con Agostino d’Ippona*, „Augustiniana” 57 (2007) 183-232.
- Fiorentino F., *L’agostinismo del secolo XIV*, REAug 54 (2008) 135-151.
- Fiorentino F., *La dottrina dell’illuminazione in Sant’Agostino*, „Nicolaus” 35 (2008) 49-83.
- Fiorucci F., *Agostino e Vindiciano: aspetti prosopografici e letterari. Una nuova citazione agostiniana?*, „Museum Helveticum” 65 (2008) 114-127.
- Foley M.P., *La estructura litúrgica de las „Confesiones” de san Agustín*, „Augustinus” 52 (2007) 83-88.

- Foley M.P., *La otra vida feliz: dimensión política de los Diálogos de Casiciaco de san Agustín*, „Augustinus” 53 (2008) 81-98.
- Folliet G., *Les trois sens possibles des mots „confessio/confiteri” dans les „Adnotationes in Job” d’Augustin*, REAug 54 (2008) 31-42.
- François W., *Augustinian Bible exegesis in Louvain: the case of John Hessels’ commentary on I John 2,15-18A*, „Augustiniana” 57 (2007) 399-424.
- Frassetto M., *Augustine’s doctrine of witness and attitudes toward the Jews in the eleventh century*, „Church History and Religious Culture” 87 (2007) 287-304.
- Frère Marie-Bruno de la H., *L’enfant dans „Les confessions” de saint Augustin*, „Aletheia” 31 (2007) 87-94.
- Frieden Ph., *Non lieu de l’oubli*, „Etudes de lettres” 1-2 (2007) 19-33.
- Galadza P., *The liturgical commemoration of Augustine in the Orthodox Church: an ambiguous „lex orandi” for an ambiguous „lex credendi”*, VTQ 52 (2008) 111-130.
- Galende Fincias F., *„Magister”: auto-radiografía de los múltiples maestros que marcaron su vida*, RevA 49 (2008) 553-572.
- García Grimaldos M., *„El Señor es mi luz y mi salvación” („Memoria”)*, RevA 49 (2008) 437-465.
- García J., *Thagaste, ville chrétienne à l’époque de S. Augustin*, CPE 2007, nr 106, 27-44.
- García R.M., *La tríada ser, vida y pensamiento en San Agustín*, RevA 49 (2008) 751-763.
- Généelle G., *Un exemple de l’utilisation des realia chez Augustin: du sac d’argent au rachat de l’humanité*, REAug 53 (2007) 65-80.
- Genovese A., *Crescit doctrina, crescant opera bona: due idee agostiniane sull’amore*, „Euntes Docete” 60 (2007) 167-182.
- Gori F., *Augustinus, „Enarrationes in Psalmos” 141-150: replica dell’editore*, „Augustinianum” 48 (2008) 211-220.
- Green B., *The protomodern Augustine?: Colin Gunton and the failure of Augustine*, „International Journal of Systematic Theology” 9 (2007) 328-341.
- Grimes L.M., *Augustine’s influence on medieval women’s theology: Gertrud of Helfta’s „Herald of God’s loving-kindness”*, AugSt 39 (2008) 75-100.
- Guevin B.M., *San Agustín y la cuestión de la doble predestinación: un protocolvinista?*, „Augustinus” 52 (2007) 89-94.
- Hammami K., *La perception de l’avenir dans la philosophie augustinienne*, „Revue de littérature comparée” 82 (2008) 343-350.
- Harding B., *The use of Alexander the Great in Augustine’s „City of God”*, AugSt 39 (2008) 113-128.
- Harrison C., *El asalto de la gracia en las obras tempranas de Agustín*, „Augustinus” 52 (2007) 95-100.
- Hebb R.N., *Augustine’s exegesis „ad litteram”*, AugSt 38 (2007) 365-379.
- Heil U., *Augustin-Rezeption im Reich der Vandalen: die „Altercatio sancti Augustini cum Pascentio Arriano”*, ZACH 11 (2007) 6-29.

- Heim F., *S Augustin, théoricien de l'esthétique*, CPE 2008, nr 112, 23-33.
- Hiestand G.L., *Augustine and the justification debates: appropriating Augustine's doctrine of culpability*, „Trinity Journal” 28 (2007) 115-139.
- Hiltbrunner O., „Mulier” oder „femina”: *Augustinus im Streit um die richtige Bibelübersetzung*, VigCh 62 (2008) 285-302.
- Hofer A., *Matthew 25:31-46 as an hermeneutical rule in Augustine's „Enarrationes in Psalmos”*, DRev 126 (2008) 285-300.
- Holt L., *A survey of recent work on Augustine*, „The Heythrop Journal” 49 (2008) 292-308.
- Hoskins J.P., *Agustín acerca del amor y de la unidad de la Iglesia en 1 Jn / John Paul Hoskins*, „Augustinus” 52 (2007) 101-105.
- Houghton, H.A.G., *Augustine's adoption of the Vulgate Gospels*, NTS 54 (2008) 450-464.
- Hunter D.G., *Entre Joviniano y Jerónimo: Agustín y la interpretación de 1Cor 7*, „Augustinus” 52 (2007) 107-112.
- Izquierdo C., „*Mediatoris sacramentum*”: *Cristo mediador en San Agustín*, ScT 39 (2007) 735-763.
- Jakobi R., *Eine augustinische Echtheitsfrage: „De octo quaestionibus ex Veteri Testamento”*, „Augustinianum” 48 (2008) 205-210.
- Juárez G.A., *La misión de la persona divina al justo*, en „*De Trinitate*” de san Agustín, „Augustinus” 53 (2008) 99-126.
- Jungling L.A., *Passionate order: order and sexuality in Augustine's theology*, „Word and World” 27 (2007) 315-324.
- Karfiková L., *Zeit, Selbstbeziehung des Geistes und Sprache nach Augustin*, FZPhTh 54 (2007) 230-249.
- Keating D.A., «*Pues el Espíritu no había sido dado aún*»: *Jn 7, 39 en Teodoro de Mopsuestia, Agustín y Cirilo de Alejandria*, „Augustinus” 52 (2007) 113-119.
- Kelly D., *From the Cor inquietum to the Sabbatum cordis: the journey to the Vision of God in the writings of St. Augustine*, „Milltown Studies” 2007, nr 59-60, 1-20.
- Kenney J.P., *Confession and the contemplative self in Augustine's early works*, AugSt 38 (2007) 133-146.
- Kenney J.P., *Trascendentalismo en las „Confesiones”*, „Augustinus” 52 (2007) 121-126.
- Klingshirn W.E., *Comer y beber con los muertos: Mónica de Tagaste y la adivinación de los sueños bereber*, „Augustinus” 52 (2007) 127-131.
- Kooijman A., *Van aangezicht tot aangezicht: sermoenen van Augustinus over het evangelie volgens Matteüs*, „Kerk en Theologie” 58 (2007) 223-242.
- Kotzé A., *Lyfstraf en martelaarskap in Augustinus se „Confessiones” 1.9.14-15*, „Hervormde Teologiese Studies” 64 (2008) 1653-1665.
- Kotzé A., *Seven arguments about the protreptic purpose and the Manichaeian audience of Augustine's „Confessions”*, „Acta Patristica et Byzantina” 18 (2007) 73-96.

- Kotzé A., *The „anti-Manichaeen” passage in „Confessions” 3 and its „Manichaeen audience”*, VigCh 62 (2008) 187-200.
- Kuehn E.F., *The Johannine logic of Augustine’s Trinity: a dogmatic sketch*, ThS 68 (2007) 572-594.
- Lagouanère J., *Conscience et intersubjectivité chez Augustin: une approche d’archéologie conceptuelle de la notion de monde*, MSR 65 (2008) 3-21.
- Lagouanère J., *Vision spirituelle et vision intellectuelle chez Saint Augustin: essai de topologie*, BLE 108 (2007) 509-538.
- Lamberigts M., *Agustín y la predestinación: algunas „quaestiones disputatae” replanteadas*, „Augustinus” 53 (2008) 357-382.
- Lascorz Gil F.J., *Poética de la cita: Virgilio, Juvenal, Tácito y Agustín como texto interior en Borges*, „Cuadernos de filología clásica: estudios latinos” 28 (2008) nr 2, 33-48.
- Lavoué J., *Le chant d’Augustin. Entendre la voix intérieure*, „Christus” 54 (2007) 295-300.
- Lawson J., *Capitalism and the City of God*, „Theology” 110 (2007) 332-339.
- Lazcano R., *Orientaciones bibliográficas para los „Ejercicios con San Agustín” en las „Confesiones”*, RevA 49 (2008) 659-672.
- Lepelley C., *Facing wealth and poverty: defining Augustine’s social doctrine*, AugSt 38 (2007) 1-17.
- Lienhard J.T., *Agustín de Hipona, Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno*, „Augustinus” 53 (2008) 127-140.
- Löbl J., *Augustine, „Pelagianism”, Julian of Aeclanum and modern scholarship*, ZCh 11 (2007) 129-150.
- MacCann C., *„Tú conoces mejor que yo”: el dinamismo del conocimiento transformador, en la relación de Agustín con Paulino de Nola*, „Augustinus” 52 (2007) 133-137.
- MacCormack S., *Augustine reads Genesis*, AugSt 39 (2008) 5-47.
- MacCurry J.M., *Towards a poetics of theological creativity: Rowan Williams reads Augustine’s „De doctrina” after Derrida*, „Modern Theology” 23 (2007) 415-433.
- MacWilliam J., *Agustín en Éfeso?*, „Augustinus” 52 (2007) 139-150.
- Magnavacca S., *Elementos fundamentales para una lectura actual de San Agustín*, „Etiam” 1 (2007) 11-35.
- Marafioti D., *Ambrogio e Agostino: due prospettive diverse e complementari sull’impegno politico*, RdT 49 (2008) 421-444.
- Marafioti D., *Ambrogio e Agostino: due prospettive diverse e complementari sull’impegno politico*, RdT 49 (2008) 421-444.
- Mas S., *Uno sguardo „liturgico” alle „Confessioni” di Sant’Agostino: commento di Conf. X 43,69*, „Rivista Liturgica” 94 (2007) 933-946.
- Mattei P., *André Mandouze, lecteur d’Augustin et historien de l’Afrique tardive*, CPE 2007, nr 106, 51-60.
- Matthews G.B., *Augustine on reading Scripture as doing philosophy*, AugSt 39 (2008) 145-162.

- Mazon A., *Il patrimonio documentario delle più antiche fondazioni agostiniane a Roma*, AAUG 70 (2007) 473-506.
- McCarthy M.C., „*We are your books*”: *Augustine, the Bible, and the practice of authority*, „*Journal of the American Academy of Religion*” 75 (2007) 324-352.
- McCarthy M.C., *Religious disillusionment and the cross: an Augustinian reflection*, „*The Heythrop Journal*” 48 (2007) 577-592.
- Meconi D.V., *Becoming Gods by becoming God's: Augustine's mystagogy of identification*, AugSt 39 (2008) 61-74.
- Meis Wörmer A., *La alteridad entre Dionisio y Agustín en el „Breviloquium” de Buenaventura*, TyV 48 (2007) 167-187.
- Merdinger J.E., *Construyendo la casa de Dios: homilias de Agustín en las consagraciones episcopales dedicaciones de iglesias y en funerales*, „*Augustinus*” 52 (2007) 151-156.
- Mertens C., *Le rêve de Monique et le Maître intérieur*, REAug 53 (2007) 315-323.
- Miner R.C., *Augustinian recollection*, AugSt 38 (2007) 435-450.
- Morgan E., *El concepto de persona en „De Trinitate” de Agustín*, „*Augustinus*” 52 (2007) 157-163.
- Müller J., *Zerrissener Wille, Willensschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus: eine analytisch motivierte Kontextualisierung von „Confessiones” VIII*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 114 (2007) 49-72.
- Natal D., *El „Ordo Amoris” en San Agustín*, RevA 49 (2008) 527-551.
- Nauroy G., *Lire la Bible: Ambroise, maître d'Augustin*, „*Studia Ambrosiana*” 2 (2008) 9-25.
- Needham N., *Augustine of Hippo: the relevance of his life and thought today*, „*The Southern Baptist Journal of Theology*” 12 (2008) 38-50.
- Newey E., *Augustine and the Kyrie confession*, „*Theology*” 110 (2007) 417-425.
- Niño A.G., *Ejercicios espirituales en las „Confesiones” de San Agustín*, RevA 49 (2008) 375-435.
- Norris J.M., *Interpretación agustiniana del Génesis en „civ.” II-15*, „*Augustinus*” 52 (2007) 171-176.
- Oniga R., *La teoria delle „conexiones” nella grammatica agostiniana e la sua origine in Varrone*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 171-178.
- Pabel H.M., *Augustine's „Confessions” and the autobiographies of Peter Canisius SJ*, „*Church History and Religious Culture*” 87 (2007) 453-475.
- Pacioni V., *La doctrina de los tres amores en „sermo” 349 de san Agustín*, „*Augustinus*” 53 (2008) 141-147.
- Paciorek P., *Cristo y Melquisedec, ambos sin padre ni madre, en la cristología de Agustín de Hipona*, „*Augustinus*” 52 (2007) 177-183.
- Paletta J., *Saint Augustine's Milan vision reconstructed*, „*Augustiniana*” 58 (2008) 151-180.
- Papalini M., *La questione femminile agostiniana nei primi due secoli dell'Ordine*, AAUG 70 (2007) 409-471.

- Parodi M., *Bellezza, armonia, proporzione da Agostino a Bonaventura*, „Doctor Seraphicus” 54 (2007) 93-109.
- Partoens G., *Une version augmentée de la collection médiévale de sermons augustiniens „De verbis Domini et Apostoli”: son importance pour la transmission de l’oeuvre homilétique de l’évêque d’Hippone*, RechAug 35 (2007) 189-237.
- Pelletier-Gazeilles P., *L’illustration des Commentaires sur le Psautier: le cas d’un exemplaire des „Enarrationes in psalmos” de saint Augustin (Paris, BnF, ms. lat. 16723)*, „Cahiers de civilisation médiévale” 51 (2008) 57-82.
- Penalva Buitrago J., *El maestro-interior en San Agustín*, „Carthaginensia” 23 (2007) 45-66.
- Peper B.M., *On the Mark: Augustine’s baptismal analogy of the „nota militaris”*, AugSt 38 (2007) 353-363.
- Perkams M., *Augustinus’ Auseinandersetzung mit der stoischen Schicksalslehre in „De civitate Dei” 5*, „Gymnasium” 115 (2008) 347-359.
- Piccolo G., *Wittgenstein interprete di Agostino: il caso di Confessiones I 8, 13*, RdT 49 (2008) 309-318.
- Ploton-Nicollet F., *Ioca monachorum et pseudo interpretatio sancti Augustini*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 74 (2007) 109-159.
- Pollmann K., *Augustine, Genesis, and controversy*, AugSt 38 (2007) 203-216.
- Pons Pons G., *Ángeles y demonios en el combate del martirio según San Agustín*, RevA 48 (2007) 247-278.
- Pons Pons G., *El solsticio de invierno y la fiesta de Navidad en los Sermones de San Agustín*, RevA 49 (2008) 915-925.
- Powter A., *La relación tiempo-eternidad en el libro undécimo de las „Confesiones” de san Agustín*, „Augustinus” 53 (2008) 383-403.
- Powter A., *La relación tiempo-eternidad en el libro XI de las „Confesiones” de San Agustín*, RevA 49 (2008) 203-228.
- Price R.M., *Agustín: „Confesiones 7”: autobiografía o apologética?*, „Augustinus” 52 (2007) 185-190.
- Rebillard É., *„Dogma popolare”: popular belief in the controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, AugSt 38 (2007) 175-187.
- Reeling Brouwer R., *Het strijdggesprak van Frans Breukelman met Augustinus: een verkenning op grond van archiefmateriaal*, „Kerk en Theologie” 58 (2007) 243-260.
- Remy G., *Augustin converti: dialogues philosophiques et mystères de la foi*, „Augustiniana” 57 (2007) 281-320.
- Remy G., *Etty Hillesum et Saint Augustin: l’influence d’un maître spirituel?*, RSR 95 (2007) 253-280.
- Remy G., *La christologie d’Augustin: cas d’ambiguïté*, RSR 96 (2008) 401-425.
- Remy G., *Le tragique dans la pensée d’Augustin*, RSPT 92 (2008) 257-285.
- Roach D., *From free choice to God’s choice: Augustine’s exegesis of Romans 9*, „The Evangelical Quarterly” 80 (2008) 129-141.
- Rodríguez Olmo F., *„Ejercicios” con San Agustín (prácticas)*, RevA 49 (2008) 623-658.

- Roeber A.G., *Western, Eastern, or global orthodoxy?: some reflections on St. Augustine of Hippo in recent literature*, „Pro Ecclesia” 17 (2008) 210-223.
- Rombs R.J., *El yo interior de san Agustín: el alma en cuanto „privada” e „individa”, „Augustinus” 52 (2007) 205-210.*
- Rosier-Catach I., *Signification et efficacité: sur les prolongements médiévaux de la théorie augustinienne du signe*, RSPT 91 (2007) 51-74.
- Saak E.L., *On the origins of the OESA: some notes on the „Sermones ad fratres suos in eremo”, „Augustiniana” 57 (2007) 89-149.*
- Sala R., *Cor unum: símbolo de comunión*, RevA 49 (2008) 573-595.
- Sánchez Tapia M., *Interioritas*, RevA 49 (2008) 501-525.
- Sánchez Tapia M., *La oración desde el silencio en los Sermones de San Agustín*, „La Ciudad de Dios” 220 (2007) 281-316.
- Sanguinetti Montero A., *Libertad y gratuidad siguiendo a San Agustín*, „Etiam” 1 (2007) 99-138.
- Sanlon P., *Depth and weight: Augustine’s sermon illustration*, „Churchman” 122 (2008) 61-76.
- Scanavino G., *Agostino e la vita interiore*, „Itinerarium” 15 (2007) 64-78.
- Schelkens K. – Gielis M., *Recepción del concepto agustiniano de „naturaleza”, en el siglo XVI: de Driedo a Bellarmino*, „Augustinus” 53 (2008) 405-428.
- Schlapbach K., *La visión intelectual en „De Genesi ad litteram” 12 de Agustín, o ver el significado oculto de las imágenes*, „Augustinus” 53 (2008) 149-155.
- Schraut A., *„Petrus a petra, petra vero ecclesia”: Mt 16,18 bei Augustinus*, „Augustiniana” 57 (2007) 321-344.
- Seelbach L.C., *Concubinato y dignidad de las mujeres, según Agustín*, „Augustinus” 52 (2007) 211-216.
- Seelbach L.C., *Ein biografisches Denkmal: Augustin über seine Mutter Monnica*, „Renovatio” 64 (2008) 15-20.
- Seelbach L.C., *Zeit im Bild: Augustin und Monnica*, „Augustiniana” 57 (2007) 49-71.
- Segatti E., *What does Augustine „acknowledge” and „recognize” in his „Confessions”?*, „Archivio Teologico Torinese” 14 (2008) 347-365.
- Sellier Ph., *Le „saint Augustin” de Pascal*, RSLR 44 (2008) 359-371.
- Smith J.W., *Augustine and the limits of preemptive and preventive war*, „Journal of Religious Ethics” 35 (2007) 141-162.
- Smither E.L., *An unrecognized and unlikely influence?: the impact of Valerius of Hippo on Augustine*, ITQ 72 (2007) 251-264.
- Snow-Smith J., *San Agustín y Hermes Trismegisto sobre el culto a los demonios: la condena de las estatuas aisladas*, „Augustinus” 52 (2007) 217-223.
- Sohn H., *The beauty of hell?: Augustine’s aesthetic theodicy and its critics*, „Theology Today” 64 (2007) 47-57.
- Squires S., *Jerome’s animosity against Augustine*, „Augustiniana” 58 (2008) 181-199.
- Studer B., *Cristo-verdad en el pensamiento trinitario de Agustín de Hipona*, „Estudios Trinitarios” 41 (2007) 7-39.

- TeSelle E., *Contenance or embrace?: tracing an Augustinian proof-text (Wisdom 8:21) through history and cultures*, AugSt 39 (2008) 253-264.
- Teske R.J., *Augustine's inversion of 1 John 4:8*, AugSt 39 (2008) 49-60.
- Ticciati S., *The castration of signs: conversing with Augustine on creation, language and truth*, „Modern Theology” 23 (2007) 161-179.
- Toom T., *Agustín y la resurrección del „totus homo”*, „Augustinus” 53 (2008) 429-442.
- Toom T., *Augustine on ambiguity*, AugSt 38 (2007) 407-433.
- Toom T., *Necesidad de la semiótica: Agustín y la interpretación bíblica*, „Augustinus” 52 (2007) 225-231.
- Toom T., *The potential of a condemned analogy: Augustine on logos endiathetos and logos prophorikos*, „The Heythrop Journal” 48 (2007) 205-213.
- Topping R.N., *St. Augustine, liberalism, and the defence of liberal education*, „New Blackfriars” 89 (2008) 674-690.
- Touati Ch., *Origène, Athanase et Augustin: vrais et faux témoins de l'„Apocalypse de Paul”*, „Apocrypha” 18 (2007) 167-203.
- Turek W.J., *L'enciclica „Spe salvi”: sulle tracce di Agostino*, „Ricerche Teologiche” 19 (2008) 243-253.
- Van der Meeren S., *La sagesse „droit chemin de la vie”: une métaphore du „Contra academicos” relue à la lumière du protreptique philosophique*, REAug 53 (2007) 81-111.
- Van Fleteren F., *Augustinus und das „Corpus spirituale”*, ThG 97 (2007) 444-463.
- Van Geest P.J., *Estoico contra su voluntad?: Agustín y la vida moralmente buena en „De beata vita” y „Praeceptum”*, „Augustinus” 53 (2008) 157-174.
- Van Oort J., *The young Augustine's knowledge of Manichaeism: an analysis of the „Confessiones” and some other relevant texts*, VigCh 62 (2008) 441-466.
- Van Reisen H., *Con la cabeza en el cielo, pero con los pies firmes en la tierra: la predicación de san Agustín en el día de la Ascensión*, „Augustinus” 53 (2008) 443-452.
- Van Reisen H., *En busca de un niño regio: san Agustín y la Epifanía*, „Augustinus” 52 (2007) 191-196.
- Van Reisen H., *Open de ogen van je hart!: Augustinus' verkondiging over de genezing van de blindgeborene*, „Tijdschrift voor Liturgie” 91 (2007) 304-314.
- Van Reisen H., *Waakzaam om de ander: Augustinus' verkondiging aan het begin van de veertigdagentijd*, „Tijdschrift voor Liturgie” 92 (2008) 274-285.
- Van Riel G., *Augustine's will, and Aristotelian notion?: on the antecedents of Augustine's doctrine of the will*, AugSt 38 (2007) 255-279.
- VanFleteren F., *Agustín y el „Corpus spirituale”*, „Augustinus” 52 (2007) 63-82.
- VanFleteren F., *Augustine and „Corpus spirituale”*, AugSt 38 (2007) 333-352.
- VanFleteren F., *Augustinus und das „Corpus spirituale”*, ThG 97 (2007) 444-463.
- Vannier M.A., *La beauté chez S. Augustin*, CPE 2008, nr 111, 59-61.
- Vannier M.A., *Les lettres-traités d'Augustin*, CPE 2007, nr 105, 51-52.
- Vannier M.A., *Los diáconos según san Agustín*, „Augustinus” 53 (2008) 453-460.

- Velásquez Ó., *La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casiciaco*, TyV 48 (2007) 215-227.
- Verschoren M., „*Lex in cordibus scripta*” and „*conscientia*” (*Romans 2:15*) according to Augustine, „*Augustiniana*” 58 (2008) 75-93.
- Vessey M., *Fantasmas en la máquina: Agustín, Derrida, de Man*, „*Augustinus*” 52 (2007) 233-238.
- Villa Sánchez J.A., *El tiempo en San Agustín y su derivación en Xavier Zubiri*, RevA 49 (2008) 285-316.
- Villegas M.R., *Las cartas no conservadas de la correspondencia entre Próspero de Aquitania, Hilario de Marsella y Agustín de Hipona: los orígenes de la llamada „controversia semipelagiana”*, SE 47 (2008) 165-207.
- Viñas Román T., *Reflexiones en torno al carisma: el carisma fundacional agustiniano*, „*La Ciudad de Dios*” 220 (2007) 317-352.
- Weidmann C., *Zwei Lücken in den „Quaestiones in Heptateuchum” des Augustinus I-V: eine Lücke am Beginn der „Quaestiones in Leviticum”*, REAug 53 (2007) 113-139.
- Wengert T.J., *Philip Melancthon and Augustine of Hippo*, „*Lutheran Quarterly*” 22 (2008) 249-267.
- Wetzel J., *The force of memory: reflections on the interrupted self*, AugSt 38 (2007) 147-159.
- Williams R., *La cristología de Agustín*, „*Augustinus*” 52 (2007) 9-21.
- Wisse M., „*Pro salute nostra reparanda*”: *Radical Orthodoxy's Christology of manifestation versus Augustine's moral Christology*, „*Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*” 49 (2007) 349-376.
- Wu T., *Did Augustine lose the philosophical battle in the debate with Julian of Eclanum on „concupiscentia carnis” and „voluntas”?*, „*Augustiniana*” 57 (2007) 7-30.
- Wu T., *Shame in the context of sin: Augustine on the feeling of shame in „De civitate Dei”*, „*Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*” 74 (2007) 1-31.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., *Empfangt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt!: zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus*, „*Heiliger Dienst*” 61 (2007) 111-117.
- Young F.M., *Sabiduría en „De doctrina christiana” de Agustín*, „*Augustinus*” 52 (2007) 239-244.
- Yudin V., *Apología agustiniana de la resurrección, por medio de „Timeo” 41 A-B de Platón*, „*Augustinus*” 53 (2008) 175-193.
- Yudin V., *Refutando a Porfirio mediante Platón: lectura agustiniana de „Timeo” 41 A-B*, „*Augustinus*” 52 (2007) 245-251.

Augustyn Pseudo-

- Dorfbauer L.J., *Zu den Quellen und zur Abfassungszeit der pseudoagustinischen Schrift „De sobrietate et castitate”*, „*Hermes*” 136 (2008) 453-465.
- Ocaña Cortijo A. – Weiss J., *El Sermón de la Sagrada Escritura de (Pseudo) San*

Agustín y la versión romance de Hernán Núñez: Notas sobre el humanismo cristiano del primer renacimiento, „La Corónica” 37 (2008) 145-174.

Awit z Vienne

Dalla Pietà G., *Qualche eco siliana in Avito di Vienne*, „Classica et Christiana” 2 (2007) 243-248.

Barsaba, bp Jerozolimy

Bumazhnov D.F., *The Jews in the Neglected Christian Writing «The Word of Saint Barsabas, Archbishop of Jerusalem, about our Saviour Jesus Christ and the Churches» of the Second – Early Third Century*, „Scrinium” 4 (2008) 121-135.

Bazyli Wielki

Baudry É., *Apports de la tradition manuscrite syriaque du „Petit Ascéticon”*, SMon 50 (2008) 41-68.

Birjukov D., *Strategies of Naming in the Polemics between Eunomius and Basil of Caesarea in the Context of the Philosophical Tradition of Antiquity*, „Scrinium” 4 (2008) 103-120.

Corrigan K., *Usia and hypostasis in the Trinitarian theology of the Cappadocian Fathers: Basil and Gregory of Nyssa*, ZACH 12 (2008) 114-134.

Del Cogliano M., *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the sources of pro-Nicene theology*, JTS 59 (2008) 183-190.

Girardi M., *Identità come totalità in trasformazione: Basilio di Cesarea su cristianesimo, giudaismo, paganesimo*, „Classica et Christiana” 2 (2007) 197-214.

Girardi M., *Pluralità, convivenze e conflitti religiosi nell'ep. 258 di Basilio di Cesarea ad Epifanio di Salamina*, „Classica et Christiana” 3 (2008) 151-168.

Henke R., *Basilus: Hexaameron 7,2 in den Übertragungen von Ambrosius und Eustathius*, „Philologus” 152 (2008) 97-110.

Ihssen B.L., *Basil and Gregory's sermons on usury: credit where credit is due*, JECS 16 (2008) 403-430.

Lienhard J.T., *Agustín de Hipona, Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno*, „Augustinus” 53 (2008) 127-140.

Mira M., *Sobre la estructura del „De Spiritu Sancto” de Basilio de Cesarea*, ScT 40 (2008) 65-86.

Nigro G., *Origenismo e polemiche trinitarie: Didimo e Basilio su Ps 32*, VetCh 44 (2007) 111-138.

Per un'edizione delle „Homiliae in Psalmos” di Basilio di Cesarea, VetCh 45 (2008) 155-160.

Pouchet R., *Basile de Césarée, éducateur de la foi et promoteur de la charité, d'après sa correspondance*, RHE 102 (2007) 5-46.

Rousseau Ph., *Human nature and its material setting in Basil of Caesarea's sermons on the creation*, „The Heythrop Journal” 49 (2008) 222-239.

- Schneider M., *Jesusgebet und deutsche Erstaussgabe der „Philokalie“*, „Geist und Leben” 81 (2008) 302-314.
- Trabace I., *Le fonti dell’Hom. in ps. 29 di Basilio di Cesarea*, VetCh 44 (2007) 283-304.
- Tsuchihashi Sh., *The Theological and Philosophical Background of Basil of Caesarea’s Trinitarian Theory, Focusing on the Comparison between his Works and «his» Ep. 38*, „Scrinium” 4 (2008) 60-78.
- Vinel F., *Basile de Césarée face aux divisions de l’Église d’après sa correspondance*, RevSR 81 (2007) 79-93.

Bazyli z Ancyry

- Morales X., *Identification de l’auteur des citations néo-ariennes dans le „Traité” de Basile d’Ancyre*, ZACH 11 (2007) 492-499.

Beda

- Church S.D., *Paganism in conversion-age Anglo-Saxon England: the evidence of Bede’s „Ecclesiastical History” reconsidered*, „History” 93 (2008) 162-180.
- Fraser J.E., *Bede, the Firth of Forth, and the Location of „Urbs Iudeu”*, „Scottish Historical Review” 87 (2008) 1-25.
- Knibbs E., *The manuscript evidence for the „De octo quaestionibus” ascribed to Bede*, „Traditio” 63 (2008) 129-183.
- Love R., *Bede and John Chrysostom*, „Journal of Medieval Latin” 17 (2008) 72-86.
- Major T., *1 Corinthians 15:52 as a source for the Old English version of Bede’s simile of the sparrow*, „Notes and Queries” 54 (2007) 11-16.
- Morrison T., *Bede’s „De tabernaculo” and „De templo”*, „Journal of the Australian Early Medieval Association” 3 (2007) 243-257.
- Szerwiniack O., *Frères et sœurs dans l’Histoire ecclésiastique du peuple anglais de Bède le Vénérable. De la fratrie biologique à la fratrie spirituelle*, RBen 118:2 (2008) 239-261.

Benedykt

- Augé M., *L’idea fondazionale di san Benedetto da Norcia*, „Claretianum” 48 (2008) 19-40.
- Böckmann A., *Gemeinschaft unter dem Wort. Der Dienst des Tischlesers (RB 38)*, ErA 83 (2007) 137-153.
- Böckmann A., *In Weisheit leiten. Die Aufgabe des Abtes nach RB 64,17-19*, ErA 83 (2007) 255-263.
- Böckmann A., *Miteinander Mahl halten. Zum Verständnis und zur Aktualität von RB 38-42*, ErA 83 (2007) 53-64.
- Dejardin-Bazaille C., *La relation de dépendance entre saint Benoît et ses serfs: contrainte ou protection?*, „Le Moyen Age” 113 (2007) 383-392.
- Dell’Omo M., *I più antichi testimoni liturgici del „sermo in vigiliis sancti Benedicti” di Pier Damiani: una nuova edizione e un’illustrazione cassinese*

- di ispirazione damiana*, „Benedictina” 54 (2007) 233-252.
- Fortin J.R., *The influence of Benedict's „Regula” on Anselm's concept of justice*, ABR 58 (2007) 154-171.
- Holthof J.F., *Approche synthétique de l'humilité selon saint Benoît et saint Bernard*, CCist 69 (2007) 226-248.
- Holzherr G., *Der verborgene Schatz. Zur Aktualität der „Regula Benedicti”*, ErA 83 (2007) 412-427.
- Holzherr G., *Il tesoro nascosto della „Regula Benedicti”*, „Ora et Labora” 62 (2007) 49-63.
- Kardong T., *„If you have clasped hands, rouse your neighbor!”*. *Smaragdus' comments on Benedict's chapter concerning the abbatial office*, ABR 58 (2007) 239-248.
- Kardong T., *Benedict's insistence on rank in the monastic community: RB 63.1-9 in context*, „Cistercian Studies Quarterly” 42 (2007) 243-265.
- Kardong T.G., *„Simply Go In And Pray!”: St. Benedict's Oratory In RB 52*, „The Merton Annual” 20 (2007) 25-37.
- Ogliari D., *„Tempus monasticum”. Reflections on the architecture of time in the rule of Saint Benedict*, ABR 59 (2008) 35-52.
- Picasso G., *San Benedetto e la diffusione della Regola benedettina*, „Fondazione Abbazia Sancte Marie de Morimundo” 13 (2006) 7-12.
- Puzicha M., *Die „Väter” in der Benediktusregel: Berufung auf das Ideal und kritische Kontinuität*, ErA 83 (2007) 17-29, 178-187.
- Rieder B., *„Suche Frieden und jage ihm nach!”*. *Weisung der Benediktsregel*, ErA 84 (2008) 169-180.
- Scheiba M., *Regelerklärung als Zeitansage. Kommentare des 20. Jahrhunderts*, ErA 83 (2007) 42-52.
- Schmidt A., *Ikone, Kino, Kinderbuch. Zugänge zu Benedikt*, ErA 84 (2008) 198-200.
- Schütz Ch., *Dem Leben dienen. Die Regel Benedikts als Richtschnur für eine benediktinische Schule*, ErA 83 (2007) 391-404.
- Schütz Ch., *The rule of Benedict: principles for reading and commentary*, ABR 58 (2007) 299-312.
- Scimè G., *Il carattere edificante della „vita Benedicti” nel II libro dei Dialoghi di Gregorio Magno*, „Memorie Teologiche” 1 (2008) 77-93.
- Sonnenberg B.M., *„An einem Tag lesen – am nächsten auslegen”*. *Mittelalterliche Kommentare zur Benediktsregel und ihre Erklärung von RB 64,15*, ErA 83 (2007) 30-41.
- Stubenrauch B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, ErA 84 (2008) 285-287.
- Veilleux A., *En modelant nos vies sur RB 72. 2: RB 72: le chemin monastique vers la vie éternelle*, CCist 70 (2008) 258-267.
- Veilleux A., *En modelant nos vies sur RB 72. Identité avec le Christ*, CCist 70 (2008) 176-188.
- Veilleux A., *Identität mit Christus. Unser Leben an RB 72 modellieren*, „Cistercienserchronik” 115 (2008) 199-208.

- Williams R., *Für eine menschenwürdige Welt. Benedikt und die Zukunft Europas*, ErA 84 (2008) 126-139.
- Wu Dongsheng J., *Humility, maturity and transformation. Theological, feminist and psychological dialogue on RB 7*, ABR 58 (2007) 182-208.
- Zelzer M., *Gregory's „Life of Benedict“: its historico-literary field*, „Cistercian Studies Quarterly” 43 (2008) 327-337.
- Zorzi M.B.S., *Vivere limiti e talenti in relazione. Glosse sull'uso del verbo „prae-sumere” nella Regola di San Benedetto*, „Inter Fratres” 57 (2007) 165-187.

Beowulf

- Baynham E., *The big picture: collocations of action and background scenes in Beowulf and Andreas*, „Journal of the Australian Early Medieval Association” 3 (2007) 59-68.
- Goffart W., *The Name „Merovingian” and the Dating of Beowulf*, „Anglo-Saxon England” 36 (2007) 93-102.
- Hodges H.J., *Cain's fratricide: original violence as „original sin” in Beowulf*, „Medieval and Early Modern English Studies” 15 (2007) 31-56.

Boecjusz

- Arch J., *The Boethian Testament of Love*, „Studies in Philology” 105 (2008) 448-462.
- Beleña Doñas A., *Versiones hispánicas de la „Consolatio philosophiae” de Boecio: testimonios*, „Revista de Literatura Medieval” 19 (2007) 295-312.
- Breeze A., *The Old Cornish gloss on Boethius*, „Notes and Queries” 54 (2007) 367-368.
- Ogura M., *The „Paris Psalter” and the „Metres of Boethius”: are they formulaic as Anglo-Saxon verses?*, „Selim” 2007, nr 14, 7-36.

Braulio z Sarogossy

- Franco Miguel R., *Los usos de los demostrativos en el Epistolarium de Braulio de Zaragoza*, „Minerva” 21 (2008) 119-135.

Brendan z Clonfert

- Bernard M.B., *L'éternité qui passe. L'odyssée monastique de Saint Brandan*, CCist 69 (2007) 164-175.
- Rumsey P.M., *A study of community in eighth-century Ireland based on „Navigatio Sancti Brendani abbatis” and the „Céli Dé rules”*, ABR 58 (2007) 121-136.

Celsus

- Blumell L., *A Jew in Celsus' „True doctrine”?: an examination of Jewish anti-Christian polemic in the second century C.E.*, „Studies in Religion” 36 (2007) 297-315.
- Ledegang F., *The Ophites and the „Ophite” diagram in Celsus and Origen*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 51-83.

Codex Theodosianus

Dovere E., „*Corpus Theodosiani*”: segno di identità e offerta di appartenenza, *VetCh* 44 (2007) 59-82.

Cyprian z Kartaginy

Carpin A., *Battezzati nell'unica vera Chiesa?: Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, „*Sacra Doctrina*” 52 (2007) 3-263.

Carpin A., *La penitenza tra rigore e lassismo: Cipriano di Cartagine e la riconciliazione dei lapsi*, „*Sacra Doctrina*” 53 (2008) 7-174.

Chronica Tertulliana et Cyprianea: 2006, *REAug* 53 (2007) 325-367.

Chronica Tertulliana et Cyprianea: 2007, *REAug* 54 (2008) 315-364.

Craig B.M., *Potency, not preciousness: Cyprian's cup and a modern controversy*, „*Worship*” 81 (2007) 290-313.

Deléani S., *La Correspondance de saint Cyprien*, *CPE* 2007, nr 107, 2-11.

Gianella E., „*In igne probatur aurum*”: il tema della tentazione del giusto nell'opera di Cipriano di Cartagine, „*Annali di Scienze Religiose*” 1 (2008) 221-254.

Gil-Tamayo J.A., *El bautismo como incorporación a la comunión eclesial en los escritos de Cipriano de Cartago*, „*Verdad y vida*” 66 (2008) 281-305.

Gil-Tamayo J.A., *La Iglesia como „sacramentum unitatis” en Cipriano de Cartago*, *ScT* 39 (2007) 337-365.

Jakab A., *Cyprien et les synodes de Carthage. L'autorité épiscopale face à des problèmes disciplinaires*, „*Classica et Christiana*” 3 (2008) 169-178.

Mattei P., *Les frontières de l'Église selon la première tradition africaine: Tertullien, Cyprien, Anonyme „De rebaptismate”*, *RevSR* 81 (2007) 27-47.

Cyprian z Kartaginy Pseudo-

Luiselli B., *Il „De aleatoribus” pseudociprianeo*, „*Augustinianum*” 47 (2007) 259-281.

Cyryl Aleksandryjski

Boulnois M.O., *Genèse 2-3: mythe ou vérité? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le Contre Julien de Cyrille d'Alexandrie*, *REAug* 54 (2008) 111-133.

Boulnois M.O., *L'élection d'Israël et la grâce offerte à tous: l'exégèse de Romains 9-11 selon Cyrille d'Alexandrie*, „*Adamantius*” 14 (2008) 267-286.

Kalantzis G., *Is there room for two? Cyril's single subjectivity and the prosopic union*, *VTQ* 52 (2008) 95-110.

Keating D.A., «*Pues el Espíritu no había sido dado aún*»: *Jn 7, 39 en Teodoro de Mopsuestia, Agustín y Cirilo de Alejandria*, „*Augustinus*” 52 (2007) 113-119.

Russell N., *The Church in the commentaries of St. Cyril of Alexandria*, „*International Journal for the Study of the Christian Church*” 7 (2007) 70-85.

Cyryl Jerozolimski

Janeras S., *En quels jours furent prononcées les Catéchèses 14-18 de Cyrille de Jérusalem?*, OCP 74 (2008) 195-207.

Kalantzis G., *Is there room for two?: Cyril's single subjectivity and the prosopic union*, VTQ 52 (2008) 95-110.

Van Nuffelen P., *The career of Cyril of Jerusalem (c. 348-87): a reassessment*, JTS 58 (2007) 134-146.

Damazya I papież

Eguiarte Bendímez E.A., *Damasus and Eutychius: the texts of Virgil in the „Elogium” of Eutychius*, „Mayéutica” 33 (2007) 355-365.

Didache

Draper J.A., *Pure sacrifice in Didache 14 as Jewish Christian exegesis*, „Neotestamentica” 42 (2008) 223-252.

Khomych T., *The admonition to assemble together in Didache 16.2 reappraised*, VigCh 61 (2007) 121-141.

Varner W.C., *The Didache „apocalypse” and Matthew 24*, „Bibliotheca Sacra” 165 (2008) 309-322.

Didaskalia Apostolorum

Aoun M., *„Laïcs” et „séculiers” dans la „Didascalía apostolorum Syriacae”:* *quelques aspects lexico-sémantiques*, RevSR 81 (2007) 69-78.

Faivre C. – Faivre A., *Mise en place et déplacement de frontières dans la „Didascalie”*, RevSR 81 (2007) 49-68.

Dionizy Areopagita (Pseudo)

Alexopoulos Th., *Paradoxe Formulierungen bei Dionysios Areopagites mit speziellem Bezug auf Gregor von Nyssa*, VigCh 62 (2008) 43-78.

Benk A., *Dionysius Areopagita: Negative Theologie im Zwielficht: das kritische Potential Negativer Theologie und seine Verkehrung in den dionysischen Schriften*, „Wissenschaft und Weisheit” 71 (2008) 35-59.

Blanchard J., *Les hiérarchies de l'honneur. Avatars d'une grille conceptuelle à la fin du Moyen Age: Mézières et le Pseudo-Denys*, RevH 2008, nr 648, 789-817.

Burrell D.B. – Moulin I., *Albert, Aquinas, and Dionysius*, „Modern Theology” 24 (2008) 633-649.

Casarella P.J., *Cusanus on Dionysius. The turn to speculative theology*, „Modern Theology” 24 (2008) 667-678.

Coakley S., *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, „Modern Theology” 24 (2008) 531-540.

Coolman B.T., *The medieval affective Dionysian tradition*, „Modern Theology” 24 (2008) 615-632.

- Dmitriev M.V., *Denys l'Aréopagite lu en Russie et en Ruthénie aux XV-XVII siècles: Joseph de Volokolamsk, le starets Artemij, le protopope Avvakum*, „Istina” 52 (2007) 449-465.
- Gavrilyuk P., *The reception of Dionysius in twentieth-century Eastern Orthodoxy*, „Modern Theology” 24 (2008) 4, 707-723.
- Gavrilyuk P.L., *Did Pseudo-Dionysius live in Constantinople?*, VigCh 62 (2008) 505-514.
- Girón-Negrón L.M., *Dionysian thought in sixteenth-century Spanish mystical theology*, „Modern Theology” 24 (2008) 693-706.
- Golitzin A., *Dionysius Areopagites: A Christian Mysticism?*, „Scriinium” 3 (2007) 128-179.
- Golitzin A., *Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters*, „Scriinium” 3 (2007) 83-105.
- Harrington L.M., *Recent attempts to define a Dionysian political theory*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (2008) 639-660.
- Hofer A., *Dionysian elements in Thomas Aquinas's christology: a case of the authority and ambiguity of pseudo-Dionysius*, „The Thomist” 72 (2008) 409-442.
- Hou D., *The infinity of God in the biblical theology of Denys the Areopagite*, „International Journal of Systematic Theology” 10 (2008) 249-266.
- Hubert A., *Influencia del Pseudo Dionisio en Nicolás de Cusa*, TyV 48 (2007) 425-438.
- Jones J.D., *(Mis?)-reading the divine names as a science: Aquinas' interpretation of the Divine names of (Pseudo) Dionysius Areopagite*, VTQ 52 (2008) 143-172.
- Jones J.D., *The „Divine names” in John Sarracen's translation: misconstruing Dionysius's language about God?*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (2008) 661-682.
- Jones T., *Dionysius in Hans Urs von Balthasar and Jean-Luc Marion*, „Modern Theology” 24 (2008) 743-754.
- Kanaan M., *La beauté de Dieu selon Denys l'Aréopagite*, CPE 2008, nr 112, 34-44.
- Knepper T.D., *Not not: the method and logic of Dionysian negation*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (2008) 619-637.
- LaPorta S., *The reception and influence of the corpus of works attributed to Dionysius the Areopagite in the medieval Armenian spiritual tradition*, „Arc” 35 (2007) 211-226.
- Louth A., *The reception of Dionysius in the Byzantine world. Maximus to Palamas*, „Modern Theology” 24 (2008) 585-599.
- Louth A., *The reception of Dionysius up to Maximus the Confessor*, „Modern Theology” 24 (2008) 573-583.
- Malysz P.J., *Luther and Dionysius. Beyond mere negations*, „Modern Theology” 24 (2008) 679-692.
- Perczel I., *The earliest Syriac reception of Dionysius*, „Modern Theology” 24 (2008) 557-571.

- Perl E.D., *Announcing the divine silence*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (2008) 555-560.
- Podolak P., *Giovanni di Scitopoli interprete del „Corpus Dionysiacum”*, „Augustinianum” 47 (2007) 335-386.
- Podolak P., *L'amore divino nella tradizione platonica e nello Pseudo Dionigi Areopagita*, „Adamantius” 14 (2008) 311-328.
- Rorem P., *The early Latin Dionysius. Eriugena and Hugh of St. Victor*, „Modern Theology” 24 (2008) 601-614.
- Ruaro E., *God and the worm: the twofold otherness in pseudo-Dionysius's theory of dissimilar images*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (2008) 581-592.
- Rubenstein M.J., *Dionysius, Derrida, and the critique of „ontotheology”*, „Modern Theology” 24 (2008) 725-741.
- Schäfer C., *The anonymous naming of names: pseudonymity and philosophical program in Dionysius the Areopagite*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (2008) 561-580.
- Schomakers B., *The nature of distance: Neoplatonic and Dionysian versions of negative theology*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (2008) 593-618.
- Simonetti M., *Sulla corrispondenza tra Dionigi di Alessandria e Paolo di Samosata*, „Augustinianum” 47 (2007) 321-334.
- Stang Ch.M., *Dionysius, Paul and the significance of the pseudonym*, „Modern Theology” 24 (2008) 541-555.
- Turner D., *Dionysius and some late medieval mystical theologians of Northern Europe*, „Modern Theology” 24 (2008) 651-665.
- Wlusek S., *The foundations of St. John of the Cross' spiritual theology in the thought and writings of Pseudo-Dionysius*, „Studies in Spirituality” 18 (2008) 195-213.

Doroteusz z Tyru Pseudo-

- Dolbeau F., *Trois témoins méconnus de l'„Index discipulorum” du Pseudo-Dorothee (XIV-XVI s.)*, „Hagiographica” 15 (2008) 213-255 (Doroteusz z Tyru, Pseudo).

Dydym Aleksandryjski

- Geljon A.C., *Philonic elements in Didymus the Blind's exegesis of the story of Cain and Abel*, *VigCh* 61 (2007) 282-312.
- Nigro G., *Origenismo e polemiche trinitarie: Didimo e Basilio su Ps 32*, *VetCh* 44 (2007) 111-138.

Efrem Syryjczyk

- Brock S., *St Ephrem the Syrian on reading scripture*, *DRev* 125 (2007) 37-50.
- Fotescu C., *Între cuvânt și tăcere. Viziunea teologică a lui Efrem Sirul și problema cunoașterii lui Dumnezeu*, „Theologia Catholica” 52 (2007) nr 4, 55-64.

- Hofer A., *The humble speech of the Lord: revelation and conversion according to St. Ephrem*, „Pro Ecclesia” 17 (2008) 224-242.
- Maksutov I.Kh., *Greek (Chrysostom) and Syriac (Ephrem) Aspects of «Authority» as the Image of God*, „Scrinium” 4 (2008) 311-317.
- Raczkiewicz M., *El hombre creado a imagen de Dios en san Efrén*, „Moralia” 31 (2008) 131-158.
- Vethanath S., *Image of paradise in St. Ephrem*, „Ephrem’s Theological Journal” 11 (2007) 56-76.
- Wickes J., *Ephrem’s interpretation of Genesis*, VTQ 52 (2008) 45-65.

Ennodiusz z Pawii

- Gioanni S., *Une figure suspecte de la sainteté lérinienne: saint Antoine d’après la „Vita Antoni” d’Ennode de Pavie*, RechAug 2007, 35. - S. 133-187.
- Rota S., *Teoria e prassi poetica di Ennodio alla luce di carm. 1, 9: modelli classici e cristiani*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 136 (2008) 198-227.

Epifaniusz z Salaminy

- Girardi M., *Pluralità, convivenze e conflitti religiosi nell’ep. 258 di Basilio di Cesarea ad Epifanio di Salamina*, „Classica et Christiana” 3 (2008) 151-168.
- Shoemaker S.J., *Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the early Dormition narratives: the cult of the Virgin in the fourth century*, JECS 16 (2008) 371-401.
- Verheyden J., *Epiphanius of Salamis on beasts and heretics: some introductory comments*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 143-173.

Eucheriusz z Lyonu

- Bruggisser Ph., *Echos tardifs de Virgile et d’Ovide: la Passion des martyrs d’Agaune dans la version d’Eucher de Lyon*, RSLR 44 (2008) 149-152.

Eunomiusz

- Birjukov D., *Strategies of Naming in the Polemics between Eunomius and Basil of Caesarea in the Context of the Philosophical Tradition of Antiquity*, „Scrinium” 4 (2008) 103-120.
- Shepardson C., *Defining the boundaries of orthodoxy: Eunomius in the anti-Jewish polemic of his Cappadocian opponents*, ChH 76 (2007) 699-723.

Eustacjusz Afrykańczyk

- Henke R., *Basilus: Hexaameron 7,2 in den Übertragungen von Ambrosius und Eustathius*, „Philologus” 152 (2008) 97-110.

Eustacjusz z Antiochii

- Navascués P. de, *El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquia*, TyV 48 (2007) 149-166.

Eutyches

Bevan G.A. – Gray P.T., *The trial of Eutyches: a new interpretation*, ByzZ 101 (2008) 617-657.

Euzebiusz z Cezarei

Amerise M., *Monotheism and the monarchy: the Christian emperor and the cult of the sun in Eusebius of Caesarea*, JACH 50 (2007) 72-84.

Amerise M., *Note sulla datazione del panegirico per l'inaugurazione della basilica di Tiro (HEX,4)*, „Adamantius” 14 (2008) 229-234.

Andrei O., *Dai „Chronici Canones” di Eusebio al „Chronicon” di Girolamo: il dossier delle „virgines Vestales”*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 5 (2008) 141-174.

Andrei O., *Per un commento alla „Historia Ecclesiastica” di Eusebio di Cesarea: i „Chronici Canones” quale „philosophia ex oraculis” antiporfiriana*, „Adamantius” 14 (2008) 151-190.

Beeley Ch.A., *Eusebius' „Contra Marcellum”: anti-modalist doctrine and Orthodox christology*, ZACH 12 (2008) 433-452.

Cacciari A., *L'archetipo latente: la notizia eusebiana su Quadrato (HE IV,3)*, „Adamantius” 14 (2008) 199-206.

Ceulemans R., *The „Onomastica sacra”: a neglected corpus of Hexaplaric data*, RB 115 (2008) 340-359.

Del Cogliano M., *The Eusebian alliance: the case of Theodotus of Laodicea*, ZACH 12 (2008) 250-266.

Humphries M., *Rufinus's Eusebius: translation, continuation, and edition in the Latin „Ecclesiastical history”*, JECS 16 (2008) 143-164.

Leroy Y., *L'„Évangile de Pierre” et la notion d'„hétérodoxie”: Sérapion d'Antioche, Eusèbe de Césarée et les autres...*, RB 114 (2007) 80-98.

Morlet S., *Entre histoire et exégèse: réflexions sur la logique narrative du livre I de l'„Histoire ecclésiastique” d'Eusèbe*, „Adamantius” 14 (2008) 191-198.

Morlet S., *Le commentaire d'Eusèbe de Césarée sur Is 8,4 dans la „Démonstration évangélique” (VII,I,95-113): ses sources et son originalité*, „Adamantius” 13 (2007) 52-63.

Neri V., *Documenti e narrazione storica nel libro IX dell'„Historia ecclesiastica” di Eusebio di Cesarea*, „Adamantius” 14 (2008) 218-228.

Neri V., *Massenzio e Massimino coppia di tiranni (Eus., HE VIII, 14)*, „Adamantius” 14 (2008) 207-217.

Perrone L., *Eusèbe de Césarée face à l'essor de la littérature chrétienne au II siècle: propos pour un commentaire du IV livre de l'Histoire ecclésiastique*, ZACH 11 (2007) 311-334.

Pizzone A.M., *Da Artemide a Gesù: vicissitudini di alcuni versi omerici in Eusebio di Cesarea*, REAug 54 (2008) 207-220.

Verdoner M., *Og kødet blev ord...: skriftlighedens betydning i Eusebs „Kirkehistorie”*, „Dansk Teologisk Tidsskrift” 70 (2007) 224-239.

Ewagriusz z Pontu

Joest Ch., *Horsiese zwischen Pachom und Evagrius Pontikos*, SMon 50 (2008) 69-85.

Stefaniw B., *Evagrius Ponticus on image and material*, „Cistercian Studies Quarterly” 42 (2007) 125-135.

Filon z Aleksandrii

Ciarlo D., „*De mutatione nominum*”: *l'interpretazione del cambiamento dei nomi biblici da Filone Alessandrino a Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 48 (2008) 149-203.

Di Mattel S., *Quelques précisions sur la OYXIOAORIA et l'emploi de OYXIKOX dans la méthode exégétique de Philon d'Alexandrie*, „Revue des Etudes Juives” 166 (2007) 411-439.

Dinan A., *The mystery of play: Clement of Alexandria's appropriation of Philo in the „Paedagogus” (1.5.21.3-22.1)*, „Studia Philonica Annual” 19 (2007) 59-80.

O'Leary J.S., *Japanese studies of Philo, Clement and Origen*, „Adamantius” 14 (2008) 395-402.

Ramelli I.L., *Philosophical allegoresis of Scripture in Philo and its legacy in Gregory of Nyssa*, „Studia Philonica Annual” 20 (2008) 55-99.

Filon z Karpazji

Tedros A., *La versione ge'ez (etiopica) del commento al Cantico dei Cantici 1,2-14a di Filone di Carpasia*, „Laurentianum” 49 (2008) 71-119.

Firmicus Maternus

Kanaan C.M., *L'homme, l'Église et la société dans les Lettres de Firmus de Césarée*, CPE 2007, nr 105, 53-61.

Firmus z Cezarei

Guttilla G., *La profanazione dei luoghi santi in Palestina: l'Ep. 58 di Girolamo ed il „De errore” di Firmico Materno nell'Ep. 31 di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 47 (2007) 103-116.

Focjusz

Carlucci G., *Ancora sulla traduzione mezziana di Fozio e sul ruolo di André Schott*, „Quaderni di Storia” 33 (2007) nr 66, 149-154.

Carlucci G., *Ritrovata la traduzione Mezio della „Biblioteca” di Fozio*, „Quaderni di storia” 33 (2007) nr 65, 179-191.

Lequeux X., *La circulation des „Actes apocryphes des Apôtres” condamnés par Photius, jusqu'à l'époque de Nicéas le Paphlagonien*, „Apocrypha” 18 (2007) 87-108.

Fruktuoz z Bragi

P. Batara Dias, *Uma nova leitura de vida e da açcao de S. Frutuoso, à luz das fontes historicas e literárias*, „Humanitas” 59 (2007), 147-164.

Gelazy papież

Ronzani R., *Il „De duabus naturis” di Gelasio di Roma: contesto storico e fonti teologiche*, „Augustinianum” 48 (2008) 481-519.

Grzegorz Palamas

Bucur B.G., *The theological reception of Dionysian apophatism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas*, DRev 125 (2007) 131-146.

Fedalto G., *Da Giovanni Crisostomo a Gregorio Palamas. Letture della Trasfigurazione da parte di Padri e scrittori greci*, „Communio” 24 (2008) 39-47.

Rigo A., *Grégoire Palamas: „nouveau Chrysostome” et „nouveau théologien”*, „Irénikon” 80 (2007) 547-562.

Grzegorz Wielki

Chiesa P., *Benedetto di Aniane epitomatore di Gregorio Magno e commentatore dei Re?*, RBen 117 (2007) 294-338.

Simón A., *Il metodo teologico di Gregorio Magno. Il processo plurisemantico della analogia metaesegetica*, „Benedictina” 53 (2007) 341-363.

Scimè G., *Il carattere edificante della „vita Benedicti” nel II libro dei „Dialoghi” di Gregorio Magno*, „Memorie Teologiche” 1 (2008) 77-93.

Siliberti S., *Gregorio: Santo e Magno (590-604)*, „Vita Minorum” 78 (2007) 13-21.

Spiegel F., *The tabernacula of Gregory the Great and the conversion of Anglo-Saxon England*, „Anglo-Saxon England” 36 (2007) 1 -13.

Zelzer M., *Gregory's „Life of Benedict”: its historico-literary field*, „Cistercian Studies Quarterly” 43 (2008) 327-337.

Grzegorz z Elwiry

Torró Pascual J., *Figuras de la Cruz en Gregorio de Elvira*, „Anales Valentinus” 33 (2007) nr 66, 217-250.

Torró Pascual J., *La figura de Abrahán. Tractatus II de Gregorio de Elvira*, „Anales Valentinus” 34 (2008) nr 67, 1-56.

Grzegorz z Nazjanu

Barone F.P., *„Poiché più di quanto era giusto abbiamo combattuto per la pace” (Or. VI,3): legittimità e limiti della lotta alle eresie nelle orazioni di Gregorio di Nazianzo*, RdT 48 (2007) 383-401.

Beeley Ch.A., *Divine causality and the monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus*, HTR 100 (2007) 199-214.

- Calabrese P., *Gregorio Nazianzeno. Omelia trentottesima sulla Natività*, „Rivista di Vita Spirituale” 61 (2007) 105-110.
- Gautier F., *Grégoire l'Innovateur? Tradition et innovation théologiques chez Grégoire de Nazianze*, REAug 53 (2007) 235-266.
- Giulea D.A., *The Cappadocian Paschal christology: Gregory Nazianzen and Gregory of Nyssa on the divine Paschal image of Christ*, ZACH 12 (2008) 477-503.
- Harrison V.E., *Translating Gregory of Nazianzus*, VTQ 51 (2007) 123-131.
- Herrero de Jáuregui M., *A quién dirige Gregorio de Nazianzo su crítica de la re-encarnación (De Anima 22-52)?*, „Adamantius” 13 (2007) 231-246.
- Kalleres D.S., *Demons and divine illumination: a consideration of eight prayers by Gregory of Nazianzus*, VigCh 61 (2007) 157-188.
- Lienhard J.T., *Agustín de Hipona, Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno*, „Augustinus” 53 (2008) 127-140.
- Lugaresi L., *Alcuni libri recenti su Gregorio Nazianzeno*, „Adamantius” 14 (2008) 403-409.
- Molac Ph., *„A-t-il commis une faute en étant pour toi miséricordieux? Pour moi, c'est très admirable!”: la christologie dans le deuxième poème dogmatique de Grégoire de Nazianze*, BLE 109 (2008) 307-338.
- Schneider M., *Jesusgebet und deutsche Erstaussage der „Philokalie”*, „Geist und Leben” 81 (2008) 302-314.
- Voiles G., *Windows of infinite welcome: the iconic nature of hospitality*, „Wesleyan theological journal” 42 (2007) 183-198.
- Widok N., *Die kerygmatische Dimension der Lehre von der Menschwerdung in der Rede 38 des Gregor von Nazianz*, ZACH 11 (2007) 335-347.

Grzegorz z Nyssy

- Alexopoulos Th., *Paradoxe Formulierungen bei Dionysios Areopagites mit speziellem Bezug auf Gregor von Nyssa*, VigCh 62 (2008) 43-78.
- Arruzza C., *La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse*, FZPhTh 54 (2007) 215-223.
- Cassin M., *Chronique bibliographique Grégoire de Nysse (2000-2007)*, „Adamantius” 14 (2008) 410-419.
- Corrigan K., *Usia and hypostasis in the Trinitarian theology of the Cappadocian Fathers: Basil and Gregory of Nyssa*, ZACH 12 (2008) 114-134.
- DelCogliano M., *The composition of William of St. Thierry's „Excerpts from the books of blessed Gregory on the Song of Songs”*, „Cîteaux” 58 (2007) 57-77.
- Giulea D.A., *The Cappadocian Paschal christology: Gregory Nazianzen and Gregory of Nyssa on the divine Paschal image of Christ*, ZACH 12 (2008) 477-503.
- Ihssen B.L., *Basil and Gregory's sermons on usury: credit where credit is due*, JECS 16 (2008) 403-430.
- Laird M.S., *The Fountain of his Lips. Desire and Divine Union in Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs*, „Spiritus” 7 (2007) 40-57.

- Leemans J., *Grégoire de Nysse et Julien l'Apostat. Polémique antipaienne et identité chrétienne dans le Panégryque de Théodore*, REAug 53 (2007) 15-33.
- Leemans J., *Preaching and the Arian controversy: orthodoxy and heresy in Gregory of Nyssa's sermons*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 127-142.
- Maraval P., *La correspondance de Grégoire de Nysse*, CPE 2007, nr 105, 24-33.
- Maspero G., *Note sul concetto di „theologia” in Gregorio di Nissa: la croce ed il mistero della filiazione*, „Augustinianum” 48 (2008) 123-147.
- Mateo-Seco L.F., *Imágenes de la imagen: Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa*, ScT 40 (2008) 677-693.
- Meredith A., *What does Gregory of Nyssa mean by „pathos”?*, DRev 126 (2008) 57-66.
- Porso A., *La spiritualità essenziale di Gregorio di Nissa*, RdT 48 (2007) 725-756.
- Radde-Gallwitz A., *Gregory of Nyssa on the reciprocity of the virtues*, JTS 58 (2007) 537-552.
- Ramelli I.L.E., *Christian soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the biblical and philosophical basis of the doctrine of apokatastasis*, VigCh 61 (2007) 313-356.
- Ramelli I.L., *Philosophical allegoresis of Scripture in Philo and its legacy in Gregory of Nyssa*, „Studia Philonica Annual” 20 (2008) 55-99.
- Reyes Gacitúa E., *El perfume del esposo: según Gregorio de Nisa en el Comentario al Cantar de los Cantares*, TyV 48 (2007) 207-214.
- Robb-Dover K., *Gregory of Nyssa's „perpetual progress”*, „Theology Today” 65 (2008) 213-225.
- Ruiz Aldaz J.I., *El concepto de verdad en Gregorio de Nisa*, ScT 39 (2007) 13-35.
- Rum As S., *Grégoire de Nysse. Le psaume 150, cime de l'ascension*, „La Vie Spirituelle” 88 (2008) 341-348.
- Weber A., *Aufstieg in die Höhe: Psalter- und Psalmenexegese bei Gregor von Nyssa*, „Biblische Zeitschrift” 51 (2007) 216-234.

Grzegorz z Nyssy Pseudo-

- Albl M.C., *The image of the Jews in Ps.-Gregory of Nyssa's „Testimonies against the Jews”*, VigCh 62 (2008) 161-186.

Hegezyp

- Somenzi Ch., *Egesippo e Ambrogio: formazione scolastica e cristiana nella Roma del IV secolo*, „Studia Ambrosiana” 1 (2007) 21-28.

Hermas

- Bucur B.G., *The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, the Shepherd of Hermas, Clement of Alexandria*, „Scrinium” 3 (2007) 3-29.
- Castelli E., *La Chiesa, la cattedra, il rotolo: l'identità della statua d'Ippolito alla luce del „Pastore” di Erma*, „Augustinianum” 48 (2008) 305-322.

Ndoumaï P., *Richesse et foi selon Clément de Rome et Hermas*, „Theoforum” 38 (2007) 185-209.

Hieronim

Andrei O., *Dai „Chronici Canones” di Eusebio al „Chronicon” di Girolamo: il dossier delle „virgines Vestales”*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 5 (2008) 141-174.

Aust M., *Was uns die Bibliothek von Cîteaux erzählen kann: (1) Der Einfluss des heiligen Hieronymus auf die ersten Zisterzienser*, „Cistercienserchronik” 115 (2008) 153-166.

Bastit-Kalinowska A., *L'apport d'Yves-Marie Duval à l'histoire de l'exégèse, ou Origène, Jérôme et les autres*, „Adamantius” 14 (2008) 426-440.

Benedictus XVI, *Ignorare le scritture è ignorare Cristo. Catechesi patristica su San Girolamo*, „Sequela Christi” 33 (2007) 71-77.

Calabrese P., *San Girolamo e il problema del male*, „Rivista di Vita Spirituale” 62 (2008) 235-240.

Canellis A., *Le livre III de l'„In Zachariam” de Saint Jérôme et la tradition alexandrine*, „Adamantius” 13 (2007) 66-81.

Canellis A., *Le livre II de l'„In Zachariam” de saint Jérôme et la tradition alexandrine*, SE 46 (2007) 111-141.

Canellis A. – Jay P., *Jérôme exégète*, SE 47 (2008) 411-417.

Capelli V., *Segni diacritici ed eredità filologica origeniana in Gerolamo*, „Adamantius” 13 (2007) 82-101.

Decock P.B., *Jerome's turn to the Hebraica veritas and his rejection of the traditional view of the Septuagint*, „Neotestamentica” 42 (2008) 205-222.

Dunn G.D., *Anastasius I and Innocent I: reconsidering the evidence of Jerome*, VigCh 61 (2007) 30-41.

Fürst A., *Aktuelle Tendenzen der Hieronymus-Forschung: Impressionen von einer Tagung über Hieronymus in Cardiff*, „Adamantius” 13 (2007) 144-151.

Fürst A., *Hieronymus gegen Origenes. Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit*, REAug 53 (2007) 199-233.

Gamberale L., *Virgilio nel sogno di Gerolamo. Spunti per la costruzione di una biografia intellettuale*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 136 (2008) 171-197.

Goodrich R.J., *Vir maxime catholicus: Sulpicius Severus' use and abuse of Jerome in the „Dialogi”*, JEH 58 (2007) 189-210.

Graves M., *„Judaizing” Christian interpretations of the Prophets as seen by Saint Jerome*, VigCh 61 (2007) 142-156.

Guttilla G., *La profanazione dei luoghi santi in Palestina: l'Ep. 58 di Girolamo ed il „De errore” di Firmico Materno nell'Ep. 31 di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 47 (2007) 103-116.

Hunter D.G., *Entre Joviniano y Jerónimo: Agustín y la interpretación de 1Cor 7*, „Augustinus” 52 (2007) 107-112.

- Itzkowitz J.B., *Jews, Indians, phylacteries: Jerome on Matthew 23.5*, JECS 15 (2007) 563-572.
- Laurence P., *La correspondance de Jérôme et le monachisme: L'épître 22*, CPE 2007, nr 107, 30-39.
- Loader J.A., *Die Problematik des Begriffes „Hebraica veritas“*, „Hervormde Teologiese Studies“ 64 (2008) 227-251.
- Mégier E., „*Manifest prophecies*” in *Latin commentaries on Isaiah, from St. Jerome to the middle of the 12th century*, ASE 25 (2008) 155-168.
- Moro C., *La traduzione di Gerolamo dei profeti minori*, „Adamantius” 13 (2007) 102-125.
- Nardi C., *Attorno alla Prima lettera di s. Giovanni. Anche s. Girolamo con una storia*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 32 (2007) 283-286.
- Natali M.L., *Le amicizie nell'età antica: Girolamo e Paola, Giovanni Crisostomo e Olimpiade*, „Vita Consacrata” 43 (2007) 482-502.
- Neil A., *An Emendation in Rufinus (Apol. adv. Hier. 2.28: quod in se fudit)*, „Mnemosyne” 61 (2008) 142-144.
- Pieri F., *Il problema dei „testimonia” profetici nella critica di Gerolamo alla LXX*, „Adamantius” 13 (2007) 126-143.
- Schorch S., *Der Alte und das Biest: Hieronymus als Übersetzer der Hebräischen Bibel*, „Wort und Dienst” 29 (2007) 11-19.
- Squires S., *Jerome's animosity against Augustine*, „Augustiniana” 58 (2008) 181-199.

Hilary z Marsylii

- Villegas M.R., *Las cartas no conservadas de la correspondencia entre Próspero de Aquitania, Hilario de Marsella y Agustín de Hipona: los orígenes de la llamada „controversia semipelagiana”*, SE 47 (2008) 165-207.

Hilary z Poitiers

- Beckwith C.L., *Photinian opponents in Hilary of Poitiers's Commentarium in Matthaeum*, JEH 58 (2007) 611-627.
- Blackburn L., *Stretching forth toward the good things to come: Hilary of Poitiers' account of the Law of Moses in his commentary on Psalm 119*, „Stone-Campbell Journal” 11 (2008) 179-197.
- Laiti G., *Ilario di Poitiers. Le fatiche del cuore e la speranza insperata del Vangelo*, „Communio” 25 (2007) 68-74.
- Marafioti D., *Sant'Ilario e il Libro dei Salmi*, RdT 48 (2007) 455-466.
- Nardi C., *Ilario di Poitiers. Profilo di un uomo intelligente*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 33 (2008) 29-40.
- Stevenson K., *From Hilary of Poitiers to Peter of Blois: a transfiguration journey of biblical interpretation*, SJT 61 (2008) 288-306.
- Weedman M., *Hilary and the Homoiousians: using new categories to map the Trinitarian controversy*, ChH 76 (2007) 491-510.

Williams D.H., *Hilary of Poitiers and justification by faith according to the Gospel of Matthew*, „Pro Ecclesia” 16 (2007) 445-461.

Hipolit

Andrei O., *Spazio geografico, etnografia ed evangelizzazione nella „Synagoge” di Ippolito*, ZCh 11 (2007) 221-278.

Bracht K., *Product or foundation?: the relationship between the doctrine of the Holy Trinity and christology in Hippolytus' and Tertullian's debate with monarchianism*, „Acta Patristica et Byzantina” 18 (2007) 14-31.

Castelli E., *La Chiesa, la cattedra, il rotolo: l'identità della statua d'Ippolito alla luce del „Pastore” di Erma*, „Augustinianum” 48 (2008) 305-322.

Jacobson H., *Miriam and St Hippolytus*, VigCh 62 (2008) 404-405.

Kelhoffner J.A., *„Hippolytus” and magic: an examination of „Elenchos” IV 28-42 and related passages in light of the Papyri Graecae Magicae*, ZCh 11 (2007) 517-548.

Marafioti D., *Il rapporto Chiesa-mondo al tempo dei martiri: testimonianza cristiana e tensione escatologica in Ippolito, Tertulliano, Origene*, RdT 48 (2007) 39-81.

Hipolit Pseudo-

Giulea D.A., *Seeing Christ through Scriptures at the paschal celebration: exegesis as mystery performance in the paschal writings of Melito, Pseudo-Hippolytus, and Origen*, OCP 74 (2008) 27-47.

Pastorelli D., *Le Paraclet dans la notice antimontaniste du Pseudo-Hippolyte, „Refutatio omnium haeresium” VIII, 19: les commentaires prophétiques de Priscilla et Maximilla*, VigCh 62 (2008) 261-284.

Horsiesi

Joest Ch., *Horsiese zwischen Pachom und Evagrius Pontikos*, SMon 50 (2008) 69-85.

Ignacy z Antiochii

Dal Covolo E., *Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene: conoscenza „razionale” di Dio, contemplazione ed esperienza „mistica”*, „Path” 7 (2008) 371-388.

Decrept É., *Circonstances et interprétations du voyage d'Ignace d'Antioche*, RevSR 82 (2008) 389-399.

Klawiter F.C., *The Eucharist and sacramental realism in the thought of St. Ignatius of Antioch*, StLit 37 (2007) 129-163.

Müller U.B., *Zwischen Johannes und Ignatius: theologischer Widerstreit in den Gemeinden der Asia*, ZNW 98 (2007) 49-67.

Pouderon B., *Les Lettres d'Ignace d'Antioche, ou la mise en scène de l'imitation du Christ*, CPE 2007, nr 105, 14-23.

Rivas F., *Los obispos en Ignacio de Antioquía: cuadros sociales dominantes de la memoria colectiva cristiana*, EE 83 (2008) 23-49.

Zañartu S., *Ignacio de Antioquía: reconsideración*, TyV 49 (2008) 699-739.

Innocenty I

Dunn G.D., *Anastasius I and Innocent I: reconsidering the evidence of Jerome*, VigCh 61 (2007) 30-41.

Dunn G.D., *The validity of marriage in cases of captivity: the letter of Innocent I to Probus*, EThL 83 (2007) 107-121.

Fitzgerald A.D., *Innocent I: insight into the history of penance*, REAug 54 (2008) 95-110.

Ireneusz z Lyonu

Amo Usanos R., „*La carne habituada a portar vida*” (*Adv. Haer. V, 3, 3*): *aclaraciones al uso de zōē en la obra de san Ireneo*, EE 83 (2008) 425-455.

Buchinger H.G., *Eine übersehene Etymologie des Pascha: Irenäus von Lyon und die Onomastica Sacra*, ZACH 12 (2008) 215-235.

Fantino J., *Ordre social et politique, temps et eschatologie: la lecture de l'Apocalypse par Irénée*, „*Studies in Religion*” 37 (2008) 481-496.

Johns L., *Seeing salvation: the vision of St Irenaeus of Lyons*, DRev 126 (2008) 263-284.

Kalvesmaki J., *The original sequence of Irenaeus, „Against heresies” I: another suggestion*, JECS 15 (2007) 407-417.

Miles T.L., *Irenaeus in the hands of soteriological inclusivists: validation or tendentious historiography?*, „*The Southern Baptist Journal of Theology*” 12 (2008) 4-17.

Namikawa M., *La paciencia del crecimiento y la maduración: del hombre recién hecho al hombre perfecto de Ireneo de Lyon*, EE 83 (2008) 51-85.

Polanco Fernando R., „*La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios*” (*Adv. haer. III, 24,1*): *reflexiones sobre el núcleo articulador de la eclesiología de San Ireneo de Lyon*, TyV 48 (2007) 189-205.

Rodgers P.R., *Irenaeus and the text of Matthew 3.16-17*, „*Text and Community*” 1 (2007) 51-54.

Vogel J.A., *The haste of sin, the slowness of salvation: an interpretation of Irenaeus on the fall and redemption*, „*Anglican Theological Review*” 89 (2007) 443-459.

Izaak z Antiochii

Bou-Mansour T., *Les écrits ascétiques ou „monastiques” d'Isaac dit d'Antioche*, „*The Journal of Eastern Christian Studies*” 59 (2007) 49-84.

Izaak z Niniwy

Chialà S., *Trois thèmes majeurs de l'enseignement d'Isaac de Ninive*, CCist 69 (2007) 134-154; 321-340.

Kavvadas N., *Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources*, „Scrinium” 4 (2008) 147-157.

Izaak ze Stelli

Buchmüller W., *Isaak von Stella – Predigtkunst und Apologie. Versuch einer Verteidigung anhand von Sermo 48*, „Cistercienserchronik” 115 (2008) 43-56.

Chirico M.A., *Il linguaggio monastico nei „Sermones” di Isacco della Stella*, „Studi Medievali” 48 (2007) 105-148.

Izydor z Sewilli

Gasti F., *Publicare Isidoro. Ecdotica e ricerca delle fonti*, „Bollettino di Studi Latini” 38 (2008) 102-119.

Márquez Rodríguez-Pantoja M., *Las „Etimologías” de San Isidoro de Sevilla, puente de la poesía clásica*, „Myrtia” 22 (2007) 139-164.

Serverat V., *Sobre algunas triadas sociales en la hispania medieval: de Isidoro de Sevilla a Rodrigo Sánchez de Arévalo*, „Revista de Literatura Medieval” 19 (2007) 207-241.

Jakub z Sarug

Golitzin A., *The Image and Glory of God in Jacob of Serug’s Homily, «On That Chariot That Ezekiel the Prophet Saw»*, „Scrinium” 3 (2007) 180-212.

Jan Chryzostom

Barone F.P., *Le vocabulaire de la patience chez Jean Chrysostome: les mots ἀνεξι-κακία et ὑπομονή*, „Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes” 81 (2007) 5-12.

Barone F.P., *Sir Henry Savile, editore delle omelie „De Davide et Saule” di Giovanni Crisostomo: i suoi esemplari, il suo testo*, SE 46 (2007) 89-109.

Belezos K.I., *Johannes Chrysostomos als Exeget: Prämissen und Folgerungen seines exegetischen Hauptanliegens*, OrtF 22 (2008) 43-51.

Benedictus XVI, *Litterae apostolicae XVI exeunte saeculo ab obitu Sancti Ioannis Chrysostomi*, AAS 99 (2007) 1030-1041.

Cassigena F., *Le ministère et les médiations de la paraclèse dans les Homélies „sur les statues” de Jean Chrysostome*, REAug 54 (2008) 257-283.

Cattaneo E., *San Giovanni Crisostomo, pastore e teologo*, CivCat 159 (2008) 129-136.

Ciarlo D., *„De mutatione nominum”: l’interpretazione del cambiamento dei nomi biblici da Filone Alessandrino a Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 48 (2008) 149-203.

Crepey C., *La correspondance de Jean Chrysostome: un testament spirituel*, CPE 2007, nr 105, 34-50.

Elders L.J., *La présence de saint Jean Chrysostome dans les oeuvres de saint Thomas d’Aquin*, NV 83 (2008) 57-76.

- Fedalto G., *Da Giovanni Crisostomo a Gregorio Palamas. Letture della Trasfigurazione da parte di Padri e scrittori greci*, „Communio” 24 (2008) 39-47.
- Gargano I., *S. Giovanni Crisostomo e le Sacre Scritture*, „Path” 6 (2007) 335-363.
- Holloway P.A., *Portrait and presence: a note on the Visio Procli (George of Alexandria, Vita Chrysostomi 27)*, ByzZ 100 (2007) 71-83.
- Katos D.S., *Socratic dialogue or courtroom debate?: judicial rhetoric and stasis theory in the „Dialogue on the life of St. John Chrysostom”*, VigCh 61 (2007) 42-69.
- Larentzakis G., *Johannes Chrysostomos und die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel: ein Beitrag über die Rolle des Bischofs von Rom in der Communio Ecclesiarum der Gesamtkirche im ersten Jahrtausend*, OrtF 22 (2008) 27-42.
- Llamas Martínez R., *La figura de san José en san Juan Crisóstomo*, „Estudios Josefinos” 61 (2007) 159-183.
- Love R., *Bede and John Chrysostom*, „Journal of Medieval Latin” 17 (2008) 72-86.
- Maksutov I.Kh., *Greek (Chrysostom) and Syriac (Ephrem) Aspects of «Authority» as the Image of God*, „Scriinium” 4 (2008) 311-317.
- Mayer W., *John Chrysostom's Use of Luke 16:19-31*, „Scriinium” 4 (2008) 45-59.
- Möller C., *Johannes Chrysostomos (349-407): „Goldmund” der Ostkirche*, „Pastoraltheologie” 96 (2007) 383-387.
- Naidu A.J., *John Chrysostom's homilies on Hebrews: an Antiochene christological commentary?*, „Perichoresis” 6 (2008) 85-108.
- Natali M.L., *Le amicizie nell'età antica: Girolamo e Paola, Giovanni Crisostomo e Olimpiade*, „Vita Consacrata” 43 (2007) 482-502.
- Nigro G., *Antiochia nella seconda metà del IV secolo: Giovanni Crisostomo fra cristiani, pagani ed eretici*, „Classica et Christiana” 3 (2008) 187-208.
- Nigro G., *L'estrazione dell'oro in Giovanni Crisostomo: prassi e metafora*, VetCh 45 (2008) 283-299.
- Nigro G., *Musica e canto come fattori d'identità: giudei, pagani e cristiani nell'Antiochia di Giovanni Crisostomo*, „Classica et Christiana” 2 (2007) 223-242.
- Nikolakopoulos K., *Johannes Chrysostomos als pastoraler Schriftausleger*, OrtF 22 (2008) 53-60.
- Quiroga A., *„Utram biblis? Aquam an undam?” El Encomio a Melecio de Juan Crisóstomo*, „Rhetorica” 26 (2008) 221-253.
- Quiroga Puertas A.J., *Elementos hagiográficos en las „Homilias de las estatuas” de Juan Crisóstomo*, „Collectanea Christiana Orientalia” 4 (2007) 169-187.
- Ritter A.M., *Johannes Chrysostomos und die Kirche oder Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit*, OrtF 22 (2008) 13-25.
- Shepardson C., *Controlling contested places: John Chrysostom's „Adversus Iudaeos homilies” and the spatial politics of religious controversy*, JECS 15 (2007) 483-516.

Signifredi M., *La Scrittura fondamento di una nuova cultura: alcune osservazioni sugli „exempla” biblici delle „De Lazaro conciones” di Giovanni Crisostomo (CPG 4329)*, SMSR 74 (2008) 127-157.

Sorin M., *Le quatrième Évangile et les homélies de Saint Jean Chrysostome*, „Theologia Catholica” 52 (2007) 49-53.

Voicu S.J., *L’„Oratio in martyres omnes” (BHG 1191u; CPG 4841) attribuita a Crisostomo: Prospetto delle fonti*, AnBol 126 (2008) 30.

Wachowicz A., *La notion de „parthenia” chez Jean Chrysostome*, „Revue d’Ethique et de Théologie Morale” 2007, nr 244, 9-30.

Jan Damasceniński

Louth A., *St John Damascene as monastic theologian*, DRev 125 (2007) 197-220.

Jan Filoponos

Erismann Ch., *The Trinity, universals, and particular substances: Philoponus and Roscelin*, „Traditio” 63 (2008) 277-305.

Jan Kasjan

Bartelink G.J., *Die Invektiven gegen Nestorius und seine Häresie in Cassianus’ „De incarnatione”*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 275-291.

Casiday A., *Tradition as a governing theme in the writings of John Cassian*, „Early Medieval Europe” 16 (2008) 191-214.

De Vogüé A., *Les „Institutions” de Cassien: préface pour la nouvelle traduction italienne*, CCist 70 (2008) 63-71.

Dyckhoff P., *Entgrenzung erfahren...: das Ruhegebet von Johannes Cassian*, „Klerusblatt” 87 (2007) 68-70.

Rota M., *The moral status of anger: Thomas Aquinas and John Cassian*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 81 (2007) 395-418.

Rousseau P., *Cassian’s apophthegmata*, JACH 48-49 (2008) 19-34.

Jan Klimak

Antonopoulou Th., *The „Brief Exegesis of John Climacus’ Heavenly Ladder” by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. Remarks on its Nature and Sources*, JÖB 57 (2007) 149-169.

Jan Malalas

Meier M., *Naturkatastrophen in der christlichen Chronistik. Das Beispiel Johannes Malalas (6. Jh.)*, „Gymnasium” 114 (2007) 559-586.

Jan z Antiochii

Fairbairn D., *Allies or merely friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological controversy*, JEH 58 (2007) 383-399.

Jan z Dalijata

Khayya'i' N., *Les Lettres de Jean de Dalyatha*, CPE 2007, nr 107, 42-51.

Jan ze Scytopolis

Podolak P., *Giovanni di Scitopoli interprete del „Corpus Dionysiacum”, „Augustinianum”* 47 (2007) 335-386.

Jerzy z Aleksandrii

Holloway P.A., *Portrait and presence: a note on the Visio Procli (George of Alexandria, Vita Chrysostomi 27)*, ByzZ 100 (2007) 71-83.

Jowinian

Hunter D.G., *Entre Joviniano y Jerónimo: Agustín y la interpretación de 1Cor 7*, „Augustinus” 52 (2007) 107-112.

Julian Apostata

Bouffartigue J., *L'empereur Julien était-il intolérant?*, REAug 53 (2007) 1-14.

Marasco G., *Vita e miracoli dell'imperatore Giuliano nell'agiografia contemporanea*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 11 (2007) 9-20.

Robert F., *La rhétorique au service de la critique du christianisme dans le „Contre les Galiléens” de l'empereur Julien*, REAug 54 (2008) 221-256.

Julian z Eclanum

Djuth M., *Augustine versus Julian of Eclanum on the love of wisdom*, „Augustiniana” 58 (2008) 141-150.

Lamberigts M., *Julian of Aeclanum on natural virtues and Rom. 2:14*, „Augustiniana” 58 (2008) 127-140.

Lößl J., *Augustine, „Pelagianism”, Julian of Aeclanum and modern scholarship*, ZACH 11 (2007) 129-150.

Rebillard É., *„Dogma popolare”: popular belief in the controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, AugSt 38 (2007) 175-187.

Wu T., *Did Augustine lose the philosophical battle in the debate with Julian of Eclanum on „concupiscentia carnis” and „voluntas”?*, „Augustiniana” 57 (2007) 7-30.

Justyn

Bobichon P., *Le Dialogue avec Tryphon*, CPE 2008, nr 110, 11-33.

Bucur B.G., *The angelic spirit in early Christianity: Justin, the Martyr and philosopher*, „The Journal of Religion” 88 (2008) 190-208.

Kim-Chi Nguyen-huu A., *Im Anfang waren der Logos und der Memra: Logos-Theologie bei Justin und in der jüdischen Auslegung*, „Leqach” 7 (2007) 17-67.

Licciardello P., *La più antica „vita” dei santi Giusto e Clemente di Volterra*, „Hagiographica” 15 (2008) 1-29.

- Luhumbu Shodu E., *La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr*, CPE 2008, nr 110, 34-50.
- Miranda A., *Il discorso in Giustino e nella Seconda sofistica: saggi di due modelli culturali a confronto*, „Augustinianum” 48 (2008) 15-31.
- Munier Ch., *Aspects de la théologie de Justin d'après son Apologie*, CPE 2008, nr 110, 2-10.
- Pouderon B., *L'unité de l'„Apologie” de Justin*, CPE 2008, nr 110, 51-57.
- Pouderon B., *Une oeuvre fantôme: la question de l'unicité de l'„Apologie” recon-sidérée*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 5 (2008) 451-472.
- Smith S.C., *Was Justin Martyr an inclusivist?*, „Stone-Campbell Journal” 10 (2007) 193-211.
- Snyder H.G., *„Above the bath of Myrtinus”: Justin Martyr's „school” in the city of Rome*, HTR 100 (2007) 335-362.
- Sparks A., *Was Justin Martyr a proto-inclusivist?*, JES 43 (2008) 495-510.
- Visonà G., *La filiazione in Giustino Martire: i cristiani*, „Annali di Scienze Religiose” 1 (2008) 195-220.

Justynian

- MacAdam H.I., *„Numquid ego Iudaeus sum?”: Jewish attitudes to Romans and Christians from Jesus to Justinian ; part two of two*, „The Polish Journal of Biblical Research” 7 (2008) 145-189.
- Müller D., *Aspekte der Ketzerverfolgung unter den römischen Kaisern bis Justinian*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 175-193.

Kanony Apostolskie

- Nauroy G., *Les „Vies des patriarches” d'Ambroise de Milan: de Cassiodore au débat critique moderne*, REAug 54 (2008) 43-61.

Kasjodor

- Szuromi S.A., *An important canonical bond in the ecumenical endeavor between the Eastern and Latin churches: the Canones apostolici*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 177 (2008) 3-14.

Klaudiusz Mariusz Wiktor

- D'Auria I., *Il giudizio divino (Gn 3,10-19) nella riscrittura esametrica di Claudio Mario Vittorio („Alethia” 1, 471-519)*, VetCh 44 (2007) 33-57.

Klemens Aleksandryjski

- Bergjan S.P., *Logic and theology in Clement of Alexandria: the purpose of the 8th book of the „Stromata”*, ZACH 12 (2008) 396-413.
- Bergjan S.P., *Logic and theology in Clement of Alexandria: the purpose of the 8th book of the „Stromata”*, ZACH 12 (2008) 396-413.

- Broc C., *La philosophie grecque comme propédeutique à l'Évangile: Clément d'Alexandrie*, „Foi et Vie” 107 (2008) 77-88.
- Brown S.G., *The „Letter to Theodore”: Stephen Carlson's case against Clement's authorship*, JECS 16 (2008) 535-572.
- Bucur B.G., *Revisiting Christian Oeyen: „the other Clement” on Father, Son, and the angelomorphic Spirit*, VigCh 61 (2007) 381-413.
- Buell D.K., *Constructing early Christian identities using ethnic reasoning*, ASE 24 (2007) 87-101.
- Carbonaro P., *Aristobule et Hécatée d'Abdère*, EThL 84 (2008) 181-193.
- Chapot F., *Ouverture et résistance: deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur aux II-III siècles*, RevSR 81 (2007) 7-26.
- Dal Covolo E., *Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene: conoscenza „razionale” di Dio, contemplazione ed esperienza „mistica”*, „Path” 7 (2008) 371-388.
- De Jáuregui Herrero M., *Las fuentes de Clem. Alex, Protr. II 12-22: un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica*, „Emérita” 75 (2007) 19-50.
- Dinan A., *Clement of Alexandria's predication of the verb „manteuomai” of Heraclitus*, JECS 16 (2008) 31-60.
- Dinan A., *The mystery of play: Clement of Alexandria's appropriation of Philo in the „Paedagogus” (1.5.21.3-22.1)*, „Studia Philonica Annual” 19 (2007) 59-80.
- Jourdan F., *Le logos et l'empereur, nouveaux Orphée: „postérité d'une image entrée dans la littérature avec Clément d'Alexandrie”*, VigCh 62 (2008) 319-333.
- Landau B., *The unknown apostle: a Pauline agraphon in Clement of Alexandria's „Stromateis”*, ASE 25 (2008) 117-127.
- Merino M., *Clemente de Alejandria, un filósofo cristiano*, ScT 40 (2008) 803-837.
- O'Leary J.S., *Japanese studies of Philo, Clement and Origen*, „Adamantius” 14 (2008) 395-402.
- Paternoster M., *„Quis dives salvetur?”: la salvezza nel contesto tipologico dell'opera di Clemente Alessandrino*, „Augustinianum” 47 (2007) 245-258.
- Seit S. – Dinan A., *Clement of Alexandria's predication of the verb „manteuomai” of Heraclitus*, JECS 16 (2008) 31-60.
- Smit G.D., *„Be holy”: the social context of purity in the „Pedagogue” of Clement of Alexandria*, „Acta Patristica et Byzantina” 18 (2007) 166-178.

Klemens Rzymiski

- Dochhorn J., *Mit Kain kam der Tod in die Welt: zur Auslegung von SapSal 2,24 in I Clem 3,4; 4,1-7, mit einem Seitenblick auf Polykarp, Phil. 7,1 und Theophilus, Ad Autol. II,29,3-4*, ZNW 98 (2007) 150-159.
- Esler Ph.F., *Prototypes, antitypes and social identity in First Clement: outlining a new interpretative model*, ASE 24 (2007) 125-146.
- Ndoumaï P., *Richesse et foi selon Clément de Rome et Hermas*, „Theoforum” 38 (2007) 185-209.

- Sanna S., *Nota su I Clementis 16,2: „lo scettro della maestà di Dio”, „Augustinianum”* 48 (2008) 7-14.
- Thomas B., *Christian hope and liturgical order in I Clement 40-44*, „Internationale kirchliche Zeitschrift” 98 (2008) 302-310.

Klemens Rzymiski Pseudo-

- Amersfoort J. van, *The Ebionites as depicted in the Pseudo-Clementine novel*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 85-104.
- Bernabé A., *La teogonía órfica citada en las „Pseudoclementina”, „Adamantius”* 14 (2008) 79-99.
- Kelley N., *Astrology in the Pseudo-Clementine recognitions*, JEH 59 (2008) 607-629.
- Kelley N., *The theological significance of physical deformity in the Pseudo-Clementine „Homilies”, „Perspectives in Religious Studies”* 34 (2007) 77-90.
- Pouderon B., *Aux origines du Roman clémentin: lecture critique de récents travaux et évaluation des enjeux*, ASE 24 (2007) 177-206.
- Touati Ch., *Pierre et Simon dans le roman pseudo-clémentin: notes critiques*, RHR 225 (2008) 53-74.
- Van Amersfoort J., *The Ebionites as depicted in the Pseudo-Clementine novel*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 85-104.
- Vielberg M., *Centre et périphérie dans le roman antique et le roman chrétien: une comparaison entre les „Homélies” et les „Reconnaisances” pseudo-clémentines, „Apocrypha”* 19 (2008) 76-102.

Kolumban Starszy

- Fraser J. E., *St Columba and the convention at Druimm Cete: peace and politics at seventh-century Iona*, „Early Medieval Europe” 15 (2007) 315-334.
- O'Neill P., *When onomastics met archaeology: a tale of two Hinbas*, „Scottish Historical Review” 87 (2008) 26-41.
- Woods D., *St Columba, Silnán, and the „male bovine” (VC 2.17)*, JTS 59 (2008) 696-702.

Konstytucje Apostolskie

- Metzger M., *Le dimanche, Pâques et la résurrection dans les „Constitutions apostoliques”, RSR* 81 (2007) 213-228.

Kwadratus

- Cacciari A., *L'archetipo latente: la notizia eusebiana su Quadrato (HE IV,3)*, „Adamantius” 14 (2008) 199-206.

Laktancjusz

- Woods D., *Lactantius, Valerian, and Halophilic Bacteria*, „Mnemosyne” 61 (2008) 479-481.

Laterculus Malalianus

Siemens J.R., *Christ's restoration of humankind in the Laterculus malalianus*, „The Heythrop Journal” 48 (2007) 18-28.

Leon I, papież

Kročil V., *Papst Leo der Grosse und seine liturgischen Predigten*, „Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt” 26 (2008/2009) nr 96, 21-29.

Moreau D., *Notes pour servir de complément à la „nouvelle édition” du „Tome à Flavien”*: (E. Schwartz et E. Mühlberg, in *CCCOGD 1 (2006)*, CNS 29 (2008) 475-521.

Neil B., „*Blessed is poverty*”: *Leo the Great on almsgiving*, SE 46 (2007) 143-156.

Powell D., „*Haeres Petri*”: *Leo I and Church order*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 8 (2008) 203-210.

List Barnaby

Hegedus T., *Midrash and the letter of Barnabas*, „Biblical Theology Bulletin” 37 (2007) 20-26.

Makary Pseudo-

Kardong T., *The rule of the holy abbot Macarius who had five thousand monks under his authority*, ABR 59 (2008) 419-439.

Orlov A. – Golitzin A., «*Many Lamps are Lightened from the One*»: *Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies*, „Scrinium” 3 (2007) 213-232.

Maksym Wyznawca

Gibson M.D., *The beauty of the redemption of the world: the theological aesthetics of Maximus the Confessor and Jonathan Edwards*, HTR 101 (2008) 45-76.

Lempire J., *Le calcul de la date de Pâques dans les traités de S. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre*, „Byzantion” 77 (2007) 267-304.

Lempire J., *Les dates hébraïques dans le Computus ecclesiasticus de saint Maxime le Confesseur*, „Etudes classiques” 75 (2007) 447-459.

Lourie B., *Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l'«hérésie des physéthésites»*, „Scrinium” 4 (2008) 201-227.

Siecienski A.E., *The authenticity of Maximus the Confessor's „Letter to Marinus”*: *the argument from theological consistency*, VigCh 61 (2007) 189-227.

Maksym z Turynu

Trisoglio F., *Massimo di Torino: il pastore dinanzi ai suoi fedeli*, „Augustinianum” 47 (2007) 117-143.

Marceli z Ancyry

Simonetti M., *Un libro recente su Marcello di Ancira*, „Augustinianum” 48 (2008) 103-121.

Marcin z Tours

Bratož R., *Martino e i suoi legami con la Pannonia cristiana*, CNS 29 (2008) 283-316.

Lizzi R., *Martino vescovo santo: un nuovo modello di santità nell'Occidente tardoantico*, CNS 29 (2008) 317-344.

Neuschäfer R.A., *Sankt Martin – ein Lichtblick unter den Festen: miteinander sich etwas vom Teilen mitteilen*, „Praxis Gemeindepädagogik” 61 (2008) 38-40.

Mauriaux P.A., *Objet de trésor et mémoire projective: le vase „de saint Martin”, onques fait par mains d'homme terrien*, „Le Moyen Age” 114 (2008) 37-53

Renner S., *Der heilige Martin: Landespatron des Burgenlandes*, „Christlich-pädagogische Blätter” 120 (2007) 178-183.

Marek Eremita

Carlton C.C., *The „kyriakos anthrōpos” in Mark the Monk*, JECS 15 (2007) 381-405.

Mariusz Wiktoryn

Cutino M., *L'uccisione di Caino nell'„Alethia” di Claudio Mario Vittorio (II, 314-318): a proposito di una congettura di M. Petschenig*, REAug 54 (2008) 285-293.

Haig A., *Neoplatonism as a framework for Christian theology: reconsidering the trinitarian ontology of Marius Victorinus*, „Pacifica” 21 (2008) 125-145.

Meliton z Sardes

Giulea D.A., *Seeing Christ through Scriptures at the paschal celebration: exegesis as mystery performance in the paschal writings of Melito, Pseudo-Hippolytus, and Origen*, OCP 74 (2008) 27-47.

Metody z Olimpu

Franchi R., *Ispirazione biblica (Gn 1,26) e linguaggio pagano-filosofico in un passo del „De autexusio” di Metodio d'Olimpo*, VetCh 44 (2007) 239-256.

Nestoriusz

Fairbairn D., *Allies or merely friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological controversy*, JEH 58 (2007) 383-399.

Famerée J., *Éphèse et Nestorius: un malentendu christologique: l'apport du P.A. de Halleux*, RTL 39 (2008) 3-25.

Bartelink G.J., *Die Invektiven gegen Nestorius und seine Häresie in Cassianus' „De incarnatione”*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 275-291.

Nil z Ancyry

Ceulemans R., *Nilus of Ancyra on proper names: considering the philological (Hexaplaric?) value of the Canticles „Catenae”*, „Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies” 41 (2008) 59-75.

Nonnos z Panapolis

MacCoull L.S., *The „mandatum”, the body, and love in Nonnus’ „Paraphrasis” 13*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 59 (2007) 1-9.

Rotondo A., *La voce (phōnē) divina nella „Parafraresi” di Nonno di Panopoli*, „Adamantius” 14 (2008) 287-310.

Nowacjan

Rocco A., *La tomba del martire Novaziano a Roma*, VetCh 45 (2008) 323-341.

Optat z Milewy

Marone P., *Ottato e la revisione del testo biblico dell’ „Afra”*, „Rivista Biblica” 55 (2007) 335-344.

Orygenes

Auwers J.M., *Du bon usage d’une édition d’Origène: à propos du „Commentario al Cantico dei cantici” de M.A. Barbàra*, „Adamantius” 13 (2007) 287-296.

Bastit-Kalinowska A., *L’apport d’Yves-Marie Duval à l’histoire de l’exégèse, ou Origène, Jérôme et les autres*, „Adamantius” 14 (2008) 426-440.

Bendinelli G., *Kosmos noetos: Origene e il problema della creazione*, „Divus Thomas” 111 (2008) 15-42.

Bostock G., *The Origen conferences 1973-2005: a thematic list of the papers*, „Adamantius” 13 (2007) 297-325.

Bruns Ch., *War Origenes wie Plotin Schüler des Ammonios Sakkas?: ein Quellenkritischer Beitrag zu seiner Verortung im Bildungsmilieu Alexandriens*, „Jahrbuch für Religionsphilosophie” 7 (2008) 191-208.

Capelli V., *Segni diacritici ed eredità filologica origeniana in Gerolamo*, „Adamantius” 13 (2007) 82-101.

Cocchini F., *L’intelligenza spirituale della Scrittura come principio di teologia: la prospettiva dei Padri e in particolare di Origene*, „Lateranum” 74 (2008) 69-79.

DalCovolo E., *Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene: conoscenza „razionale” di Dio, contemplazione ed esperienza „mistica”*, „Path” 7 (2008) 371-388.

Danieli M.I., *Origene lettore del Cantico*, „Nicolaus” 35 (2008) 99-114.

Dassmann E., *Heil zwischen Allererlösung und Prädestination von Origenes bis Augustinus*, „Communio” 37 (2008) 218-229.

Demura M., *Origen as a Biblical Scholar in his Commentary on the Gospel according to Matthew XVII:29*, „Scriinium” 4 (2008) 23-31.

Edwards M.J., *Origen’s Platonism: questions and caveats*, ZACH 12 (2008) 20-38.

- Fürst A., *Hieronymus gegen Origenes. Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit*, REAug 53 (2007) 199-233.
- Giulea D.A., *Seeing Christ through Scriptures at the paschal celebration: exegesis as mystery performance in the paschal writings of Melito, Pseudo-Hippolytus, and Origen*, OCP 74 (2008) 27-47.
- Gorman M.M., *Paris lat.12124 (Origen on Romans) and the Carolingian commentary on Romans in Paris lat.11574*, RBen 117 (2007) 64-128.
- Greggs T., *Exclusivist or universalist?: Origen the „wise steward of the word” (CommRom. V.1.7) and the issue of genre*, „International Journal of Systematic Theology” 9 (2007) 315-327.
- Heckart J.L., *Sympathy for the devil?: Origen and the end*, „Union Seminary Quarterly Review” 60 (2007) 49-63.
- Heisey N.R., *The place of prayer: Origen’s „On prayer” as map and territory*, „Christian Scholar’s Review” 37 (2007) 11-24.
- Hirschauer E., *Origen’s Interpretation of Luke 1:35: «The Power of the Most High will Overshadow You»*, „Scrinium” 4 (2008) 32-44.
- Jacobsen A.C., *Genesis 1-3 as source for the anthropology of Origen*, VigCh 62 (2008) 213-232.
- Jacobson H., *Origen’s version of Genesis 1:2*, JTS 59 (2008) 181-182.
- Jakab A., *Chronique alexandrine: (4)*, „Adamantius” 13 (2007) 258-275.
- Jakab A., *Etre chrétien à l’époque d’Origène*, „Classica et Christiana” 2 (2007) 215-222.
- Kolbet P.R., *Torture and Origen’s hermeneutics of nonviolence*, „Journal of the American Academy of Religion” 76 (2008) 545-572.
- Law T.M., *Origen’s parallel Bible: textual criticism, apologetics, or exegesis?*, JTS 59 (2008) 1-21.
- Ledegang F., *The Ophites and the „Ophite” diagram in Celsus and Origen*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 60 (2008) 51-83.
- Lenti M., *Il Cristianesimo come nomos divino: la confutazione di Origene alle accuse di Celso*, „Nicolaus” 35 (2008) 245-252.
- Marafioti D., *Il rapporto Chiesa-mondo al tempo dei martiri: testimonianza cristiana e tensione escatologica in Ippolito, Tertulliano, Origene*, RdT 48 (2007) 39-81.
- Martens P.W., *Revisiting the allegory/typology distinction: the case of Origen*, JECS 16 (2008) 283-317.
- Martens P.W., *Why does Origen accuse the Jews of „literalism”?: a case study of Christian identity and biblical exegesis in antiquity*, „Adamantius” 13 (2007) 218-230.
- Misiarczyk L., *Apokatástasis realizzata, attuale e futura nella tradizione patristica preorigeniana*, „Augustinianum” 48 (2008) 33-58.
- Nicolini-Zani M., *„Aolijin”, or Origen in Chinese: a report on Origenian and Patristic studies in contemporary China*, „Adamantius” 13 (2007) 341-349.
- Nicolini-Zani M., *Preliminary bibliography on Origenian and Patristic research*

- in contemporary China*, „Adamantius” 13 (2007) 350-378.
- Niculescu M.V., *Spiritual leavening: the communication and reception of the good news in Origen's biblical exegesis and transformative pedagogy*, JECS 15 (2007) 447-481.
- Nigro G., *Origenismo e polemiche trinitarie: Didimo e Basilio su Ps 32*, VetCh 44 (2007) 111-138.
- O'Brien C., *The origin in Origen: Christian creation or Platonic demiurgy?*, FZPhTh 54 (2007) 169-177.
- O'Leary J.S., *Japanese studies of Philo, Clement and Origen*, „Adamantius” 14 (2008) 395-402.
- Perrone L., „*Goldene Schalen voll von Räucherwerk*” (*Apoc. 5,8*): *das Bild vom Gebet bei Origenes*, JACH 50 (2007) 51-71.
- Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina*, „Adamantius” 14 (2008) 465-678.
- Ramelli I.L., *Note per un'indagine della mistica siro-orientale dell'VIII secolo: Giovanni di Dalyatha e la tradizione origeniana*, „Ilu” 12 (2007) 147-179.
- Ramelli I.L.E., *Christian soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the biblical and philosophical basis of the doctrine of apokatastasis*, VigCh 61 (2007) 313-356.
- Ramelli I.L., *Origen's exegesis of Jeremiah: resurrection announced throughout the Bible and its twofold conception*, „Augustinianum” 48 (2008) 59-77.
- Ramelli I.L., *Origen's interpretation of Hebrews 10:13: the eventual elimination of evil and the apokatastasis*, „Augustinianum” 47 (2007) 85-93.
- Ramelli I.L., *Origene ed il lessico dell'eternità*, „Adamantius” 14 (2008) 100-129.
- Rombs R.J., *A note on the status of Origen's „De principiis” in English*, VigCh 61 (2007) 21-29.
- Rydström-Poulsen A., *William of Saint-Thierry's use of Origen in his commentary on Romans*, „Cistercian Studies Quarterly” 42 (2007) 1-10.
- Schneider M., *Jesusgebet und deutsche Erstausgabe der „Philokalie”*, „Geist und Leben” 81 (2008) 302-314.
- Sheridan M., *Origen's concept of Scripture: the basis of early Christian interpretation*, DRev 125 (2007) 93-110.
- Simonetti M., *Cenni sulla proposta religiosa e culturale di Origene*, VetCh 45 (2008) 343-347.
- Touati Ch., *Origène, Athanase et Augustin: vrais et faux témoins de l'„Apocalypse de Paul”*, „Apocrypha” 18 (2007) 167-203.
- Tzouramani E. – Terezis Ch. *The Origenic doctrine of the preexistent of souls in relation to the Christian Canon*, „Florentia Iliberritana” 18 (2007) 421-431.
- Villani A., *Origenes als Schriftsteller: ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopöie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese*, „Adamantius” 14 (2008) 130-150.

Pacjan z Barcelony

Anglada Anfruns A., *De Paciano in codicibus Gratianopolitano 306/262 (G) Parisino 2182 (P)*, VetCh 45 (2008) 19-40.

Pachomiusz

Joest Ch., *Horsiese zwischen Pachom und Evagrius Pontikos*, SMon 50 (2008) 69-85.

Palladiusz

Katos D.S., *Humanity as the harbinger of imageless prayer in the Lausiatic History*, VTQ 51 (2007) 107-121.

Papiasz

Sim D.C., *The Gospel of Matthew, John the Elder and the Papias tradition: a response to R H Gundry*, „Hervormde Teologiese Studies” 63 (2007) 283-299.

Paulin z Noli

Guttilla G., *La profanazione dei luoghi santi in Palestina: l'Ep. 58 di Girolamo ed il „De errore” di Firmico Materno nell'Ep. 31 di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 47 (2007) 103-116.

MacCann C., „*Tú conoces mejor que yo*”: *el dinamismo del conocimiento transformador en la relación de Agustín con Paulino de Nola*, „Augustinus” 52 (2007) 133-137.

Paulin z Pelli

Deufert M. – Zwierlein O., *Paulinus von Pella über die Widrigkeiten des Alters*, „Philologus” 152 (2008) 359-362.

Pawel z Samosaty

Simonetti M., *Sulla corrispondenza tra Dionigi di Alessandria e Paolo di Samosata*, „Augustinianum” 47 (2007) 321-334.

Pelagiusz

Dalmon L., *La lettre 177,16-18 de saint Augustin, écho atténué à un conflit d'exégèse patristique au temps de la controverse pélagienne?*, ZACH 12 (2008) 293-365.

Dupont A., *The christology of the pre-controversial Pelagius: a study of „De natura” and „De fide Trinitatis”, complemented by a comparison with „Libellus fidei”*, „Augustiniana” 58 (2008) 235-257.

Lößl J., *Augustine, „Pelagianism”, Julian of Aeclanum and modern scholarship*, ZACH 11 (2007) 129-150.

Yates J.P., *Romans 2:14-15 in the Latin tradition before the Pelagian controversies*, „Augustiniana” 58 (2008) 27-74.

Van Egmond P.J., *Haec fides est: observations on the textual tradition of Pelagius's „Libellus fidei”*, „Augustiniana” 57 (2007) 345-385.

Polikarp ze Smyrny

Berding K., *John or Paul?: who was Polycarp's mentor?*, „Tyndale Bulletin” 59 (2008) 135-143.

Dochhorn J., *Mit Kain kam der Tod in die Welt: zur Auslegung von SapSal 2,24 in 1 Clem 3,4; 4,1-7, mit einem Seitenblick auf Polykarp, Phil. 7,1 und Theophilus, Ad Autol. II,29,3-4*, ZNW 98 (2007) 150-159.

Hartog P., *Polycarp, Ephesians, and „Scripture”*, „Westminster Theological Journal” 70 (2008) 255-275.

Prosper z Akwitanii

Villegas M.R., *Las cartas no conservadas de la correspondencia entre Próspero de Aquitania, Hilario de Marsella y Agustín de Hipona: los orígenes de la llamada „controversia semipelagiana”*, SE 47 (2008) 165-207.

Prudencjusz

Coşkun A., *Zur Biographie des Prudentius*, „Philologus” 152 (2008) 294-319.

Guttilla G., *Prudenzio e il martirio di Eulalia: una rilettura del „Peristephanon” 3*, REAug 54 (2008) 63-93.

Lamprecht J.C., *The Jonah- and Nineveh-exemplum in Aurelius Prudentius Clemens' „Cathemerinon” VII: „Hymnus Ieiunantium”, lines 81-175*, „Acta Patristica et Byzantina” 18 (2007) 97-119.

Pryscylian

Ferreiro A., *De prohibitione carnis: meat abstention and the Priscillianists*, ZACH 11 (2007) 464-478.

Laurence P., *Le priscillianisme: révolution ou anarchie?*, CPE 2007, nr 108, 49-60.

Rist J., *Violencia estatal al servicio de la Iglesia: la ejecución de Prisciliano en 385 y la política religiosa imperial*, „Augustinus” 52 (2007) 197-203.

Sanchez S.J., *Priscillien et priscillianisme en Hispanie*, BLE 108 (2007) 483-508.

Regula Pauli et Stephani

Hagan H., *„The rule of Paul and Stephen”. A translation and commentary*, ABR 58 (2007) 313-342.

Roman Melodos

Barkhuizen J.H., *Romanos Melodos, „On the Massacre of the Innocents”: a perspective on ekphrasis as a method of patristic exegesis*, „Acta Classica” 50 (2007) 29-50.

Rufin z Akwilei

Adkin N., *Rufinus Ciceronianus*, RBen 117 (2007) 5-8.

Dattrino L., *Evangelizzazione e conversioni secondo la „Historia ecclesiastica” di Rufino*, „Lateranum” 74 (2008) 319-348.

Humphries M., *Rufinus's Eusebius: translation, continuation, and edition in the Latin „Ecclesiastical history”*, JECS 16 (2008) 143-164.

Neil A., *An Emendation in Rufinus (Apol. adv. Hier. 2.28: quod in se fudit)*, „Mnemosyne” 61 (2008) 142-144.

Thelamon F., *Yves-Marie Duval, Aquilée et Rufin*, SE 47 (2008) 439-448.

Salwian z Marsylii

Gangale G., „*Coniugium sine opere coniugali*”. *La vita nuova nella lettera IV di Salviano di Marsiglia ai suoceri*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 33 (2008) 735-770.

Weiss J.P., *Les Lettres de Salvien de Marseille*, CPE 2007, nr 107, 12-29.

Seduliusz

Paretti L., *Sedulio Scoto „grammaticus” a San Gallo. La storia del testo del commento all’Ars maior di Donato e un escerto non riconosciuto*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 136 (2008) 412-457.

Serapion z Antiochii

Leroy Y., *L’„Évangile de Pierre” et la notion d’„hétérodoxie”: Sérapion d’Antioche, Eusèbe de Césarée et les autres...*, RB 114 (2007) 80-98.

Sewer z Antiochii

Lucchesi E., *L’homélie cathédrale II de Sévère d’Antioche en copte*, AnBol 125 (2007) 7-16.

Sewerian z Gabali

Davis B.S., *Severianus of Gabala and Galatians 6:6-10*, CBQ 69 (2007) 292-301.

Sokrates Scholastyk

Nieto Ibáñez J.M., *Los oráculos griegos y su uso apologético en Sócrates de Constantinopla (HE III 23, 50-59)*, VetCh 44 (2007) 83-96.

Sulpicjusz Sewer

Goodrich R.J., *Vir maxime catholicus: Sulpicius Severus’ use and abuse of Jerome in the „Dialogi”*, JEH 58 (2007) 189-210.

Sydoniusz Apolinary

Sánchez Pérez D. –Gervás Rodríguez M.J., *Caridad cristiana e interiorización de la dependencia. Sidonio Apolinar*, „Studia historica. Historia antigua” 2007, nr 25, 331-340.

Santelia S., *Sidonio Apollinare autore di una epigrafe per l’ecclesia di Lione: epist. 2, 10, 4 (=Le Blant ICG 54)*, VetCh 44 (2007) 305-321.

Santelia S., *Una voce fuori del „coro”: Sidonio Apollinare e gli spectacula theatri (carm. 23, 263-303)*, „Bollettino di studi latini” 38 (2008) 43-56.

Sylwester I, papież

Arnaldi G., *La leggenda dell'imperatore Costantino e di papa Silvestro: a proposito del libro di Tessa Canella sugli „Actus Silvestri”*, „Sanctorum” 5 (2008) 209-220.

Szenute z Atripa

Grossmann P., *Zur Stiftung und Bauzeit der großen Kirche des Schenuteklosters bei Sūhāğ (Oberägypten)*, ByzZ 101 (2008) 35-54.

Layton B., *Rules, patterns, and the exercise of power in Shenoute's monastery: the problem of world replacement and identity maintenance*, JECS 15 (2007) 45-73.

Tacjan Syryjczyk

Botha Ph.J., *A comparison between the comments on Daniel in the Syriac commentary on the Diatessaron and the Syriac Commentary on Daniel*, „Acta Patristica et Byzantina” 18 (2007) 1-13.

Den Hollander A. – Schmid U., *The „Gospel of Barnabas”, the Diatessaron, and method*, VigCh 61 (2007) 1-20.

Gerber S., *Diatessaron-Zitate bei Theodor von Mopsuestia?*, ZACH 11 (2007) 348-359.

Koltun-Fromm N., *Re-imagining Tatian: the damaging effects of polemical rhetoric*, JECS 16 (2008) 1-30.

Teodor Abu Quarrah

Pochoshajew I., *Abū Qurra über die Verehrung christlicher Bilder*, ByzZ 101 (2008) 133-153.

Teodor z Mopsuestii

Gerber S., *Diatessaron-Zitate bei Theodor von Mopsuestia?*, ZACH 11 (2007) 348-359.

Keating D.A., *«Pues el Espíritu no había sido dado aún»: Jn 7, 39 en Teodoro de Mopsuestia, Agustín y Cirilo de Alejandría*, „Augustinus” 52 (2007) 113-119.

Teodoret z Cyru

Fairbairn D., *The puzzle of Theodoret's christology: a modest suggestion*, JTS 58 (2007) 100-133.

Gkotsēs G.N. – Merianos Gerasimos A., *Wealth and poverty in Theodoret of Cyrrhus' „On providence”*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 59 (2007) 11-48.

Schor A.M., *Theodoret on the „School of Antioch”: a network approach*, JECS 15 (2007) 517-562.

Siquans A., *Antijüdisch?: Theodorets „Quaestiones in Deuteronomium” und seine perspektivische Bibellektüre*, „Biblische Zeitschrift” 52 (2008) 19-39.

Teodot z Laodycei

Del Cogliano M., *The Eusebian alliance: the case of Theodotus of Laodicea*, ZACH 12 (2008) 250-266.

Teofil z Antiochii

Dochhorn J., *Mit Kain kam der Tod in die Welt: zur Auslegung von SapSal 2,24 in 1 Clem 3,4;4,1-7, mit einem Seitenblick auf Polykarp, Phil. 7,1 und Theophilus, Ad Autol. II,29,3-4*, ZNW 98 (2007) 150-159.

Teognis z Jerozolimy

Thomson F.J., *The Slavonic translation of Saint Theognius of Jerusalem's „Homilia in ramos palmarum”*, AnBol 126 (2008) 277-310.

Tertulian

Alfaro Bech V., *„Misera Iuno” en la obra de Tertuliano*, EE 83 (2008) 3-21.

Bochet I., *Transcendance divine et paradoxe de la foi chrétienne: la polémique de Tertullien contre Marcion*, RSR 96 (2008) 255-274.

Bracht K., *Product or foundation?: the relationship between the doctrine of the Holy Trinity and christology in Hippolytus' and Tertullian's debate with monarchianism*, „Acta Patristica et Byzantina” 18 (2007) 14-31.

Chapot F., *Ouverture et résistance: deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur aux II-III siècles*, RevSR 81 (2007) 7-26.

Chronica Tertulliana et Cyprianea: 2006, REAug 53 (2007) 325-367.

Chronica Tertulliana et Cyprianea: 2007, REAug 54 (2008) 315-364.

Cohick L.H., *Virginity unveiled: Tertullian's „Veiling of virgins” and historical women in the first three centuries A.D.*, „Andrews University Seminary Studies” 45 (2007) 19-34.

Datrinno L., *La liberté religieuse dans l'„Ad Scapulam” de Tertullien*, „Lateranum” 73 (2007) 357-377.

Datrinno L., *Tertulliano e la libertà religiosa*, RivAC 83 (2007) 257-276.

Dunn G.D., *Mary's virginity in partu and Tertullian's anti-docetism in „De carne Christi” reconsidered*, JTS 58 (2007) 467-484.

Feichtinger B., *Quid est autem homo aliud quam caro...? (Tert. adv. Marc. 1,24): Aspekte spätantiker Körperlichkeit*, JACH 50 (2007) 5-33.

Fredouille J.C., *L'activité littéraire de Tertullien: les traités perdus*, REAug 54 (2008) 1-29.

Georges T., *Die Rolle der Juden für Tertullians Darstellung der christlichen Gottesverehrung im „Apologeticum”, speziell in „Apologeticum 21”*, ZACH 12 (2008) 236-249.

Greschat K., *Neue Literatur zu Tertullian*, „Theologische Rundschau” 72 (2007) 91-96.

- Grieser H., „*Fiunt, non nascuntur Christiani*” (*Tertullian, Apologeticum 18,4*): *der Beitrag von Frauen zur Bekehrung der antiken Familie zum Christentum*, „*Trierer Theologische Zeitschrift*” 117 (2008) 118-132.
- Manuel Santiago J., *Espíritu Santo y martirio en Turtuliano*, „*Teología Espiritual*” 52 (2008) 237-253.
- Marafioti D., *Il rapporto Chiesa-mondo al tempo dei martiri: testimonianza cristiana e tensione escatologica in Ippolito, Tertulliano, Origene*, *RdT* 48 (2007) 39-81.
- Mattei P., *Les frontières de l'Église selon la première tradition africaine: Tertullien, Cyprien, Anonyme „De rebaptismate”*, *RevSR* 81 (2007) 27-47.
- Moll S., *Three against Tertullian: the second tradition about Marcion's life*, *JTS* 59 (2008) 169-180.
- Roth D.T., *Matthean texts and Tertullian's accusations in „Adversus Marcionem”*, *JTS* 59 (2008) 580-597.
- Siat J., *La beauté aux yeux des hommes, la beauté aux yeux de Dieu chez Tertullien*, *CPE* 2008, nr 111, 19-27.
- Steenberg M.C., *Impatience and humanity's sinful state in Tertullian of Carthage*, *VigCh* 62 (2008) 107-132.
- Turek W., „*Conversabatur Deus humane...*” (*Adv. Marc. 2,27,7*): *divinizzazione dell'uomo in Tertulliano?*, „*Augustinianum*” 48 (2008) 79-102.
- Vicastillo S., *La estructura sacramental del bautismo según Tertuliano*, *EE* 83 (2008) 87-98.

Traditio Apostolica

- Smyth M., *L'anaphore de la prétendue „Tradition Apostolique” et la prière eucharistique romaine*, *RevSR* 81 (2007) 95-118.

Tymoteusz I, patriarcha Aleksandrii

- Psarev A.V., *The 19th canonical answer of Timothy of Alexandria: on the history of sacramental oikonomia*, *VTQ* 51 (2007) 297-320.

Wigiliusz z Trydentu

- Tavolieri d'Andrea C., *Origine militare e fiscale dell'„hospitalitas”: l'esempio dell'„Epistula” 62 (19) inviata da Ambrogio a Vigilio di Trento*, *ZACH* 12 (2008) 504-543.

Wiktoryn z Petawium

- Armstrong J.J., *Victorinus of Pettau as the author of the Canon Muratori*, *VigCh* 62 (2008) 1-34.

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

SPRAWOZDANIA

1. CZASY JANA CHRYZOSTOMA I JEGO PASTERSKA PEDAGOGIA (Kamień Śląski – Opole, 17-18 IV 2007)

W dniach 17-18 IV 2007 r. odbyło się sympozjum nt. *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*; jego organizatorem była Katedra Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Pierwszego dnia uczestnicy sympozjum spotkali się w Kamieniu Śląskim w Centrum Kultury i Nauki Wydziału Teologicznego UO, dawnej siedzibie rodu Odrowążów, z której pochodzi św. Jacek Odrowąż; obradowano w odbudowanym całkowicie z ruin (w 1994 r.) późnobarokowym pałacu z XVII/XVIII wieku, w którym mieści się też sanktuarium Świętego. Drugiego dnia obrady toczyły się w Opolu, w gmachu Wydziału Teologicznego. Wykłady wygłosiło siedemnastu (z osiemnastu przewidzianych¹) wybitnych polskich badaczy twórczości Jana Chryzostoma oraz znawców jego epoki².

Przybyłych do Kamienia Śląskiego gości przywitał gospodarz ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO), który przypomniał, iż celem sympozjum jest uczczenie 1600. rocznicy śmierci Jana Chryzostoma; w ten sposób – powiedział – organizatorzy włączają się w światowe obchody Roku tego wybitnego Ojca Kościoła Wschodniego. Podkreślił, iż tematy referatów tak zostały sformułowane, by można było nie tylko dotrzeć do sposobu przepowiadania i nauczania Złotoustego, ale też by przedstawić uwarunkowania społeczno-polityczne w Antiochii i Konstantynopolu w IV wieku.

Sesji przedpołudniowej przewodniczył prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ), który zaprosił uczestników do wysłuchania referatu: *Antiochia i Konstantynopol w czasach Jana Chryzostoma*, przygotowanego przez dr Sławomira Skrzyniarza (UJ). Prelegent skupił się przede wszystkim na topografii i architekturze miast. Podkreślił,

¹ Nie przyjechała dr hab. Małgorzata Smorąg-Różycka (UJ), która miała wygłosić referat nt. *Obrazowa egzegeza homilii Jana Chryzostoma w bizantyńskim rękopisie z IX wieku* (Ateny, Biblioteka Narodowa, cod. gr. 211).

² W sprawozdaniu jedynie krótko zasygnalizowano treść wygłoszonych referatów, większość z nich ukazała się już bowiem w publikacji: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008 (Opolska Biblioteka Teologiczna 105); umieszczono w niej też dwa artykuły (ks. P. Szczura: *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich*, ss. 167-188 i ks. A. Żurka: *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, ss. 205-214), których autorzy nie byli uwzględnieni w programie. W sympozjum obszerniej omówiono jedynie dyskusje oraz wystąpienia prof. M. Dzielskiej, ks. prof. St. Longosza i dr S. Skrzyniarza, którzy nie opublikowali swoich wykładów.

iż w owym czasie były to wielkie aglomeracje zróżnicowane pod względem etnicznym i społecznym, w których rozwój cesarze chętnie inwestowali, zwrócił jednak uwagę na odmienność ich warunków naturalnych (położenie). Antiochię, powiedział, cechował łagodny klimat i dobre położenie (nad rzeką Orontes), dzięki czemu miasto było ważnym punktem strategicznym z doskonale rozwiniętym zapleczem rolniczym, gospodarczym i handlowym. Na tym tle pokazał odmienność topografii Konstantynopola, położonego pomiędzy dwoma zatokami, co zmuszało do ciągłych starań o pozyskiwanie nowych połączeń łądu (wg Grzegorza z Nazjanzu). Zwrócił też uwagę na harmonię i okazałość obiektów architektonicznych obydwu miast. W Antiochii były to m.in. pałac królewski zbudowany na planie koła oraz Forum; przy tej okazji Prelegent podkreślił, jak ważne w ich rekonstrukcji są źródła literackie (m.in. 9. *Mowa Libaniosa* oraz *Homilie* Jana Chryzostoma), wspominał też o ważniejszych pracach archeologicznych (np. wykopaliska w 1930 roku). W Konstantynopolu – według niego – zwracały uwagę budynki, ale też sieć dróg w pełni ukształtowana i wytyczona za Konstantyna, z których najbardziej reprezentatywna była *Mese* (znajdowały się przy niej najbardziej okazałe budowle); stwierdził ponadto, iż pod względem architektonicznym było to miasto kontrastów, gdyż obok rozległych budynków istniała również ciasna i dość prowizoryczna zabudowa. Na koniec wspominał o udziale Jana Chryzostoma w jego konstrukcji: wzbogacił budowle o fundacje charytatywne i popierał chrystianizację świątyń pogańskich (tak powstał m.in. kościół św. Menasa). Drugi referat wygłosiła prof. dr hab. Maria Dzielska (UJ), która zaprezentowała temat: *Uczeń w antiocheńskiej szkole Libaniosa*. Zasadniczy wątek przedstawiła na tle krótkiej prezentacji systemu kształcenia w IV wieku, podkreślając, iż szkoła retoryki była tylko jednym z etapów edukacji młodzieńca (rozpoczął ją w wieku lat 15); kolejnym była szkoła filozoficzna. Następnie stwierdziła, iż zgodnie z panującym zwyczajem młody Jan uczył się retoryki, uczęszczając w Antiochii do szkoły Libaniosa, gdzie obok niego uczyli asystenci retora. Czy Jan był uczniem samego mistrza? Prelegentka stwierdziła, iż nie ma na to bezpośrednich dowodów, np. potwierdzenia samego Jana Chryzostoma (co może świadczyć i o jego rezerwie do nauczyciela), jednakże sama skłania się ku pozytywnej odpowiedzi, gdyż (według licznych badaczy) przemawia za tym wiele sformułowań w pismach Złotoustego, charakterystycznych dla Libaniosa. Prof. Dzielska przedstawiła następnie sylwetkę samego Libaniosa – który słynął ze zdolności oratorskich (stąd przydomek „drugi Demostenes”) – oraz jego szkołę; nadmieniła, iż stosowano w niej prawdopodobnie kary cielesne (wg 58. *Mowy* Libaniosa) oraz intensywny trening intelektualny. Pomimo to – jak stwierdziła dalej – jej sława rosła, liczba uczniów się zwiększała, zwłaszcza po przeniesieniu siedziby szkoły do agory, zaś sam Libanios dostawał pensję od władz miasta. Na koniec Prelegentka wymieniła sławnych uczniów Libaniosa, do których należał Julian Apostata (mówi o mistrzu w swoim 124. *Liście*) i Hypatia (wspomina ją sam Libanios) oraz przytoczyła anegdotkę podaną przez Sozomena (według której Libanios jako swojego następcę widział Jana). Tematem trzeciego referatu autorstwa ks. dr. hab. Arkadiusza Barona (PAT) były *Modele biskupa w Antiochii*

w czasach Jana Chryzostoma w oparciu o drugą księgę „Konstytucji Apostolskich” na tle synodu antiocheńskiego z 341 roku³. Prelegent stwierdził, iż w *Konstytucjach Apostolskich* można wyodrębnić cztery modele biskupa: pierwszy to model oparty na Prawie Mojżesza (Kościół traktowany jest tutaj jako odpowiednik narodu wybranego, zaś biskup – arcykapłana), drugi teandryczny (biskup jest przedstawiany jako nauczyciel i przywódca), trzeci profetyczny (biskup jest prorokiem słowa) i czwarty rodzinny (biskup jest drugi po Bogu Ojcu). Następnie ukazał, jak funkcjonują one w kanonie synodu, na tle relacji zachodzących pomiędzy duchownymi (lub świeckimi) a biskupem, oraz władzą świecką a władzą biskupa. W dyskusji udział wzięli: ks. prof. M. Starowieyski (UW), ks. prof. H. Pietras (Ignatianum, Kraków), prof. M. Salamon (UJ), prof. K. Ilski (UAM) i prof. W. Ceran (UŁ)⁴. Ks. M. Starowieyski zwrócił się do M. Dzielskiej z następującymi uwagami: po pierwsze, w wypowiedziach źródłowych na temat Libaniosa kryje się wiele retorycznej przesady, po drugie, ciekawa byłaby refleksja na temat stosunku uczniów do mistrza (zwłaszcza na tle pytania: dlaczego Jan nie wspomniał o Libaniosie) oraz porównanie dwóch szkół: retorycznej i asketerionu. W odpowiedzi Prelegentka stwierdziła, że Jan prawdopodobnie w *Ad viduam iunioem* jeden raz wspomniał Libaniosa, nie jest to jednak jasne. Przyznała natomiast, iż sugestia, by porównać szkoły, jest bardzo interesująca. Dopowiedziała też, że za czasów Jana profesorowie posiadali znaczne ulgi (np. zwolnienie od podatków i obciążeń na rzecz wojska). Natomiast ks. H. Pietras, zwracając się do ks. A. Barona, dodał, że synody antiocheńskie były znakiem sprzeciwu wobec synodów cesarskich; zwrócił nadto uwagę, iż w Kościele Wschodnim apoteozowano biskupa („jak Boga nie można zdetronizować, tak biskupa nie można zdetronizować”). Krytycznie do tego stwierdzenia odniósł się K. Ilski, natomiast M. Salamon, w nawiązaniu do pierwszej części wypowiedzi ks. Pietrasa podkreślił wpływ modelu cesarskiego na model biskupa. M. Dzielska zapytała zaś: czy pojawia się w tekstach synodów porównanie hierarchii kościelnej z hierarchią anielską? W odpowiedzi udzielonej ks. Pietrasowi, ks. Baron stwierdził, iż autor *Konstytucji* unika tak skrajnych sformułowań jak apoteozowanie, zwracając się do M. Dzielskiej natomiast powiedział, że w tekście pojawia się wprawdzie porównanie dwóch hierarchii, ale nie jest ono tak mocno rozbudowane, jak u Areopagity. Z kolei wypowiedź prof. W. Cerana odnosiła się do wystąpienia S. Skrzyńiarza i miała charakter uzupełniający: stwierdził bowiem, iż obecna Antiochia zajmuje 1/10 dawnej powierzchni, a to co odkryto do tej pory, stanowi znikomą część dawnego miasta. Zwrócił też uwagę, że dobry klimat zapewniał układ ulic równoległy do Orontesu.

Po krótkiej przerwie wznowiono obrady. Pierwszym prelegentem był ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (UW), który przedstawił referat nt. *Jan Chryzostom i mo-*

³ Opublikowany pt.: *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma: refleksja nad drugą księgą „Konstytucji Apostolskich” na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 r.*, w: *Czasy Jana Chryzostoma*, s. 11-35.

⁴ Nazwiska dyskutantów podawane są w takiej kolejności, w jakiej zabierali głos.

*nastycyzm w okresie młodości*⁵. Pod tym tytułem kryła się charakterystyka drogi, jaka prowadziła młodego Jana do kapłaństwa. Prelegent przedstawił ją w czterech etapach, omawiając kolejno: formację w szkole retorycznej Libaniosa i w ascetycznym asketerionie Diodora, następnie pobyt w górach wśród mnichów i na pustyni, pozwalający poznać dwie formy życia – monastyczną i eremicką. W podsumowaniu zwrócił uwagę na niezwykłą harmonijność tej drogi oraz jej wpływ na dojrzałe życie Jana. Kolejny prelegent, ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (PAT), zreferował zagadnienie: *Praktyka eucharystyczna w Konstantynopolu na podstawie homilii do „Listu do Hebrajczyków” Jana Chryzostoma*⁶. Stwierdził, iż Złotousty zachęcał wiernych do częstego przystępowania do Komunii Świętej, wymieniając jako warunki: czyste sumienie – tzn. wolne od zmyły grzechu, czyste serce – tzn. zgodne z wolą Boga oraz nienaganne życie, które cechuje bogactwo dobrych uczynków, wyrażających miłość bliźniego. Następnie dr Ireneusz Milewski (UG) przedstawił temat: *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*⁷. Na wstępie przypomniał genezę konfliktu oraz omówił jego kolejne etapy, skupiając swoją uwagę na biskupach, którzy sprzyjali Janowi. Stwierdził przy tym, iż ich liczba ulegała zmianie, ponieważ przeciwnicy Złotoustego jednych zwolenników zastraszała, innych przekupywali; dodał, że często pisze się o nich w formie bezimiennych. Na zakończenie Prelegent, opierając się na różnych źródłach (m.in. Sokrates, Sozomen, Palladiusz), podał imiona 33 biskupów, stronników Jana. W dyskusji nad przedstawionymi referatami głos zabrali: ks. prof. H. Pietras, prof. M. Dzielska, prof. W. Ceran i ks. prof. M. Starowieyski. Ks. Pietras, nawiązując do referatów I. Milewskiego i J. Żelaznego, stwierdził, iż Jan Chryzostom jako biskup Konstantynopola spotykał się z dużą opozycją, ponieważ sprawował rządy „twardej ręki” i był bardzo radykalny, co – jak dodał – prawdopodobnie wynikało z jego charakteru; dyskutant zasugerował też wpływ Diodora na charakter Jana, a na koniec wskazał na podobieństwa sytuacji Jana i Cyserona, kiedy ten był konsulem. Z tą wypowiedzią podjął polemikę ks. M. Starowieyski, który stwierdził, iż Jan nigdy nie był nietaktowny, od Diodora nauczył się moralizmu, a nie radykalizmu, zaś rządy „twardej ręki” były koniecznością, gdyż wymagała tego sytuacja. Z kolei M. Dzielska, nawiązując do referatu ks. Starowieyskiego, zaczęła rozważać motywy wyborów młodego Jana; według niej pobyt w asketerionie umotywowany był pragnieniem samodoskonalenia. Natomiast W. Ceran, kontynuując tę myśl stwierdził, iż warto również zastanowić się, jaki wpływ wywarły na jego postępowanie studia filozoficzne.

Sesji popołudniowej przewodniczył prof. dr hab. Waldemar Ceran (UŁ). Pierwszym prelegentem był dr Michał Stachura (UJ), który przedstawił temat: *Zwolennicy zesłanego biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma w oczach rzym-*

⁵ Opublikowany w: *Czasy Jana Chryzostoma*, s. 39-60.

⁶ Opublikowany tamże, s. 217-231.

⁷ Opublikowany tamże, s. 87-116.

skiego wymiaru sprawiedliwości⁸. Na początku Prelegent postawił pytanie: „Czy zesłanie Jana i objęcie przez urzędników represjami jego zwolenników były rzeczywiście czymś unikalnym i niesłusznym?”. Odpowiedzi na to pytanie udzielił, analizując najpierw źródła narracyjne, następnie badając język i treść ustaw wydanych w sprawie zwolenników Jana. Przedmiotem drugiego referatu, wygłoszonego przez prof. dr hab. Kazimierza Ilskiego (UAM), było *Srowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola*⁹. Na wstępie Prelegent stwierdził, iż translacja relikwii, której dokonano w 438 r., stanowiła zwieńczenie trwającego ponad dwadzieścia lat procesu rehabilitacyjnego (do zmiany stanowiska wobec Jana doszło już w 414 r.). Następnie szczegółowo omówił poszczególne fazy uroczystości, podkreślając wielkie zaangażowanie samego cesarza Teodozjusza. Trzecim referentem był ks. prof. dr hab. Janusz Czerny (UO), który mówił na temat *Mistagogii Liturgii św. Jana Chryzostoma*¹⁰. Prelegent na wstępie wyjaśnił, iż przez mistagogię rozumie „otwarcie człowieka na sferę boską i transcendentną”, która dokonuje się przez „znaki, słowa i obrzędy”. Następnie poddał szczegółowej analizie poszczególne elementy liturgii, wyjaśniając ich znaczenie (np. symbolika życia, męki Jezusa). Po tych referatach obecni na sympozjum mogli uczestniczyć w Liturgii św. Jana Chryzostoma, którą w języku greckim sprawował jako mitrat sam Prelegent. Po Mszy świętej powrócono do sali obrad na dyskusję. Udział w niej wzięli dr Sławomir Bralewski (UŁ), prof. K. Ilski i dr M. Stachura. Pierwszy zabrał głos S. Bralewski, którego wypowiedź miała związek z referatem K. Ilskiego. Stwierdził mianowicie, iż historycy wczesnochrześcijańscy (Sokrates, Sozomen), do których Prelegent się odwoływał, mieli inne odniesienie do Jana, różnie też pojmowali ideał cesarza. Na koniec postawił pytanie, czy Sokratesa powinno się nazywać Scholastykiem? K. Ilski odpowiedział, iż głos ten wzmacnia jego intuicje dotyczące różnic, jakie istnieją pomiędzy Sokratesem i Sozomenem. Istnienie różnic potwierdził M. Stachura, który stwierdził, iż obraz Teodozjusza inny jest u Sokratesa, inny u Sozomena; odniósł się też do pytania S. Bralewskiego: powołując się na stan badań z 2004 r., powiedział, iż przydomek Scholastyk (oznaczający człowieka dobrze wykształconego) nie zawsze jest używany.

Bezpośrednio po dyskusji wygłoszono dwa ostatnie tego dnia referaty. Jako pierwszy wystąpił dr Zygmunt Kalinowski (UG), który przedstawił temat: *Liturgia Jana Chryzostoma jako źródło informacji o architekturze*¹¹. Prelegent na początku powiedział, iż dla badacza architektury ważne są przede wszystkim przestrzeń, ruch i relacje poszczególnych części zachodzących w obrębie ceremoniału. Uwzględniając te elementy, starał się następnie ukazać związki, jakie istniały pomiędzy liturgią św. Jana Chryzostoma a układem świątyni. Ilustrację

⁸ Opublikowany tamże, s. 117-135.

⁹ Opublikowany tamże, s. 137-152.

¹⁰ Opublikowany tamże, s. 61-75, pt. *Mistagogiczna interpretacja liturgii św. Jana Chryzostoma w Kościele bizantyńskim*.

¹¹ Opublikowany tamże, s. 77-86 pt. *O powiązaniach architektury i liturgii na przykładzie wybranych kościołów wczesnobizantyńskich i liturgii św. Jana Chryzostoma*.

stanowiły plany różnych bazylik w Konstantynopolu (bazyliki Studiosa pw. św. Jana oraz św. Ireny) i w Bułgarii (kompleks biskupi w Novae). Temat ostatniego referatu, który przedstawił ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), brzmiał następująco: *Język przepowiadania Jana Chryzostoma do katechumenów i neofitów*¹². Analizowany materiał pochodził z katechez chrzcielnych i pochrzcielnych. Prelegent stwierdził, iż autor stosował dużo porównań, antytez, ciekawych środków retorycznych oraz cytatów z Biblii. Jednakże zauważył, iż katechezy te nie zawierają systematycznego wykładu. W dyskusji głos zabrali: ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (PAT, Tarnów), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ), prof. M. Salamon (UJ) i prof. W. Ceran (UŁ). Ks. A. Żurek i ks. J. Słomka skierowali uwagi do ks. J. Naumowicza. Pierwszy nawiązując do podziału katechez, powiedział, iż ich podstawą był podział neokatechumenów; dodał też, że poszczególni wydawcy tekstów katechez stosują różną numerację. Natomiast ks. Słomka (odwołując się do Teodora z Mopsuestii) zwrócił uwagę na różne tradycje chrzcielne. Z kolei wypowiedzi M. Salamona i W. Cerana dotyczyły referatu Z. Kalinowskiego. M. Salamon zwrócił uwagę na podobieństwo planów świątyń w Konstantynopolu i na Bałkanach. W. Ceran natomiast zapytał o architekturę ambony oraz o to, skąd pochodzili pracujący rzemieślnicy. Z. Kalinowski odpowiedział, iż ambona znajdowała się w centralnym miejscu i miała dwa biegi schodów, natomiast rzemieślnicy pochodzili zapewne z miejscowych zakładów.

Drugiego dnia obrady otworzył gospodarz ks. prof. N. Widok, który poprosił ks. prof. Henryka Pietrasa o przewodniczenie całej ostatniej sesji sympozjum. Pierwszy wystąpił w niej prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ), który zreferował temat: *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*¹³. Prelegent nawiązał do akcji misyjnej biskupa Konstantynopola, której celem było powołanie duszpasterstwa wśród Gotów w ich rodzimym języku; stwierdził, iż nowe światło na wydarzenia związane z tą sprawą może dać homilia, jaką Złotousty skierował do Gotów. W konkluzji stwierdził, iż gocka gmina wyznania nicejskiego, po odejściu Jana Chryzostoma, skazana była na asymilację. Jako drugi wystąpił prof. dr hab. Jan Iluk (UG) z referatem na temat *Judaizm i Żydzi w nauczaniu Jana Chryzostoma*¹⁴. Już na wstępie wyjaśnił, iż tak naprawdę bohaterami są judaizanci i prozelici – chrześcijanie, którzy przeszli na judaizm; za taką wersją przemawia, zdaniem Prelegenta, analiza filologiczna tekstów. J. Iluk obszernie omówił ich treść, zwracając uwagę na inwektywy. W podsumowaniu powiedział, że teksty takie świadczą po pierwsze o istnieniu zjawiska prozelityzmu, po drugie – o misyjnym charakterze judaizmu w IV wieku. Z kolei trzeci prelegent prof. dr hab. Waldemar Ceran (UŁ) – przedstawił referat pt. *Przykłady z życia wzięte w kazaniach Jana*

¹² Opublikowany tamże, s. 191-202 pt. *Język i koncepcja katechez chrzcielnych w ujęciu Jana Chryzostoma*.

¹³ Opublikowany tamże, s. 245-265.

¹⁴ Opublikowany tamże, s. 267-287 pt. *Judaizm i judaizanci w nauczaniu Jana Chryzostoma. Historia i legenda*.

*Chryzostoma*¹⁵. Stwierdził, iż Złotousty bardzo często odwoływał się do przykładów z różnych dziedzin, chcąc w ten sposób zainteresować słuchacza i przybliżyć mu problematykę religijną. Prelegent zwrócił nadto uwagę, iż stanowią one znakomity materiał dla historyków oraz badaczy kultury tamtej epoki. W dyskusji głos zabrali: prof. K. Ilski, ks. prof. S. Longosz (KUL) i prof. M. Dzielska. K. Ilski, nawiązując do wszystkich trzech referatów, zwrócił uwagę na rolę aspektu społecznego oraz wątków narodowościowych. Z kolei ks. S. Longosz zapytał najpierw J. Iluka, czy Jan Chryzostom był antysemitą?, a następnie poprosił M. Salamona o wyjaśnienie: jak Złotousty przemawiał do Gotów, bezpośrednio czy przez tłumacza? M. Dzielska zapytała zaś M. Salamona, czy sympatia dla barbarzyńców nie narażała Złotoustego na kłopoty? M. Salamon odpowiedział, iż w pismach Teodoretta znalazł informację, że Jan Chryzostom przemawiał przez tłumacza, przyznał też, że postawa Jana mogła mu przysporzyć ludzi niezyczliwych. Z kolei J. Iluk wyjaśnił, iż w czasach starożytnych można było mówić jedynie o antyjudajzmie (miał charakter religijny); termin zaś antysemityzm, który pojawił się w XIX, ma inny zakres znaczeniowy.

Po przerwie referat wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (KUL), który przedstawił temat *Duszpasterstwo rodzin u Jana Chryzostoma*. Na wstępie wyjaśnił, iż wszystkie wypowiedzi, jakie pojawiają się w pismach Złotoustego o wychowaniu, mają charakter duszpasterski, a nie teologiczny. Następnie podkreślił, że rodzina jest w nich przedstawiana jako pierwsze środowisko wychowawcze, wychowanie zaś jako istotny obowiązek ojca i matki: dzięki niemu bowiem (a nie zrodzeniu) realizują oni swoje rodzicielstwo; w tym kontekście Prelegent zwrócił też uwagę na pojęcie rodzicielstwa duchowego, które pojawia się w wypowiedzi zachęcającej rodziców do wysyłania dzieci na wychowanie do mnichów. W dalszej części swojego wystąpienia ks. Longosz podkreślił, iż zasługą Jana Chryzostoma jest stworzenie programu wychowania dziecka w okresie od urodzenia do pójścia do szkoły, dodając, że w pedagogice hellenistycznej nie mówiło się o wychowywaniu małego dziecka (pojęcie to odnoszono do młodzieży i ludzi dorosłych), a jedynie o jego h o d o w l i (podkreślenie – A. Z.). Podejście takie – jak stwierdził dalej – znalazło swoje uzasadnienie w Liście św. do Efezjan Pawła, tekście który przez długie lata kształtował poglądy pisarzy chrześcijańskich. Na zakończenie Prelegent poruszył kwestię Kościoła domowego, w którym szczególną rolę odgrywa ojciec rodziny jako wychowawca, dodając, że pojęcie to treściowo przyjęte zostało z Księgi Powtórzonego Prawa, miało zatem rodowód starotestamentowy; przypomniał też, że wyrażenie Kościół domowy sformułowane przez Jana Chryzostoma, potem zapomniane, zostało przez Sobór Watykański II przypomniane, a potem upowszechnione i do literatury europejskiej wprowadzone przez Pawła VI i Jana Pawła II. Jako ostatni prelegent wystąpił ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO), który przedstawił temat: *Troska Jana o pokutników*¹⁶.

¹⁵ Opublikowany tamże, s. 155-166.

¹⁶ Opublikowany tamże, s. 233-244, pt. *Troska Jana o grzeszników*.

Stwierdził, iż Jan Chryzostom w tzw. pismach pokutnych sporo uwagi poświęcił grzesznikom. W pismach tych Prelegent wyróżnił dwie grupy zagadnień: pierwsza została poświęcona naturze grzechu z rozwinięciem aspektu psychologicznego (opis strachu, przygnębienia, smutku, rozpacz), druga warunkom pokuty, jak żal za grzechy, w którym pozytywną rolę pełni płacz. Na koniec stwierdził, że Jan Chryzostom grzesznikom zalecał m.in. udział w Eucharystii i ćwiczenie woli w kierunku dobra. W dyskusji nad dwoma ostatnimi referatami udział wzięli prof. K. Ilski, prof. J. Iluk, ks. prof. J. Żelazny, ks. prof. J. Słomka, prof. M. Dzielska, ks. prof. H. Pietras, prof. W. Ceran i ks. prof. B. Częsz. Do ks. S. Longosza pytania skierowali K. Ilski i J. Iluk. Pierwszy zainteresował się: czy Jan Chryzostom dzielił wiek dziecięcy na okresy, bowiem w prawie greckim i rzymskim pojawiały się takie podziały. Drugi dyskutant poprosił o rozwinięcie wątku ojca wychowawcy. Odpowiadając na pierwsze pytanie Prelegent stwierdził, iż Jan Chryzostom w określaniu wieku dziecka nie był precyzyjny, zaś odpowiadając na drugie pytanie odwołał się do traktatu *O wychowaniu*, gdzie ojciec jest ukazany jako wychowawca. Do referatu ks. S. Longosza odniósł się też ks. J. Żelazny, który w nawiązaniu do poruszonego wątku mnichów wychowawców, dodał, iż są świadectwa na to, że powierzano im na wychowanie nie tylko chłopców, ale też dziewczynki, istnieje bowiem na ten temat przekaz o siostrzenicy Abrahama Mnicha, która wychowywała się w takim środowisku. Dyskutantów, którzy zabrali głos w związku z drugim referatem, zainteresował najbardziej wątek płaczu. Ks. J. Słomka zapytał, czy wypowiedź na temat płaczu nie jest toposem retorycznym? W odpowiedzi Prelegent stwierdził, iż tekst nie wskazuje na retorykę; dodał jednak, iż mogło tam chodzić o płacz duchowy, z czym zgodził się ks. B. Częsz, który zauważył, iż chyba nie jest możliwe dosłowne rozumienie łez, co uzupełnił ks. S. Longosz, przypominając poetyckie sformułowanie „modlitwa łez”. K. Ilski zwrócił jednak uwagę na możliwość dosłownego rozumienia wypowiedzi, bowiem pokuta jest rodzajem *katharsis*, ta zaś na zewnątrz wyraża się m.in. poprzez łzy; podobne stanowisko zajął W. Ceran, który podkreślił rolę żalu. Natomiast M. Dzielska zapytała o pokuty, jakie zadawał Jan Chryzostom. Ks. N. Widok odpowiedział, iż były to: nawiedzanie kościołów i zadośćuczynienie bliźnim; ks. H. Pietras zwrócił nadto uwagę na zalecenie jałmużny.

Na koniec w imieniu organizatorów głos zabrał gospodarz – ks. prof. N. Widok, który podsumował i zamknął obrady, dziękując zebranym za uczestnictwo.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

2. WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA LITERATURA ORIENTALNA (Sekcja Patrystyczna, Łódź, 21-22 IX 2007)

W dniach 21-22 IX 2007 r. odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi doroczne spotkanie członków Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski. Dwudniowe obrady zgromadziły pracowników nauko-

wo-dydaktycznych dyscyplin patrystycznych, wykładanych w wyższych uczelniach patrystycznych w Polsce i za granicą. Temat spotkania dotyczył: wczesnochrześcijańskiej literatury orientalnej.

Obrady poprzedzono celebracją Ofiary Eucharystycznej pod przewodnictwem J.E. ks. Arcybiskupa Władysława Ziółka, ordynariusza Archidiecezji Łódzkiej. Ks. Arcybiskup serdecznie przywitał przybyłych gości oraz podkreślił w wygłoszonej homilii ważność i aktualność badań patrystycznych. Otwarcia obrad dokonał ks. prof. dr hab. J. Naumowicz, prezes Sekcji Patrystycznej. Po krótkim wprowadzeniu w tematykę sympozjum poprosił ks. prof. dr hab. E. Stańka o przewodniczenie przedpołudniowej sesji naukowej.

Pierwszy prelegent: ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (UW), wygłosił referat pt. *Znaczenie literatury orientalnej dla patrologa*. Zaraz na wstępie zauważył, iż pomimo tego, że znakomitą większość spuścizny literackiej starożytnego Kościoła została zapisana i zachowana do dnia dzisiejszego w języku łacińskim i greckim, to jednak współcześni badacze nie powinni również deprecjonować innych źródeł, w tym literatury orientalnej. Ks. M. Starowieyski, autor *Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu* (Warszawa 1999), podkreślił, iż zasadniczą przyczyną ich pomijania była głównie nieznamość oraz niedostrzeganie ich roli w kulturze chrześcijańskiej. Często postrzegano literatury orientalne, jako „kopalnię herezji”, co wpływało na brak zainteresowania i słabą ich popularyzację. Chociaż w Europie istniały już od XVII wieku elementarne opracowania tych literatur (np. wydania rodziny Assemanich pism na temat literatury syryjskiej, czy mechtarystów wiedeńskich oraz weneckich wydających niestrudzenie zabytki literatury ormiańskiej), to jednak renesans orientalistyki przepada na ostatnie dziesięciolecia XX wieku. Badania dotyczące literatury orientalnej odkryły w niej nie tylko kopalnię źródeł, lecz również ukazały wartość, bogactwo i oryginalność myśli teologicznej.

Podczas krótkiej dyskusji nad wygłoszonym referatem ks. E. Staniek zauważył, iż forma przekazu treści teologicznych, wykorzystywana przez pisarzy ze środowisk orientalnych, odpowiada obrazowej mentalności współczesnego człowieka. Jako przykład przywołał postać Efrema Syryjczyka i niesłabnące zainteresowanie jego poezją teologiczną. Ks. S. Longosz dziękując ks. M. Starowieyskiemu za pionierskie dzieło wydania w 1999 r. *Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu* z przykrością zauważył słabe zainteresowanie tą publikacją w środowiskach naukowych, co uwiadamnia się brakiem jej recenzji zarówno w Polsce, jak i za granicą. Ks. J. Naumowicz podkreślił, iż znajomość literatury orientalnej pozwala też inaczej spojrzeć współczesnym badaczom na problemy natury teologicznej przed- czy pochalcedońskie.

Kolejny referat pt. *Koptyjskie kodeksy odkryte w Górnym Egipcie przez polskich archeologów pod kierunkiem Tomasza Góreckiego (styczeń 2005 r.): wartość historyczna i literacka*, przedstawił ks. prof. dr hab. W. Myszor (UŚ). Powiadomił on zebranych, iż dr Tomasz Górecki z Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej UM, szef polskiej misji archeologicznej badającej koptyjski wczesnochrześcijański erem Sheikh Abd-El-Gurna niedaleko egipskiego Luksoru, odkrył na pobl-

skim śmietniku, obok m. in. setki ostrakonów, dwa starożytne manuskrypty. Po konsultacjach z ks. W. Myszoem i E. Wipszycką-Bravo oraz z wybitnym rzymskim specjalistą T. Orlandim, zidentyfikowano pierwszy jako *Kodeks Pseudo-Bazylego*, drugi zaś jako *Żywot św. Pistencjosa*. *Kodeks Pseudo-Bazylego* to oprawiony w skórę 136 stronicowy papirusowy manuskrypt, zawierający zespół przepisów regulujących różne sfery życia kościelnego. Szczególnie interesujący jest kanon 28 – o czasie modlitw, 29 – o postach, jak też 30 – o Eucharystii na grobach męczenników. Wartość tekstu, datowanego wstępnie na VII/VIII wiek, polega przede wszystkim na tym, że jest to jedyny zachowany pełny tekst owych kanonów w języku koptyjskim (w dialekcie saidzkim), znanych dotąd tylko z późnej wersji arabskiej. Drugi kodeks to enkomion ku czci św. Pistencjosa: ten 70 stronicowy manuskrypt, napisany przez wprawnego kaligrafa i pięknie oprawiony, odczytywany był w przeszłości w czasie święta ku czci biskupa Pistencjosa.

W następnym wystąpieniu ks. dr A. Uciecha (UŚ) zaprezentował referat pt. *Kraby, krety i inne zwierzęta w języku polemicznym Efrema Syryjczyka*. W pierwszej jego części Prelegent omówił występujące w pismach polemiczno-dogmatycznych Diakona z Nisibis obrazy węża, skorpiona i smoka. Efrema Syryjczyk wielokrotnie posługiwał się nimi jako inwektywą, piętnując istniejące w jego czasach herezje, a w sposób szczególny – manicheizm. Wąż, skorpion i smok są symbolami rzeczywistości zła i obrazują szatana. Według Efrema „synowie węża” to manichejczycy, którzy w swoim nieprawdziwym kulcie posługują się magią i czarami. Raki symbolizują zachowanie zwolenników Maniego, którzy podobnie jak sam szatan odchodzą od prawdy, wybierając odwrotny kurs. W drugiej części referatu przy omówieniu symboliki psa, ks. A. Uciecha przedstawił ogólne założenia systemu kosmologiczno-soteriologicznego manichejczyków, zgodnie z którym historia świata i człowieka jest ciągłym procesem uwalniania Światła, i z tego punktu widzenia ujmowane są wszystkie wydarzenia zachodzące w historii.

Jako ostatni prelegent w sesji przedpołudniowej wystąpił ks. dr R. Zarzeczny (Toruń) z referatem pt. *Syryjskie dzieje Mār Māriego jako apokryficzne świadectwo domniemanych początków ewangelizacji w imperium perskim*: zaprezentował w nim tekst apokryfu pochodzącego z VI bądź VII wieku i powstałego w środowisku języka syryjskiego. Głównym zamysłem jego autora było ukazanie apostoelskich korzeni istniejącego w Persji chrześcijaństwa, a w szczególności apostoelskiej fundacji patriarchatu w Seleucji. Mār Māri był w opowiedzianej historii jednym z siedemdziesięciu dwóch uczniów Pańskich, którzy zostali posłani przez Chrystusa, by głosić Ewangelię. Swoją misję ewangelizacyjną rozpoczął on w Edessie, gdzie apostoł Addaj nałożył na niego ręce. Idąc wzdłuż Tygrysu Mār Māri nauczał całe miasta, nawracał ich królów, uzdrawiał chorych, wskrzeszał umarłych, burzył posągi fałszywych bogów, budował kościoły, ustanawiał duchowieństwo oraz posyłał uczniów. Jego misja sięgała granic Indii i obejmowała ewangelizację Babilonii i Persji. Apokryf ten wzoruje się na tekstach natchnionych Starego i Nowego Testamentu, jak również czerpie obficie ze znanych autorowi apokryfów, zwłaszcza *Dziejów Abgara* i *Dziejów Pseudo-Klementyńskich*.

Prelegent zauważył, iż przekaz treści wiary odbywa się w nim w duchu ortodoksji nicejskiej, bez zbytnich akcentów nestoriańskich, szczególnie zaś krytyce poddana jest nauka teologiczna doкетов, manichejczyków oraz zaratustrian. Chociaż w rzeczywistości, jak wykazał ks. R. Zarzeczny, proces ewangelizacji Persji dokonał się prawdopodobnie na wskutek deportacji judeochrześcijan, czy też misji chrześcijańskich w I i II wieku, to jednak podstawowym celem apokryfu było ukazanie apostoelskiej fundacji tego Kościoła.

Po wysłuchaniu referatów nastąpiła ożywiona dyskusja, w której wzięli udział: ks. prof. E. Staniek, ks. prof. M. Starowieyski, ks. prof. W. Myszor i ks. dr R. Zarzeczny. Nawiązując do prelekcji ks. A. Uciechy, ks. M. Starowieyski zauważył, iż motyw węża pojawia się często w apokryfach, zaś wykorzystane przez Efrema Syryjskiego oskarżenie manichejczyków o czary to nic innego, jak potoczne oszczerstwo mające zdyskredytować adwersarzy. Ciekawy komentarz pojawił się w związku z prezentowaną w trakcie wykładu ks. R. Zarzecznego trasą ewangelizacyjną Mār Māriego. Okazuje się bowiem, że nie wiedzie ona najkrótszą drogą, lecz przebiega przez wiele oddalonych od głównej trasy miast. Świadczy to, iż wiele lokalnych Kościołów próbowało identyfikować swoje pochodzenie od Apostołów. Zauważono również, że droga ta, jest niejako odwrotną do trasy misyjnej Maniego, który również zakładał tu swój Kościół.

Na zakończenie sesji ks. prof. E. Staniek podziękował za wygłoszone referaty oraz dyskusję i odmówił modlitwę „Anioł Pański” w intencji zmarłych patrologów. Po obiedzie była okazja do zwiedzenia łódzkiej archikatedry p.w. św. Stanisława Kostki oraz zapoznania się z historią związku tej neogotyckiej świątyni z postacią św. Faustyny Kowalskiej.

Sesji popołudniowej przewodniczył ks. prof. dr hab. H. Pietras (Ignatianum, Kraków), podczas której z pierwszą prelekcją pt. *Teologiczna i apokryficzna argumentacja w armeńskim sporze o datę Bożego Narodzenia*, wystąpił ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW). Prelegent przypomniał najpierw główne hipotezy dotyczące daty Bożego Narodzenia. Według jednej z nich data ta ma charakter symboliczny, o wyborze której zdecydował moment przesilenia zimowego, które przypadało na 25 grudnia (rzymskie święto *Natalis Solis Invicti*). Hipotezę tę potwierdzałaby data Bożego Narodzenia uznawana w Kościele Wschodnim, przypadająca na 6 stycznia, czyli dzień zimowego przesilenia na Wschodzie. Inna z hipotez związana jest z datą zwiastowania, którą określono na podstawie apokryfów Nowego Testamentu. W Kościele ormiańskim zarówno Boże Narodzenie, jak też święto Epifanii obchodzi się jednego dnia – 6 stycznia: uroczystość ta podkreśla jedność osoby Jezusa Chrystusa upamiętniając niejako Jego podwójne narodziny – boskie i ludzkie. Teologiczne uzasadnienie takiego stanu rzeczy było związane zarówno z istniejącą w Armenii tradycją opartą na źródłach apokryficznych, jak też bardzo złożoną sytuacją polityczno-religijną tego kraju. Utrata niepodległości państwowej oraz próba narzucenia Ormianom perskiego mazdaizmu zdeterminowały zadania Kościoła armeńskiego. Gdy w 451 r. obradował Sobór Chalcedoński rozstrzygający spory chrystologiczne, w Armenii trwało powstanie

narodowe (totalna klęska Ormian w 451 r. w bitwie pod Avarair). W 506 r. arcybiskup Babgen z Othmus zwołał do Dwinu synod biskupów, by ustosunkować się do postanowień Soboru Chalcedońskiego. Złe poinformowani biskupi uznali, iż Ojcowie Soborowi dzielą naturę Chrystusa w duchu nestoriańskim. Obrona więc w Armenii podwójnego charakteru święta Bożego Narodzenia i Epifanii – 6 stycznia, oprócz czynników politycznych, była spowodowana charakterem własnej myśli teologicznej. Chociaż począwszy od IV wieku wielokrotnie były podejmowane próby zjednoczenia doktrynalnego i związanego z tym ujednolicenia świąt z Konstantynopolem, zakończyły się one niepowodzeniem.

Drugi referat tej sesji został wygłoszony przez ks. dr. L. Misiarczyka (WSD, Płock), a dotyczył *Syryjskiego przekładu Kephalaia Gnostica Ewagriusza z Pontu*. Prelegent przypomniał najpierw, iż prawie wszystkie pisma Ewagriusza powstały w środowisku monastycznym (stąd główne zainteresowanie ich autora tematyką ascetyczną i mistyczną) oraz były inspirowane ideami Orygenesesa. Fakt, że Ewagriusz uchodził przez cały IV i V wiek za wybitnego mistrza życia duchowego (rozwinął rozległą działalność literacką), sprawił, iż jego dzieła cieszyły się wielką popularnością (nie tylko w środowiskach monastycznych) oraz były tłumaczone na język łaciński, jak również na języki orientalne. Spory orygenesowskie sprawiły, iż imię Ewagriusza z Pontu znalazło się w spisach herezjarchów Soboru Konstantynopolitańskiego II (680–681) i Nicejskiego II (787). Konsekwentnie doprowadziło to do zniszczenia czy też zaginięcia dzieł zawierających jego naukę dogmatyczną. Pisma ascetyczne były zdecydowanie mniej kontrowersyjne i zachowały się w greckim oryginale; znaczna część jego pism w języku greckim przetrwała do naszych czasów pod imieniem Nila z Ancyry. Podstawowe dzieło, zawierające główne idee nauki dogmatycznej, jakim jest *Kephalaia Gnostica*, zachowało się w języku syryjskim. Tłumaczenie to wywarło bezpośredni wpływ zarówno na rozwój życia monastycznego w Syrii i teologię tego okresu, jak również wpłynęło na ubogacenie języka syryjskiego w techniczne terminy z dziedziny ascezy. Dla współczesnych badań służy ono pomocą w potwierdzeniu wersji greckiej, pomaga potwierdzić autorstwo, jak również pozwala dotrzeć do fragmentów, które zaginęły w wersji oryginalnej.

W dyskusji, która nastąpiła nad dwoma wygłoszonymi referatami, ks. M. Starowieyski zauważył, iż należy odróżnić monastycyzm od literatury ascetycznej. Według niego, Ewagriusz z Pontu wywarł wpływ na literaturę, ale nie na monastycyzm syryjski. Odnosząc się zaś do pierwszego referatu tej sesji, ks. H. Pietras zauważył, iż Ormianie zarzucali Bizantyjczykom zaadoptowanie przez nich „pogańskiego święta Słońca”, jako Bożego Narodzenia.

Po krótkiej przerwie rozpoczęła się uroczysta część spotkania Sekcji Patrystycznej związana z Jubileuszem 70–lecia urodzin i 40–lecia pracy naukowo-dydaktycznej ks. prof. dr. hab. Marka Starowieyskiego, ale o tym jest niżej specjalna relacja.

Po kolacji odbyło się spotkanie związane z ustąpieniem dotychczasowego zarządu Sekcji Patrystycznej oraz wybory nowego. Dotychczasowy prezes, ks.

prof. dr hab. J. Naumowicz w krótkim wystąpieniu dokonał podsumowania prac ustępującego zarządu, zaś ks. prof. dr hab. A. Żurek, jako sekretarz i skarbnik, przedstawił stan finansowy Sekcji. Po podziękowaniach za pracę udzielono ustępującemu zarządowi absolutorium. Przeprowadzone następnie wybory wyłoniły **nowy zarząd VI kadencji Sekcji Patrystycznej**. Prezesem został ks. prof. dr hab. M. Szram, wiceprezesem ks. dr hab. N. Widok, zaś sekretarzem i skarbnikiem ks. prof. dr hab. H. Pietras. W swoim expose ks. M. Szram podziękował za zaufanie i poprosił o jak najlepszą współpracę i pomoc, ale o tym informowano już wcześniej (VoxP 27:2007, t. 50-51, 884-885).

O godz. 20.00 odbyło się tradycyjne spotkanie informacyjne; przedstawiciele poszczególnych ośrodków: ks. prof. M. Starowieyski z Warszawy, ks. prof. H. Pietras z Krakowa, ks. prof. S. Longosz z Lublina, ks. prof. B. Czesz z Poznania i ks. prof. T. Kołosowski z Warszawy poinformowali zebranych o planowanych wydawnictwach, o zbliżających się w swoich ośrodkach sympozjach i spotkaniach naukowych. Wtedy też przyznano ks. prof. S. Longoszewi z KUL-u Księgę Pamiątkową z okazji 70-lecia jego urodzin i 30-lecia pracy naukowo-dydaktycznej, którą miał być 52 tom „Vox Patrum”.

Drugi dzień zjazdu rozpoczęła poranna Msza św. koncelebrowana, pod przewodnictwem ks. prof. dr hab. M. Starowieyskiego, który komentując w homilii ewangeliczną perykopę przypowieści o siewcy (Łk 8, 4-15), mówił o misji pracy naukowej patrologa w dziele ewangelizacji; zaś ks. prof. S. Longosz w Modlitwie Wiernych wymienił imiennie zmarłych członków Sekcji Patrystycznej modląc się o spokój ich dusz oraz o zdrowie i błogosławieństwo dla żyjących.

Pierwszej części sesji przedpołudniowej drugiego dnia obrad przewodniczył ks. dr T. Skibiński SAC (WSD, Ołtarzewo). Rozpoczął ją referat ks. dr. J. Przeździeckiego (WSD, Drohiczyn) pt. *Syryjskie korzenie twórczości Pseudo-Makarego*. Prelegent operując wieloma przykładami wykazał, iż zarówno język, jak i sam styl zachowanych pism Pseudo-Makarego wskazują na powiązanie ich autora ze środowiskiem semickim, w szczególności syryjskim. Chociaż Pseudo-Makary dobrze pisał po grecku, to jednak występujące w jego dziełach zwroty, obrazy i porównania świadczą o silnym wpływie myśli syryjskiej na jego twórczość. Współprzenikanie się myśli orientalnej i greckiej w jego języku i stylu było, zdaniem ks. J. Przeździeckiego, prawdopodobnie uwarunkowane środowiskiem pisarskiej działalności.

Kolejny referat pt. *Montanizm, czyli koniec czasów proroków*, zaprezentował ks. prof. dr hab. J. Słomka (UŚ i WSD Łódź). W kilku słowach Prelegent przypomniał okoliczności i przebieg pierwotnego kryzysu montanistycznego – od jego początków w Azji Mniejszej, poprzez reakcje w Rzymie i działalność Tertuliana. Ks. J. Słomka skoncentrował się w swoim wykładzie na wewnątrzchrześcijańskim aspekcie montanizmu, pomijając w zasadzie jego społeczne, historyczne, polityczne, międzyreligijne czy kulturowe uwarunkowania. Prelegent podkreślił, iż w montanizmie można dostrzec ostatnią fazę istnienia struktury kościelnej (apostołowie-nauczyciele-prorocy), jaka rozwinęła się w czasach aposto-

skich w Antiochii i innych ośrodkach Azji Mniejszej. Cechą charakterystyczną tej struktury była dominująca rola proroków i ich wielki autorytet w Kościołach. Pierwsza faza montanizmu związana była z problematyką rozeznawania przez Kościół prawdziwości proroka oraz przeżywanej przez niego „ekstazy”. Druga faza sporu związana była z Rzymem i istniejącą tam inną strukturą kościelną, zbudowaną wokół monarchicznego episkopatu. Doszły to tego tematy związane z nauką o Paraklecie, kanonie Pisma Świętego, jego autentyczności i sposobie interpretacji. Najwcześniejsza nazwa montanizmu to – „nowe prorocтво”.

Po zakończeniu tego referatu rozpoczęła się dyskusja, w której wzięli udział: dr S. Kalinkowski, ks. dr K. Bardski, ks. prof. H. Pietras, ks. prof. B. Częsz, ks. dr R. Zarzeczny i ks. prof. S. Longosz. Ich pytania dotyczyły wartości semantycznej terminologii profetycznej, problematyki macierzyństwa Ducha Świętego u Pseudo-Makarego oraz tożsamości montanistów z judeochrześcijanami zamieszkującymi Azję Mniejszą.

Drugiej części przedpołudniowej sesji przewodniczył ks. prof. dr hab. L. Nieścior (WSD, Obra), zaś z wykładem pt. *Elementy monastyczne w życiu rodzinnym w Galii w V-VI wieku*, wystąpił ks. dr J. Grzywaczewski z Paryża. Powołując się na liczne przykłady wywodzące się ze źródeł wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, dowodził, iż rozwój życia monastycznego miał niewątpliwie wpływ na życie społeczne, a w sposób szczególny na życie rodzinne w Galii V i VI wieku. Różne formy szeroko rozumianego klasztorowego ascetyzmu (modlitwa, post, lektura Pisma Świętego, jałmużna, umartwienia) znalazły odzwierciedlenie w życiu codziennym mieszkańców Galii. Po referacie rozwinęła się ożywiona dyskusja dotycząca problematyki powszechności dostępu do ksiązek, formy materiału piśmienniczego oraz jego ceny.

Ostatnią część sesji wypełniły prezentacje ostatnich prac doktorskich z zakresu patrologii oraz starożytności chrześcijańskiej. Pierwszą z nich pt. *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesesa*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr hab. M. Szrama, przedstawił ks. dr J. Duda. Następnie ks. dr K. Sordyl zaprezentował dysertację pt. *Pojęcie Boga w „De Trinitate” Nowacjana. Polemiczne aspekty jego teologii*, której promotorem był ks. prof. dr hab. E. Staniek. Ostatnią prezentacją była praca ks. dr. J. Wojdy pt. *Communion et foi: Les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople (484-555). Etudes historique et théologique*, obroniona w Paryżu na Instytucie Katolickim w 2006 roku.

Na zakończenie ks. prof. dr hab. J. Naumowicz dokonał podsumowania dorocznego spotkania Sekcji Patrystycznej. Podziękował wszystkim za przybycie, żywe zainteresowanie tematyką, przejawiające się w ciekawych dyskusjach, a zwłaszcza prelegentom za trud włożony w przygotowanie referatów. W imieniu uczestników spotkania słowa szczególnej wdzięczności skierował do rektora WSD w Łodzi ks. dr. J. Lewandowicza, za miłe przyjęcie, świetną organizację i serdeczną gościnę. Jako ostatni wystąpił nowy prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. M. Szram, który zaprosił wszystkich zebranych na przyszłoroczne

spotkanie Sekcji do Ołtarzewa zapowiadając, że rozpocznie się ono 21 IX 2008 r., zaś tematem przewodnim będą: *Problemy duszpasterskie wczesnego Kościoła*.

Ks. Jerzy Duda – Siedlce, WSD

3. WRĘCZENIE KSIĘGI JUBILEUSZOWEJ KSIĘDZU PROFESOROWI MARKOWI STAROWIEYSKIEMU

Podczas dorocznego spotkania Sekcji Patrystycznej wieczorem 21 IX 2007 r. w Łodzi odbyła się miła uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej jednemu z najwybitniejszych i najbardziej znanych w kraju i za granicą współczesnych polskich patrologów – Księdzu Profesorowi dr hab. Markowi Starowieyskiemu, z okazji 70-lecia urodzin i 40-lecia jego pracy naukowo-dydaktycznej. Ceremonii wręczenia przewodniczył prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. J. Naumowicz, który po powitaniu uczestników i Jubilata oraz przedstawieniu programu uroczystości oddał głos ks. prof. dr hab. S. Longoszowi, który rozpoczął laudację od słów:

„Dwa lata temu członkowie Sekcji Patrystycznej na swym dorocznym spotkaniu w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu, uchwalili przyznanie Księgi Pamiątkowej ks. prof. Markowi Starowieyskiemu, z okazji 70-lecia jego urodzin i 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej; miał nią być specjalny tom „Vox Patrum”. Dziś, Drodzy Państwo, gromadzimy się również w Arcybiskupim Seminarium Duchownym, ale tym razem w Łodzi, także na dorocznym spotkaniu Sekcji Patrystycznej, aby uroczystie wręczyć przyobiecaną, ale już zrealizowaną Księgę Pamiątkową – specjalny 49 tom „Vox Patrum”, jednemu z najwybitniejszych i najbardziej znanemu dziś w Europie współczesnemu polskiemu patrologowi – ks. prof. Markowi Starowieyskiemu. Na treść tej Księgi o objętości 774 stron, składają się oprócz biogramu i bibliografii Jubilata oraz *tabula gratulatoria*, aż 55 artykułów, w tym 23 autorów zagranicznych i 52 krajowych. W samej *tabula gratulatoria* figuruje na 78 nazwisk aż 27 cudzoziemców. Jeśli do tego dodamy poświęcony już Jubilatowi 20 tom „Warszawskich Studiów Teologicznych”, w którym znajduje się również aż 15 artykułów obcokrajowców, to widzimy, jak on jest znany i szanowany jako wybitny polski patrolog również przez zagranicznych patrologów w Europie i świecie”.

Potem Laudator przedstawił biogram Jubilata, jego działalność patrystyczną i dydaktyczną oraz scharakteryzował krótko jego publikacje i kierunki zainteresowań. Podkreślił jego wszechstronność naukową i erudycję. Nieocenionym wkładem Jubilata, co zaakcentował ks. S. Longosz, są prowadzone przez niego od lat badania dotyczące starożytnej literatury monastycznej greckiej i łacińskiej, poezji wczesnochrześcijańskiej greckiej, łacińskiej i orientalnej, apokryfów chrześcijańskich Nowego Testamentu oraz wielu innych dziedzin dotyczących w ogóle

kultury wczesnochrześcijańskiej. Ogromne wrażenie robi monumentalny dorobek naukowy Księdza Jubilata: kilkanaście pozycji książkowych, kilkaset artykułów naukowych i publicystycznych, duża liczba tłumaczeń tekstów patrystycznych na język polski. Ks. S. Longosz uwydatnił też wkład ks. M. Starowieyskiego w popularyzowanie nauki Ojców Kościoła przez audycje w TV Polskiej, Telewizji Niepokalanów, w Polskim Radiu i Radiu Watykańskim, w którym wygłosił ponad 100 krótkich pogadanek patrystycznych. Przypomniał również, że brał on udział, zazwyczaj wygłaszając referaty, w wielu międzynarodowych kongresach i spotkaniach. Wymienić tu można chociażby gwoli przykładu: kongresy patrystyczne w Oksfordzie, Comité International de l'Histoire Ecclésiastique comparée, spotkania poświęcone Grzegorzowi z Nyssy (Mainz, St. Andrew's), spotkania patrystyczne w „Salesianum” i „Augustinianum” w Rzymie, międzynarodowe spotkania na temat apokryfów chrześcijańskich w Lozannie, Genewie i Dole, spotkania teologiczne w Pamplonie, w Paryżu (Ecole Pratique des Hautes Études, Instytut Katolicki), w Chantilly i w Lyonie. Nie omieszkał też wspomnieć, że Ksiądz Jubilat należy do wielu krajowych i międzynarodowych towarzystw naukowych. W latach 1978-1996 był członkiem Komisji do Spraw Nauki Katolickiej oraz Rady Naukowej Episkopatu Polski, jest współzałożycielem i członkiem Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Episkopatu Polski, członkiem Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej i Komisji Bizantynologicznej PAN, delegatem z Polski w Société Internationale des Études Patristiques (AIEP), członkiem Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC, Paryż, Genewa), sekcji polskiej Comité International de l' Histoire Ecclésiastique Comparée (CIHEC), oraz Polskiego Towarzystwa Filologicznego (PTF). Pod koniec swej laudacji ks. Longosz wspominał też o działalności organizacyjnej Jubilata. Obok bowiem monumentalnego dorobku naukowego, wielkim dziełem Jubilata jest zorganizowany przez niego przy Wyższym Seminarium Warszawskim zakład naukowy wyspecjalizowany w kulturze wczesnochrześcijańskiej z biblioteką liczącą ponad 20 000 woluminów (plus około sześćdziesięciu czasopism). Dziś jest to nieoceniony warsztat pracy patrologa otwarty dla studentów i badaczy z całej Polski, powstały dzięki znajomościom i kontaktom Twórcy, budowanym i pielęgnowanym przez lata studiów, wyjazdów, kongresów i spotkań. Jest to jednocześnie owoc żmudnej pracy poszukiwacza, godzin, dni i tygodni spędzanych w składach dubletów w podziemiach zachodnich bibliotek uniwersyteckich w poszukiwaniu książki patrystycznej. Swoje zaś wystąpienie Laudator zakończył słowami:

„Szanowni Państwo, ten ogromny dorobek naukowy, pisarski, organizacyjny i popularyzatorski skłania nas dzisiaj do pochylenia czoła przed naszym Jubilatem, bo ukazuje go on jako tytana pracy naukowo-badawczej, zwłaszcza popularyzowania myśli Ojców Kościoła w naszej polskiej kulturze chrześcijańskiej, a na niektórych polach nawet pionierskiej. Drogi Księżu Jubilate, przez wręczaną Ci dziś Księgę Jubileuszową od kolegów, przyjaciół i uczniów pragniemy Ci wyrazić nasze uznanie dla Twojego trudu naukowo-badawczego oraz podziękowanie za Twój wkład w odkrywanie i po-

pularyzowanie nauki Ojców Kościoła na arenie krajowej i zagranicznej, za Twój wielki wkład w historię polskich badań nad antykiem chrześcijańskim. Z Twojego dorobku naukowego korzystaliśmy nie tylko my, ale korzystać będą zapewne jeszcze pokolenia polskich badaczy, którzy pochyłać się będą nad przykurzonymi pyłem wieków pismami Ojców Kościoła. Wręczając Ci tę Księgę życzymy Ci, mimo iż masz już legitymację emeryta i rencisty, jeszcze dużo łask i sił oraz jak najdłuższego życia, byś mógł jeszcze jak najwięcej odkryć i upowszechnić ze skarbnicy myśli Ojców Kościoła”.

Po tych słowach prezes Sekcji Patrystycznej w towarzystwie Laudatora i pani dr Moniki Ożóg z dużym bukietem róż oraz przy owacyjnym śpiewie uczestników „Plurimos annos” wręczył Księgę Pamiątkową Dostojnemu Księdzu Jubilatowi.

Po długiej owacji nastąpiło składanie życzeń i gratulacji Jubilatowi przez przedstawicieli głównych polskich ośrodków akademickich i przybyłych gości. Jako pierwszy z gratulacjami wystąpił gospodarz JE Ksiądz Arcybiskup Władysław Ziółek – ordynariusz Archidiecezji Łódzkiej, który powiedział:

„W wygłoszonym przed pięciu laty w seminarium duchownym w Szczecinie referacie – *Odbudować mosty. Kryzys kultury chrześcijańskiej i seminarium* – wydrukowanym następnie przez miesięcznik „W drodze” (2002, nr 9[349], ss. 65-76), nasz dostojny Jubilat podzielił się kilkoma kapitalnymi spostrzeżeniami na temat kryzysu kultury chrześcijańskiej, koncentrując się zwłaszcza na wpływie owego kryzysu na seminaryjną formację. Odwołuję się do tego tekstu nie tylko dlatego, że tegoroczny zjazd patrologów odbywa się w seminaryjnych murach, nie tylko dlatego, że podczas tego zjazdu z wielką radością świętujemy jubileusz ks. Marka Starowieyskiego, ale także dlatego, że w mojej ocenie zawiera on treści dla Autora i Jubilata istotne – na tyle istotne, że postanowił poświęcić temu sporą część (o ile nie całość) swego duchowego i intelektualnego wysiłku oraz że jest to problem, który z pewnością wykracza poza seminaryjną rzeczywistość w Polsce. Referat, który obecnie przywołuję, w dość surowych słowach, przedstawia obecny stan kultury. Mówiąc o problemach języka i kultury literackiej, Ksiądz Profesor zajął się dwoma wielkimi zagrożeniami współczesnego życia: «bełkotem» i «banałem». Bełkot to – wedle Autora – «używanie słów, których się nie rozumie, które nic nie znaczą, przez które stara się ukryć prawdę; to nieumiejętność ułożenia słów w zdania, a zdań w logiczną całość, która by oddawała myśl; to używanie takiego języka, którego nie rozumie druga osoba, choć ma prawo zrozumieć. Bełkotem człowiek często oszukuje nie tylko innych, ale i samego siebie, maskując swoją pustkę i nieuctwo, a często także ukrywa za nim obłudę i kłamstwo» (s. 71). Banał to «uproszczenie rzeczywistości świata i człowieka» (s. 72), w który tak często wprowadza nas telewizja, mało ambitna literatura i sztuka, piosenki o «pustej treści» i «banalnej muzyce». Ów kulturalny banał «wyjaławia człowieka, czyni go niezdolnym do zrozumienia inności bliźniego, skomplikowanych i pogmatwanych sytuacji, w któ-

rych on często się znajduje» (s. 72), odczuwa go samodzielny i twórczy myślenie, wstrzymuje rozwój życia religijnego. Lekarstwem, które zdaniem Księdza Profesora należałoby natychmiast zaaplikować współczesnej kulturze, to przede wszystkim «uczenie wartości słowa, bezwzględne wymaganie poprawnego wysławiania się oraz pięknego wypowiedzania słów liturgii» (s. 72); to także pomoc w przybliżaniu najbardziej wartościowych dzieł literatury, uczenie coraz trudniejszej sztuki korzystania z mediów. Antidotum na panującą w świecie brzydotę powinna być przestrzeń sakralna, a więc troska, by nasze kościoły były «miejszem, w którym panuje piękno i harmonia» (s. 73); by były «azylem ciszy», od której «życie współczesne systematycznie nas odczuwa», by przypominały o «wartości ciszy», a jeżeli już miałyby wypełniać je jakiś dźwięk, to tylko «dobry» – czyli taki, który «opowiada o Bogu», który nie «przekrzykuje hałasu». Troskę Ks. profesora Starowieyskiego o przywrócenie fundamentów kultury w seminaryjnej formacji odczytuję przede wszystkim jako zadanie stojące przed biskupem, odpowiedzialnym za całościowe przygotowanie kandydatów do kapłaństwa. Ale czyż nie jest to – w nieco szerszym sensie – zadanie, które powinni na siebie przyjąć także inni, którzy czują się powołani do apostołstwa? Jeśli bowiem «brzydota, banał, bełkot i hałas» obnażają «ubóstwo religijne» i są «anty-apostołstwem» (s. 74-75), to iluż potrzeba ludzi o «dużej kulturze wewnętrznej» – świeckich i duchownych – którzy powinni zapalać «ogniska kultury przyciągającej ludzi do Boga», którzy zajęliby się «przyzwyczajaniem» innych do «piękna»? Pozwoliłem sobie przypomnieć kilka myśli naszego Jubilata, którym – jak powiedziałem wcześniej – poświęca wiele swych sił i które – nie waham się tego powiedzieć – traktuje jako pracę duszpasterską. Czyni to, nie odchodząc zbyt daleko od głównego nurtu swych patrystycznych zainteresowań; czyni to naśladując Ojców Kościoła, którzy nie tworzyli swych dzieł «przy biurku» i jedynie po to, by «wprowadzać w zachwyt i zdumienie siebie współczesnych», ale byli przede wszystkim «duszpasterzami, świadomymi odpowiedzialności za ludzi sobie powierzonych» (s. 71) – żeby jeszcze raz powołać się na słowa Dostojnego Jubilata. Życzenia więc, jakie pragnę dziś skierować w Jego stronę, niech wyrażą się w słowach szczerych gratulacji za wszystkie dokonania na polu naukowym, dydaktycznym i duszpasterskim oraz w oczekiwaniu na wszystko, co Ksiądz Profesor zechce nam przekazać, co z pewnością pozwoli wielu «zrozumieć otaczający ich świat i znaleźć w nim miejsce dla siebie». Niech Ksiądz Profesor pomaga nam jeszcze przez długie lata iść wytrwale «ku górnemu biegowi strumienia», który łączy nas z czasami Chrystusa i uczy nas z tego strumienia mądrze pić”.

W imieniu pracowników Instytutu Historii Kościoła KUL życzenia złożył ks. prof. dr hab. F. Drączkowski; Prezes Towarzystwa Naukowego KUL, ks. prof. dr hab. A. Eckmann złożył gratulacje w imieniu całego Wydziału Nauk Humanistycznych KUL; Dziekan Wydziału Teologicznego PAT Sekcji w Tarnowie, ks. prof. dr hab. A. Żurek pozdrowił Jubilata od Diecezji Tarnowskiej; w imieniu Wydziału

Teologicznego PAT w Krakowie życzenia ks. M. Starowieyskiemu złożył ks. prof. dr hab. E. Staniek; ks. prof. dr hab. B. Cześ złożył gratulacje w imieniu Zakładu Teologii Patrystycznej Wydziału Teologii UAM w Poznaniu; ks. prof. dr hab. T. Kołowski jako kierownik Katedry Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej Łacińskiej, złożył życzenia od całego UKSW w Warszawie; jako ostatni gratulował Dostojnemu Jubilatowi ks. dr J. Grzywaczewski, rektor Seminarium Polskiego w Paryżu. Po radosnym śpiewie *Życzymy, życzymy*, głos zabrał główny bohater uroczystości ks. prof. dr hab. M. Starowieyski.

Serdecznie podziękował za pamięć i okazaną mu życzliwość. Mówił o roli księdza naukowca w dziele przekazywania kultury. Jest to zadanie, które w jego przypadku, jak sam podkreślał, wynika z etosu ziemiaństwa. Wspominając wybitne osobowości które Bóg postawił na drodze jego życia, Jubilat zaznaczył, że nauczył się od nich, iż obowiązkiem jest oddać społeczeństwu to, co się wzięło i co się Jemu niejako należy. Praca naukowa i służba drugiemu człowiekowi jest splacaniem takiego właśnie społecznego długu.

Ks. Jerzy Duda – Siedlce, WSD

4. SPOTKANIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM W ROKU AKADEMICKIM 2007/2008

W roku akademickim 2007/2008 odbyło się osiem zebrań Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL (spotkania miały charakter ogólnopolski). W ich ramach wygłoszono 8 referatów; prelegentami byli pracownicy naukowcy z 6. ośrodków akademickich: katowickiego (UŚ), lubelskiego (KUL, UMCS), toruńskiego (UMK) i warszawskiego (UW). Spotkania odbywały się w Collegium Norwidianum, w sali 208 o godz. 18.00, na ogół w 3. czwartek miesiąca; przewodniczył im ks. prof. Stanisław Longosz.

Pierwsze zebranie miało miejsce 18 X 2007 r.; przybyło na nie 41 osób. Ks. prof. St. Longosz, powitał zebranych, a następnie przedstawił prelegenta ks. prof. dr hab. Wincentego Myszora (UŚ), wspominając o jego wkładzie w światowy rozwój badań nad gnostycyzmem oraz prezentując polskie wydanie *Ewangelii Judasza* w jego przekładzie (*Ewangelia Judasza*, wstęp, tłum. z koptyjskiego i komentarze W. Myszor, SACH NS 3, Katowice 2006, Księgarnia św. Jacka). Prelegent wygłosił wykład nt. „*Ewangelia Judasza*” i jej znaczenie w badaniach nad gnostycyzmem. Na wstępie przypomniał okoliczności związane z odkryciem zaginionego pisma (znajdującego się w kodeksie nazwanym Tchacos) oraz z jego upowszechnieniem; przedstawił też źródła patrystyczne (Ireneusza, Epifaniusza, Teodoretę), w których wspomniano o *Ewangelii Judasza* oraz o jej autorach – kainitach; według Prelegenta nie jest to nazwa odrębnej grupy gnostyckiej (jak się powszechnie uważa), lecz pejoratywne określenie gnostyków. Następnie ks. W. Myszor omówił formę literacką, klasyfikując utwór jako apokryf posługujący się tzw. dialogiem objawiającym, opartym na schemacie: pytania uczniów i odpowiedzi mistrza (Jezusa), oraz

przedstawił postać literackiego autora, którym jest bez wątpienia Judasz Iskariota, o czym świadczą – jak podkreślił – związki z wydarzeniami ukazanymi w Biblii (Mt 26, 14-16. 44-56; Mk 14, 10-11. 41-50; Łk 22, 3-6. 45; J 18, 1-11). W tym kontekście Prelegent ustosunkował się do kwestii faktycznego autorstwa; wg niego byli to setianie, którzy napisali też takie utwory jak: *Apokryf Jana, Ewangelia Egipcjan, Melchizedek*. Jednym z argumentów jest obecna w utworze idea tzw. „pokolenia”, którym jest „niezniszczalne pokolenie Seta”. Na koniec przedstawił stosunek *Ewangelii* do chrześcijaństwa kościelnego, stwierdzając, iż miał on charakter polemiczny, co jest widoczne zwłaszcza w pojmowaniu ofiary, szczególnie zaś Eucharystii. W dyskusji jako pierwsi głos zabrali dr H. Kowalski (UMCS) i M. Rajewski (UMCS), którzy zapytali o setiańską eschatologię. W odpowiedzi ks. prof. W. Myszor stwierdził, iż podobnie jak w innych systemach gnostyckich, opierała się ona na idei apokatastazy, czyli powrocie (upadłego) ducha (reprezentowanego tutaj właśnie przez pokolenie Seta) do pleromy. Kolejny głos w dyskusji należał do mgr R. Zająca (KUL), który m.in. zapytał o relację „pokolenia Seta” do biblijnego Seta. Do tej wypowiedzi włączyła się też dr A. Zmorzanka (KUL), która wskazała na *Ewangelię Egipcjan*, w której pokolenie Seta zostało bardzo wyraźnie wyróżnione; nawiązała też do wątku ofiary, stwierdzając, iż gnostycka idea ofiary została odniesiona do pojęcia Boga (Absolutu: Pana Pełni).

Drugie spotkanie Komisji, w którym uczestniczyły 24 osoby odbyło się 22 XI 2007 r. Prelekcję pt. *Wybrane przykłady ikonografii Ojców Kościoła i wczesnochrześcijańskich eremitów* (połączoną z pokazem) wygłosił ks. prof. dr hab. Ryszard Knapiński (KUL). Prezentowany „materiał” (ok. 100 przeźroczy) został podzielony na dwie grupy. W pierwszej grupie znalazły się wizerunki eremitów – m.in. proroka Eliasza (uważanego za ojca eremitów), Jana Chrzyciela, Antoniego Pustelnika, jego ucznia Amonasa, Pawła Pustelnika, Sofronii, Onufrego, Makarego, Manesa, Efrema, Taidy, Marii Egipcjanki, Szymona Stylity, Saby i Otylii z Bawarii, w drugiej zaś Ojców i pisarzy Kościoła – Orygenesza, Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Grzegorza Wielkiego. Podział ten – jak zauważył Prelegent – nie jest ostry, gdyż Ojcowie bardzo często przedstawiani byli jako eremici, np. św. Hieronim. Stwierdził, iż analiza tego materiału nie jest łatwa (przykładem było mylenie Marii Egipcjanki z Marią Magdaleną) i wymaga znajomości historii hagiografii oraz wiedzy o epoce, z której obraz pochodzi, pozwalającej zidentyfikować daną postać. Jednym ze znaków rozpoznawczych – jak wielokrotnie podkreślał przy prezentacji – były atrybuty, z którymi święci byli przedstawiani: np. św. Jan Chrzyciel z barankiem lub laską pasterską zakończoną krzywaśnią lub krzyżykiem, św. Antoni ze świnką, św. Hieronim w kapeluszu kardynalskim, św. Augustyn z otwartą księgą (później również z sercem gorejącym lub przebitym strzałą). Ważną wskazówkę stanowiły epizody z życia eremitów i świętych ojców oraz odniesienia do znanych żywotów (np. Jakuba de Voragine). Na prezentowany materiał ikonograficzny złożyły się m.in. reprodukcje dzieł malarskich (np. *Wjście św. Jana Chrzyciela na pustynię* – Giovanni di Paolo, *Św. Jan głoszący nauki na pustyni* – P. Bruegel Starszy), malarstwa ściennego (m.in.

z fragment fresku z kościoła klasztornego w Nouberg k. Salzburga przedstawiający św. Augustyna) oraz frontispisów. Bogato prezentowana była również ikonografia polska (m.in. reprodukcje ze zbiorów jasnogórskich, z tryptyku *Koronacji Matki Bożej* z kościoła w Łopusznej z ok. 1450 roku). W dyskusji głos zabrali ks. prof. S. Longosz (KUL), który przede wszystkim podkreślił wartość tak szczegółowej dokumentacji ikonograficznej oraz dr A. Zmorzanka (KUL), która zainteresowała się przedstawieniami świętych pustelniczek.

Dnia 13 XII 2007 r. odbyło się trzecie spotkanie Komisji; obecnych było 31 osób. Jego bohaterami byli dr Dariusz Słapek (UMCS), który przedstawił temat **„Nosem po antyku”: o zapachach i kosmetykach starożytnych** oraz członkowie Koła Amatorów Antyku UMCS, którzy (ubrani w stroje z epoki) demonstrowali składniki, jakich starożytni Rzymianie używali do sporządzania wonności: m.in. sproszkowaną korę cedru i drzewa sandałowego, żywicę; palili też kadzidło, przypominające kadzidła palone w domach rzymskich. Prelegent postawił następujące pytanie: czy można rekonstruować dawną kulturę badając zapachy? Dał na nie pozytywną odpowiedź, ale jednocześnie zauważył, iż problem dotyczy przedmiotu ulotnego i nietrwałego. Jego zdaniem, w przypadku starożytności trudności się zwiększają: konieczność badań interdyscyplinarnych (m.in. sociohistorii, psychohistorii, antropologii kulturowej, archeologii eksperymentalnej) oraz brak dobrych opracowań (jako literaturę pomocniczą wskazał m.in.: D. Laporte, *Histoire de la merd*, Paris 1978; E. T. Morris, *Fragrance: The Story of Perfum from Cleopatra to Chanel*, New York 1984; G. Ceronetti, *The Silence of Body*, New York 1993; J. Góra – A. Lis, *Najcenniejsze olejki eteryczne*, Toruń 2005); wskazał nadto na „wątki” materiał źródłowy: starożytni pisarze pisali raczej o aromatach i kosmetykach w kategoriach obyczajowych (poddawali np. ocenie fakt ich stosowania), niż charakteryzowali same aromaty. Powołując się na zachowane przekazy (np. Pliniusza), dr D. Słapek stwierdził, iż Rzymianie do wyrobu preparatów zapachowych używali jedynie składników pochodzenia roślinnego, z których produkowali m.in. olejki: np. różany, palmowy (odmiennie niż na Wschodzie, gdzie popularna była ambra – wydzielina kaszalota, czy piżmo – wydzielina piżmowca); zwrócił też uwagę na popularność ziół (mięta, majeranek). Prelegent zauważył, iż stosunek Rzymian („twardych wojowników”) do wonności i kosmetyków był początkowo negatywny, ale krytyka – jak powiedział – dotyczyła przede wszystkim nadużywania kosmetyków oraz używania preparatów złej jakości („pospolity charakter poślednich zapachów”), wskazał tutaj na świadectwo Plauta (w komedii *Poenulus*) oraz Cycerona i Owidiusza; zwrócił nadto uwagę na polityczny aspekt krytyki: np. krytykę importu wonności z Persji wzmacniała niechęć do samych Persów. Stwierdził, iż Rzymianie doceniali też pozytywne działanie aromatów, które łagodziły niemiłe zapachy (np. potu, spalanych trupów, garkuchni, zgnilizny, uryny itp., wiecznie unoszących się nad Rzymem), leczyły (Prelegent powołując się tutaj na świadectwa Herodiana i Pliniusza, wskazał na popularność preparatów różanych) i dezynfekowały (zwłaszcza podczas wybuchu epidemii). Ostatnią kwestią, jaką podjął, była rola aromatów w kulcie religijnym (np. spala-

nie kadzidel w ofierze bogom). W dyskusji pierwsza głos zabrała prof. R. Bulas (KUL), która stwierdziła, iż w jednym z mitów kosmogonicznych zapach stanowił pratworzywo świata, natomiast dr M. Rajewski (UMCS) nawiązał do „wątku perskiego”, stwierdzając, iż wypowiedzi Rzymian o Persach nie były obiektywne. Na koniec głos zabrał ks. prof. S. Longosz, który złożył wszystkim uczestnikom życzenia z okazji zbliżających się świąt Bożego Narodzenia i przy wtórze kolędy połamał się wigilijnym opłatkiem ze wszystkimi uczestnikami.

Dnia 17 I 2008 r. miało miejsce czwarte spotkanie Komisji, w którym udział wzięło 38 osób. Zebranych powitał ks. prof. S. Longosz, który następnie zwrócił się do ks. prof. dr. hab. Marka Starowieyskiego (UW) z prośbą o wygłoszenie referatu nt. *Marcin z Bragi – mnich – apostoł – humanista*. Prelegent na początku zaznaczył, iż – według badaczy starożytności chrześcijańskiej – Marcin jest pisarzem trzeciorzędny, ale sam dodał jednocześnie, że jest to opinia niezasłużona, bowiem mnich ten pisał „ładną łaciną” i poruszał wiele istotnych (w owym czasie) problemów. Przedstawiając jego życie i działalność, ks. M. Starowieyski zauważył, iż przełomowym momentem dla Marcina było jego przybycie do Galicji (ok. 550 r., być może w celu nawracania Swebów), gdzie prowadził działalność ewangelizacyjną, zakładając m.in. liczne klasztory (np. w Dumio, prawdopodobnym miejscu jego pochówku) i gdzie (ok. 558 r.) został biskupem-opatem (funkcja znana w klasztorach celtyckich). Prelegent stwierdził następnie, iż Marcin położył duże zasługi w popularyzowaniu w Hiszpanii piśmiennictwa wschodniego (zredagował m.in. teksty synodów wschodnich, z jego inicjatywy zostały przetłumaczone na jęz. łac. apoftegmaty) oraz pism Seneki, na którym sam się wzorował. Z pism Marcina ks. Starowieyski wyróżnił: *Formula vitae honestae* – napisane pod wpływem *De officiis* Seneki i dedykowane władcy Swebów, oraz *De correctione rusticorum*, w którym opisał różne przesady wsi hiszpańskiej. Na koniec Prelegent zwrócił uwagę na polskie przekłady pism Marcina: *O gniewie* (tłum. M. Wójcik, „Meander” 51:1996, 379-385), *O poprawie ludności wiejskiej* (tłum. M. Wójcik, tamże, s. 386-396), *Zasady uczciwego życia* (tłum. J. Lisiecki – M. Michalski, tamże 52:1997, 393-399), *Teksty prawnicze* (tłum. M. Rola, WST 2:1984, 79-121); wspomniał ponadto o mającym się wkrótce ukazać tomie pism Marcina (wraz z ich tekstem łacińskim oraz wstępem ks. M. Starowieyskiego i J. aumowicza; w serii „Ad fontes”). W dyskusji głos zabrali: prof. R. Bulas (KUL), ks. prof. S. Longosz (KUL) i dr R. Majeran (KUL) oraz dr H. Kowalski (UMCS) i dr M. Rajewski (UMCS). Dyskutanci zastanawiali się, skąd u Marcina wzięło się tak duże zainteresowanie pismami Seneki; zasugerowano nawet (M. Rajewski), że być może w Bradze istniały jakieś jego pisma. Zapytano też: kto wyświęcił Marcina? Odpowiadając na to pytanie, Prelegent powiedział, iż znana jest jedynie data święceń, a źródłem tego jest stary Brewiarz z Bragi; stwierdził też, że przed Marcinem Seneka nie był w Bradze znany.

Piąte posiedzenie Komisji odbyło się 21 II 2008 r., zaś obecnych na nim było 27 osób. Na wstępie ks. prof. S. Longosz przedstawił Prelegentkę – prof. dr. hab. Danutę Musiał (UMK), wybitnego znawcę greckich i rzymskich kultów (m.in.

kultu Eskulapa), zaprezentował też jej bogaty dorobek, m.in. takie prace jak: *Antyczne korzenie chrześcijaństwa* (Warszawa 2001) oraz powstałą pod jej redakcją *Society and religions: Studies in Greek and Roman History* (Toruń 2005). Następnie poprosił Prelegentkę o wygłoszenie wykładu pt. ***Rzymskie Bachanalia, czyli o dylematach współczesnej historiografii***. Prof. D. Musiał ograniczyła swoje wystąpienie do prezentacji wydarzeń przedstawionych przez Liwiusza w XXXIX księdze *Dziejów Rzymu*, najważniejszego – jak stwierdziła – w historiografii rzymskiej źródła o rzymskich bachanaliach. W relacji Liwiusza wyodrębniła dwie części. Pierwsza dotyczyła tzw. „afery Bachanaliów” z 186 r. prz. Chr., która – jak zauważyła – była następstwem donosu oskarżającego wyznawców Bachusa-Dionizosa o tajemne, nocne spotkania (bez oficjalnej zgody) oraz o uprawianie aktów nierządnych; w jego następstwie, jak relacjonowała dalej, senat rzymski wydał szereg zakazów odnośnie zgromadzeń, m.in. zakaz wspólnych spotkań nocnych mężczyzn i kobiet, zakaz posiadania kapłana, ograniczenie liczby zebranych, nakaz spotykania się tylko w miejscach do tego wyznaczonych. Prelegentka stwierdziła, iż represje te nie były skierowane przeciwko bóstwu, lecz miały charakter polityczny (strach przed działaniem na szkodę państwa). Przechodząc do omówienia drugiej części relacji Liwiusza, Prelegentka powiedziała, iż stanowi ona literackie wielowątkowe opowiadanie, którego celem było wyjaśnienie, jak doszło do opisanych wcześniej wydarzeń; sporo miejsca poświęciła przy tym głównym bohaterom: ekwicie Publiuszowi Ebutiuszowi, który nakłoniony został przez nieuczciwego opiekuna do udziału w bachanaliach (literacki autor donosu o zebraniu) oraz jego kochance kurtyzanie Hispalii (która skłoniła go do złożenia doniesienia). Prelegentka zwróciła również uwagę na postać konsula Postuliusza (także postać fikcyjna) wygłaszającego mowę przeciwko wyznawcom Bakchusa, stanowiącą fragment poprzedzający bezpośrednio wyjaśnienie przedstawionych na wstępie wydarzeń. W podsumowaniu prof. D. Musiał stwierdziła, iż przedstawione przez Liwiusza wydarzenie nie miało aż tak dużego znaczenia politycznego (podobnie jak spisek Katyliny znany jedynie z mowy Cyncerona). W dyskusji głos zabrały prof. B. Wronikowska (KUL) i dr A. Zmorzanka (KUL). Prof. B. Wronikowska wyraziła przede wszystkim podziw dla Prelegentki za tak klarowny i pięknie skonstruowany wykład. Z kolei A. Zmorzanka zapytała, czy wydane w 186 r. przez senat zakazy ograniczające szerzenie kultu Bakchusa, zostały kiedykolwiek złagodzone, nawiązując zaś do tzw. bachanaliów Messaliny poprosiła o wyjaśnienie znaczenia aktu *hierogamos* w rytuale bachicznym oraz o podanie źródeł literackich (poza Tacytem) poświadczających istnienie tego rytuału. W odpowiedzi prof. D. Musiał powiedziała, iż senat rzymski nigdy nie złagodził zakazów, dotyczących Bachanaliów, stwierdziła nadto, że nie można przeceniać roli aktu *hierogamos* w bachanaliach.

Szóste spotkanie Komisji miało miejsce 27 III 2008 r.; obecne były 32 osoby. Ks. prof. S. Longosz, otwierając zebranie, powiedział, iż przewidziany wykład pt. ***Problem grobu Apostoła Narodów przy Bazylice św. Pawła za Murami***, który przygotowała prof. dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska

(KUL), włącza się w obchody ogłoszonego w czerwcu 2007 r. przez Benedykta XVI Roku św. Pawła. Prelegentka na wstępie zaznaczyła, iż problematykę tę podjęła już w artykule: *Znaczenie archeologii chrześcijańskiej dla interpretacji „Peristephanon” Prudencjusza na przykładzie wykopalisk pod Bazyliką św. Pawła za Murami* (VoxP 26:2006, t. 46, 245-251). Swoją relację rozpoczęła od r. 384, kiedy to nad grobem św. Pawła stanęła bazylika wzniesiona z inicjatywy trzech cesarzy – Walentyniana II, Teodozjusza i Arkadiusza (wg *Epistulae imperatorum et Pontificum* 3). Następnie stwierdziła, że Bazylika ta na przestrzeni lat zmieniała swoją architekturę i wystrój: już w 443 r. gruntownie została przebudowana, bowiem w ciągu ostatnich lat systematycznie niszczyła na skutek pożarów i trzęsień ziemi (wówczas to również zmieniono sposób eksponowania relikwii św. Pawła Apostoła), zaś w 1823 r. została niemal całkowicie zniszczona na skutek pożaru, jaki wybuchnął w nocy 15/16 VII (ocalała jedynie część apsydy z łukiem triumfalnym, fragmenty murów i część kolumn). Co się stało z grobem św. Pawła? Częściową odpowiedź na to pytanie – jak powiedziała Prelegentka – przyniosły badania archeologiczne, które podjęto już w 1838 r.: odkryto wówczas m.in. sarkofag marmurowy z pokrywą oraz płytę z napisem PAVLO APOSTOLO MART, w których widniały wywiercone otwory. Następnie Prelegentka zrelacjonowała szczegółowo prace prowadzone od 17 VI 2000 r. do 22 IX 2006 r. pod kierunkiem Giorgio Filippiego, które – jak zauważyła – przyniosły sensacyjne odkrycie. Stwierdzono mianowicie, iż usytuowanie marmurowego sarkofagu (pod główną Konfesją), stojącego bezpośrednio pod płytą z napisem, jest miejscem, w którym złożono szczątki św. Pawła. Swoją wykład Prelegentka uatrakcyjniła pokazem multimedialnym, prezentując m.in. cytaty z pism pisarzy starożytnych, w których wspomniano grób św. Pawła (m.in. Euzebiusza z Cezarei), zdjęcia przedstawiające pracę archeologów oraz różne ujęcia sarkofagu. W dyskusji głos zabrali: ks. prof. S. Longosz (KUL) i dr M. Rajewski (UMCS). Ks. Longosz zainteresował się starożytnymi źródłami, mówiącymi o Bazylice i grobie św. Pawła, natomiast M. Rajewski pytał, czy w dalszych badaniach uczeni zamierzają wykorzystać istniejące również na pokrywie sarkofagu otwory – np. umieszczając tam sondę. Prelegentka powiedziała, iż sam Filippi uważa prace za zakończone.

17 IV 2008 r. odbyło się siódme spotkanie Komisji; uczestniczyły w nim 23 osoby. Ks. prof. S. Longosz przedstawił Prelegenta – dr Macieja Jońcę, pracownika Katedry Prawa Rzymskiego KUL i zaprosił go do wygłoszenia wykładu na temat: *„Ius vitae ac necis” w kręgu mitów o rodzinie*. Na wstępie Prelegent zauważył, iż *ius vitae ac necis* (czyli prawo życia i śmierci) związane było z *patria potestas* (władzą rodzicielską), która przysługiwała obywatelowi rzymskiemu nad jego dziećmi i rodziną: na jego mocy *pater familias* mógł darować życie lub skazać na śmierć nawet własne dziecko lub żonę. Prawo to – jak zauważył dalej dr M. Jońca – wywodziło się z prawa zwyczajowego (*mos maiorum*) i według niektórych było wytworem rdzennie rzymskim; równie prawdopodobnym – jak stwierdził – jest rodowód etruski, grecki lub wschodni. Prelegent zaznaczył, iż prawo to obowiązywało już w okresie królewskim (o czym świadczyłoby m.in. prawo XII

tablic). Następnie podał i omówił 26 przykładów ilustrujących istnienie takiej *patria potestas* (np. Gaius, *Institutiones* 1, 55: „Nie ma bowiem prawie takich ludzi, którzy mieliby nad synami taką władzę, jaką mamy my”) oraz *ius vitae ac necis* – u Greków (Sextus Empiricus 3, 2. 11: „Solon dał Ateńczykom prawo dotyczące czynów nie podlegających karze, które pozwalało każdemu na uśmiercenie swego dziecka”) i u Rzymian (np. Caesar, *De bello gallico* 7, 19, 3: „Mężczyźni mają nad żonami, tak jak nad dziećmi, władzę życia i śmierci”; Seneca, *De ira* 1, 15. 1: „dzieci także, jeśli urodziły się upośledzone fizycznie lub psychicznie, topimy”), a także łagodzenie tego ostatniego (np. *Digesta* 48, 8. 2: „Ojciec nie może zabić syna bez wysłuchania, ale powinien oskarżyć go najpierw przed prefektem lub namiestnikiem prowincji”), aż po jego całkowite zniesienie (np. *Codex Theod.* 9, 15. 1: „Jeśliby ktoś przyspieszył śmierć rodzica, syna czy w ogóle kogoś bliskiego [...] nie powinien być skazany ani na ścięcie, ani na stos, ani na żadną inną zwykłą karę, lecz zaszyty w worku z węzami i w zależności od lokalnych warunków wrzucony do morza lub rzeki”). W dyskusji głos zabrali: dr H. Kowalski (UMCS), prof. R. Bulas (KUL) i ks. prof. S. Longosz (KUL). Dr Kowalski podkreślił religijne tło prawa *ius vitae ac necis* (ojciec jako najwyższy kapłan w rodzinie), prof. Bulas z kolei zwróciła uwagę na odmienność tzw. prawa brehonów, funkcjonującego na terenie Irlandii, zaś ks. prof. Longosz (KUL) zapytał o szczegóły tzw. kary worka (*poena cullei*), na jaką skazywano za ojcobójstwo. Odpowiadając na to pytanie, Prelegent odpowiedział, iż winnego najpierw biczowano, następnie nakładano mu na stopy obuwie o grubych przeważnie drewnianych podeszwach (aby zbrodniarz nie kalał świętej ziemi), na twarz nakładano mu maskę wilka, a na koniec zaszywano w worku skórzanym wraz ze zwierzętami: psem, kogutem, węzem oraz małpą (zastępowaną w późniejszym okresie przez kota). Słuchaczy zainteresował zestaw zwierząt, jednak Prelegent stwierdził, iż źródła tego nie wyjaśniają. Dodał też, iż karze tej poddawano również chrześcijan podczas prześladowań.

Ostatnie spotkanie Komisji odbyło się 15 V 2008 r.; uczestniczyło w nim 25 osób; przewodniczyli mu ks. prof. S. Longosz i ks. prof. H. Wójtowicz. Prelegentką była dr Anna Z. Zmorzanka (KUL), która przedstawiła temat: ***Boża Mądrość w piśmie gnostyckim „Grzmot: Umysł Doskonały” w świetle tradycji mądrościowych.*** Na wstępie odwołała się do definicji, jaką podała w haśle *Hagia Sophia* (PEF, t. 3), stwierdzając, iż przez pojęcie to rozumie: (1) przedmiot lub atrybut Boskiego Umysłu, (2) stwórcze słowo lub myśl Boga działające w świecie, które przedstawiane jest również w postaci personifikowanej lub hipostazowanej, czyli w postaci (odrębnego/ osobnego) bytu, ale wspólnego, co do natury (istoty) z bytem najwyższym; takie ujęcie, jak podkreśliła Prelegentka, pojawiło się w późnym platonizmie i gnostycyzmie (później również w kabale). Następnie przeszła do charakterystyki utworu, stwierdzając, że postać, która w nim przemawia, jest właśnie taką personifikowaną lub hipostazowaną Bożą Mądrością: emanuje bowiem z boskiej siły (*dynamis* – świadczą o tym dwa pierwsze wersy utworu) i przemawia w pierwszej osobie (tzw. autoproklamacja wyrażana w formie *ego eimi*), objawiając tajemnicę swego pochodzenia i wielkości, ale też upadku. Następnie Prelegentka porównała

ten utwór z innymi tego typu utworami. Powołując się na ustalenia G. Quispela, wykazywała związki ze starotestamentową literaturą mądrościową: Księgą Przysłów (1, 20; 7, 4; 8, 12; 8, 22-23), Księgą Syracha (24, 3-4), Księgą Mądrości (7, 21-23) oraz izydiańską literaturą hymniczną, które najprawdopodobniej miały bezpośredni wpływ nie tylko na formę utworu, ale też na jego treść. Na koniec zwróciła uwagę, że przemawiające w *Grzmocie* bóstwo, ma charakter synkretyczny, nosi bowiem cechy wielu bóstw żeńskich (m.in. Ateny, Izydy). W dyskusji głos zabrała prof. R. Bulas (KUL), która stwierdziła, iż przedstawiony przez Prelegentkę utwór odczytuje nie tyle jako tekst z gatunku literatury sapiencjalnej (jak przedstawiono to w referacie), ile jako poemat na cześć kobiety (a ściślej – wiecznej kobiecości). Natomiast ks. prof. S. Koczvara (Instytut Teologiczny, Wilno) stwierdził, iż uświadomił sobie, jak silne w Egipcie i Azji Mniejszej były wpływy pewnych tradycji mądrościowych i jak poszczególne wątki nawzajem się przenikały. Na koniec głos zabrał ks. prof. St. Longosz, który podziękował za calorocne uczestnictwo w spotkaniach i poprosił o zgłaszanie tematów na rok następny.

Anna Z. Zmorzanka

5. MOTYWY I FORMY STAROŻYTNEJ POEZJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – MIĘDZY PISMEM ŚWIĘTYM A TRADYCJĄ KLASYCZNĄ (XXXVI Dni Augustiańskie – Rzym, 3-5 V 2007 r.)

W dniach od 3 do 5 V 2007 r. obradował w rzymskim Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” międzynarodowy kongres na temat: *Motywy i formy starożytnej poezji chrześcijańskiej – między Pismem Świętym a Tradycją klasyczną (Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica)*. Kongres był trzydziestymi szóstymi już z kolei „Dniami Augustiańskimi”, które zgromadziły wielu badaczy starożytności chrześcijańskiej z kościelnych i państwowych uniwersytetów oraz wyższych uczelni m.in. z Albanii, Anglii, Argentyny, Australii, Austrii, Belgii, Francji, Grecji, Gruzji, Hiszpanii, Indii, Izraela, Kanady, Malty, Niemiec, Polski, Portugalii, Szwajcarii, Szwecji, Węgier, Włoch i USA.

Z polskich badaczy starożytności chrześcijańskiej wygłosili referaty: ks. prof. Marek Starowieyski z Uniwersytetu Warszawskiego, oraz prof. Kazimierz Ilski z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. W symposium ponadto wzięli udział: ks. prof. Norbert Widok z Uniwersytetu Opolskiego, ks. prof. Antoni Żurek (dziedkan Wydziału Teologicznego w Tarnowie) i niżej podpisany jako przedstawiciel Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie. Należy tu także wspomnieć częściowy udział w symposium polskich księży studiujących w Wiecznym Mieście.

Symposium otworzył rektor Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” – o. prof. dr Robert Dodaro OSA. Wykład inauguracyjny pt. *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica* wygłosił prof. Antonio V. Nazzaro z Uniwersytetu w Neapolu. Resztę programu przedpołudniowego

wypełniły dwa następujące referaty: prof. Kurt Smolak (Uniwersytet Wiedeński), *Il poeta in travestimento – il motivo del poeta-sacerdote fra tradizione classica e cristiana*; ks. prof. Marek Starowieyski (Uniwersytet Warszawski), *Elementi autobiografici nella poesia cristiana*.

Podczas obrad, odbywających się równolegle w trzech sekcjach („A”, „B” i „C”), wygłoszono ponad 70 referatów (25-30 min.) i komunikatów (15 min.). Nie będziemy poruszać szczegółowo omawianych zagadnień, gdyż wygłoszone odczyty ukaza się drukiem na wiosnę 2008 roku w serii wydawniczej Instytutu Patrystycznego – „Studia Ephemeridis «Augustinianum»”. Chcąc jednak przybliżyć przedstawiane podczas kongresu odczyty, podamy teraz jedynie ich tytuły.

3 maja

SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Prudencjusz**: Laurence Gosserez (Grenoble), *La Psychomachie, un théâtre de la cruauté ?*; Willy Evenepoel (Leuven), *Libertas and concordia in the works of the poet Prudentius*; Gert Partoens (Leuven), „*Vivere commune est, sed non commune mereri*”. *The use of a popular philosophical theme in Prudentius' second Liber contra Symmachum*; Marco Candidi (Rzym), „*Roma Invicta*”: *il mito dell'eternità di Roma nei poeti cristiani e pagani tra il V ed il VII secolo d.C.*; Felix Albrecht (Göttingen), *Das Himmlische Jerusalem und die Psychomachie des Prudentius. Erwägungen zu den literarischen Quellen von Prud., Psych. 851-867*; Geoffrey D. Dunn (Virginia), *The Anicii in Prudentius' Contra Symmachum*.

SEKCJA B: **Faltonia Betitia Proba / św. Augustyn**: Paola Francesca Moretti (Milano), „*Garrula anus*”? *Qualche riflessione sul centone di Proba*; Clementina Mazzucco (Torino), *Proba lettrice della Bibbia*; Antonia Badini Lambri (Caselle Landi), *I progenitori nella poesia biblica di Proba*; Francesco Corsaro (Catania), *Il „cento Vergilianus” di Proba*; Paul Rigby (Ottawa), *Augustine's motive for using an Ambrosian Hymn (Conf. 9)*; Concetta Scibetta (Palermo), *Augustini Confessiones V 8, 15: una riscrittura a palinsesto*.

SEKCJA C: **Różne**: Mariarita Marenco (Torino), *Un esempio di innologia pre-cristiana: la raccolta delle Hodayôt provenienti da Qumran*; Adriana Bottino (Rzym), *Frammento di un Inno cristologico in ITm 3, 16*; Oleksandr Petrynko (Eichstätt), *Von den biblischen Cantica zu den poetischen Neunodenkanones im Sonn- und Feiertagssoffizium Jerusalems*; Alessandro Orenco (Pisa), *Sulla più antica poesia armena: elementi precristiani e cristiani nell'elegia in morte di Jowanser composta da Dawt'ak (VII secolo)*; Marco Bais (Bologna), *L'elegia di Dawt'ak K'ert'ogh per la morte del principe albano Juansher*; Lucia Bacci (Pisa), *Se non fossi tuo Cristo mio. Alcune riflessioni sul carme II, 1, 74 di Gregorio Nazianzeno*.

4 maja
SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA

SEKCJAA: **Pisarze łacińscy:** Jean-Marie André (Dijon), *Estetica e culto delle Muse presso Sidonio Apollinare*; Michaela Zelzer (Wien), *Alcuni appunti sull'inno „Te Deum laudamus”*; Antonio Enrico Felle (Bari), *Il repertorio scritturistico negli epitaffi metrici dei vescovi di Roma: da Damaso ad Adriano I*; Roberto Chiappiniello (Manchester), *The Epigramma Paulini and its singular pastoral world*; Ennio Sanzi (Roma), *I culti orientali nei Carmina di Paolino di Nola*; Helmut Seng (Konstancja), *Poetik und Polemik bei Paulinus von Nola*; Rossana Barcellona (Catania), *Lerino nei versi di un aristocratico. Il carme XVI di Sidonio Apollinare*; Vincent Zarini (Paris), *Entre tradition classique et références bibliques: l'éloge des grands dans la poésie latine de l'Antiquité chrétienne*.

SEKCJAB: **Św. Grzegorz Nazjanzu:** Francesca Prometea Barone (Palermo), *L'epainos parthenies di Gregorio Nazianzeno* (Carm. I, 2, 1); Kristoffel Demoen (Gent), *Grégoire de Nazianze “sur ses propres vers”: une ars poetica?*; Carmelo Crimi (Catania), *I colori nelle poesie di Gregorio Nazianzeno*; Guillaume Bady (Lyon), *Ordre et désordre des Poèmes de Grégoire de Nazianze*; Brian Dunkle (Roma), *Proclaiming the silence: tradition and practice in Gregory Nazianzen's Lenten Poetry*; Francesco Trisoglio (Torino), *Il Carm. II, 1, 1 De vita sua di Gregorio di Nazianzo tra rievocazione storica e trasfigurazione poetica*; Ketevan Bezarashvili (Tbilisi) – Maia Machavariani (Tbilisi), *The interrelation between the Classical form and Christian contents interpreted by Gregory the Theologian in his poem „Concerning his verses”*.

SEKCJA C: **Pisarze greccy:** Ilaria Ramelli (Roma), *L'inno a Cristo Logos alla fine del Simposio di Metodjo: alle origini della poesia filosofica cristiana*; Maria Barbanti (Catania), *Elementi neoplatonici nella dottrina trinitaria di Sinesio di Cirene: Inni I, II e IX*; Paola Graffigna (Genua) – Carlotta Amante (Genua), *Tradizione classica e Cristianesimo negli Inni di Sinesio di Cirene: la sfera della theoria e la sfera della prassi*; Maria Antonietta Barbàra (Messina), *Il prologo della catena di Filoteo sui Profeti minori*; Margaret A. Schatkin (Boston), *Bucolic Poetry in St. John Chrysostom*; Georgios Chrysostomou (Thessaloniki), *Il rito del nome: dalla tradizione classica e biblica alla liturgia e all'innografia bizantina*; Carlo dell'Osso (Molfetta), *L'inno Trishagion: origini, uso liturgico, rilevanza teologica*.

4 maja
SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Pisarze łacińscy:** Michele Cutino (Palermo), *Teoria e prassi della parafrasi biblica nell'Alethia di Claudio Mario Vittorio*; Carmelo Ferraro (Palermo), *Il significato di signum additum nel De mortibus boum di Endeleshio*;

Jan den Boeft (Leiden), *Ambrogio poeta*; Marianne Sàghy (Budapest), *Poems as Church History: the Epigrams of Pope Damasus*; Roberto Romano (Napoli), *Su alcuni luoghi del Christus patiens: aspetti della tecnica centonaria*; Susanne Müller-Abels (Sasbach), *Arators Epos über die Apostelgeschichte – ein 'heroicum carmen' in allegorischem Blütenschmuck*; Petra Schierl (Basel), *Zur Gestaltung und Funktion der Wundererzählung in den Laudes Domini*.

SEKCJA B: **Św. Grzegorz z Nazjanzu / św. Roman Melodos**: Jean Paul Lieggi (Molfetta), *Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*; Anne Burgsmüller (Freiburg), *Die "Abendhymne" Gregors von Nazianz – ein authentisches Werk?*; Federico Fatti (Perugia), *Il cane e il poeta: Gregorio Nazianzeno e Massimo il Cinico (su Greg. Naz. carmm. II, 1, 39 e II, 1, 41)*; Juliette Prudhomme (Lyon), *Étude de quelques thrènes dans la poésie de Grégoire de Nazianze*; Giuseppe degli Agosti (Crema), *Romano il Melode, la produzione poetica del Contacio, in particolare l'esame strutturale e stilistico del Contacio su „San Pantaleone”*; Pablo Argarate (Toronto), *La Madre di Dio nei kontakia di Natale di Romano il Melode*.

SEKCJA C: **Różne**: Mariangela Monaca (Messina), *Tra mantica e poesia: la raccolta giudeo-cristiana degli oracula sibillina*; Clara Polacchi (Roma), *Misthòs òsios: l'„Inno a Cristo Salvatore” di Clemente Alessandrino*; Kazimierz Ilski (Poznań), *Eudokia Athenais – eine Dichterin in der Welt der Politik*; Luciano Nicastrì (Salerno), *“Uomo nuovo canto nuovo”. Una proposta metodologica per lo studio delle ‘forme’ della poesia cristiana antica (secc. I-V) greca, latina, siriana*; Anduaem Dagmawi (Toronto), *A Brief Overview of St. Yared's Hymnological Approach to Holy Scripture*; Kees den Biesen (Giove), *Ephrem the Syrian: Poetry, the essence of theology*; Maria Rosaria Petringa (Catania), *L'incontro di Rachele e Giacobbe nel poema dell'Heptateuchos (Hept. gen. 935-951)*.

5 maja

SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Pisarze łacińscy**: Peter L. Schmidt (Konstanz), *Der biblische Vergilcento des Pomponius – eine neue Rekonstruktion*; Sylvie Labarre (Mans), *La méditation spirituelle dans la poésie hagiographique latine: le cas de Paulin de Périgueux (V^e s.)*; Grazia Rapisarda (Catania), *Immagini poetiche in Colombano: navigazione tra realtà e allegoria*.

SEKCJA B: **Różne**: Paola Marone (Roma), *Gli abecedari della letteratura cristiana (secc. I-VII)*; Domenico Ciarlo (Genoa), *Aspetti del procedimento parafrastrico nell'Heptateuchos di Cipriano poeta*; Rocco Schembra (Catania), *Forma classica e motivi cristiani nella poesia dei centoni omerici*; Eduardo Otero Pereira (Heidelberg), *Una nuova edizione degli Evangeliorum libri IV di Giovenco: me-*

todi e problemi; Lia Raffaella Cresci (Genova), *Rapporto tra efimnio e strofe nei Contaci di Romano il Melodo*.

KOŃCOWE POSIEDZENIE OGÓLNE: Giulia Piccaluga (Roma), *Cantare, parlare, pregare: la comunicazione col sovrumano tra liturgia e poesia nel mondo classico*; Basil Studer OSB (Engelberg), *La lingua poetica nella teologia dei Padri*; Chiara O. Tommasi (Pisa), *Classicismo o cristianità? Per un riesame della poesia africana di età vandolica e bizantina*.

Tak w streszczeniu przedstawiał się program obrad. Kongresowi towarzyszył, jak zwykle, także program towarzyski, w zakres którego weszło m.in. przyjęcie w ogrodzie Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”. Jak można zdać sobie sprawę, chociażby z wyżej wymienionych zagadnień, tematyka XXXVI Dni Augustiańskich była bogata i została ukazana z różnorodnych stron przez znanych badaczy przedmiotu. Sam Kongres, jak ufamy, przyczyni się – szczególnie wówczas, gdy ukaza się drukiem jego akta – do głębszego poznania tego jakże ważnego zagadnienia, jakim jest starochrześcijańska poezja. Inne ogólniejsze podsumowania tego spotkania naukowego zob. w „Osservatore Romano” 147 (2007) nr 107 (12 V), s. 10: A.V. Nazzaro, *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica*; V. Grossi, *Tre giorni di proficuo approfondimento multidisciplinare*; M. Zelzer, *Alle origini del „Te Deum laudamus”*; M. Cutino, *Centralità di Cristo nell „Alethia” di Mario Vittorio*; M. Starowieyski, *I frammenti autobiografici: un importante complemento di storia*.

Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – Rzym

6. XV KONGRES PATRYSTYCZNY W OKSFORDZIE (Oksford, 6-11 VIII 2007)

W dniach 6-11 VIII 2007 r. odbył się w Oksfordzie zorganizowany przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Oksfordzkiego, we współpracy z Association Internationale des Études Patristiques (AIEP) i North American Patristics Society, XV już z kolei światowy Międzynarodowy Kongres Patrystyczny (International Conference on Patristic Studies). Tego rodzaju kongresy organizowane co 4 lata od 1951 r. zawsze w Oksfordzie (najpierw przez F.L. Crossa, później do r. 1997 przez E.A. Livingstone, obecnie przez wybierany międzynarodowy komitet) mają za cel wzajemną wymianę doświadczeń, poglądów i informacji na temat prowadzonych w świecie aktualnie badań nad literaturą, archeologią i teologią wczesnochrześcijańską (I-VIII w.) oraz ukazywanie miejsca Ojców Kościoła w minionym i obecnym życiu Kościoła przez patrologów i badaczy antyku chrześcijańskiego z całego świata; w związku z powyższym nie mają one nigdy ustalonego monograficznego tematu, ale ich uczestnicy przez cały tydzień prezentują w różnych formach i w różnych pomieszczeniach Uniwersytetu w Oksfordzie problemy, nad

którymi aktualnie naukowo pracują, informując się wzajemnie w językach kongresowych o swoich osiągnięciach, które później merytorycznie wyselekcjonowane i metodologicznie dopracowane są publikowane w serii „*Studia Patristica*”.

Również uczestnicy XV Kongresu, których tym razem zgłosiło się ponad 800 z całego świata (począwszy od Australii, Japonii, Korei i Afryki aż po Europę), prezentowali wyniki swoich badań nad problematyką wczesnochrześcijańską w 4 formach: w postaci publicznych wykładów (*Lectures*), postaci seminariów (*Seminars*), w postaci krótkich 15-minutowych komunikatów (*Short communications*) i w postaci niedawno wprowadzonych warsztatów patrystycznych (*Workshops*).

Publicznych wykładów (po 50 min.) wygłoszono w sumie (wszystkie po angielsku) 17: porannych – każdego dnia po jednym (wtorek – piątek: godz. 10.25 – 11.15 am) w trzech salach (East School, South School, Room 14-15) razem 12; dodatkowo w tych samych pomieszczeniach we środę 3 dłuższe wieczorne (g. 8.30 – 10.00 pm) oraz 2 dłuższe uroczyste: w poniedziałek wieczorem (g. 8.30 – 10.00 pm) – wykład inauguracyjny (*Opening lecture*): R. Williams – „*Tempted as we are*”: *christology and the analysis of the passions*, a w piątek wieczorem (g. 8.30 – 10.00 pm) wykład końcowy (*Final lecture*): F. Young – *Creation and human being: the forging of distinct Christian discourse*; w przeciwieństwie do poprzednich kongresów, w których te uroczyste wykłady dla wszystkich miały miejsce przeważnie w oksfordzkim Sheldonian Theatre, tym razem odbyły się one w kościele Maryi Dziewicy (St Mary the Virgin Church), po których ze względu na charakter nie było dyskusji. O wielkiej różnorodności tematyki Kongresu świadczą choćby same tytuły porannych i wieczornych wykładów: G. Bowersock – *Helena's Bridle, Ethiopian Christianity and Syriac apocalyptic*; R. Sorabji – *Conscience: the Graeco-Roman contribution*; C. Rapp – *Exemplarity and imitation in late Antique Christianity*; S. Brock – *Dramatic poems on biblical topics in Syriac*; J. Den Boeft – *Delight and imagination: Ambrose's hymns*; M. Kazakov – *Letters of western Bishops to the emperor Theodosius I and relations between the Eastern and Western Churches at the end of the fourth Century*; P.P. Beatrice – *Augustine's longing for holiness and the problem of monastic illiteracy*; B. Neil – *Blessed are the rich: Leo the Great and the Roman Poor*; S. Wessel – *Mind and sensation in Gregory of Nyssa*; C. Sotinel – *Ancient Christianity and the techniques of information*; U. Volp – *That unclean spirit has assaulted you from the very beginning: John Chrysostom and suicide*; M. Odile Boulnois – „*Dieu jaloux*”: *embarras et controverses autour d'un nom divin dans la littérature patristique*. Podobnie było z tematyką wieczornych wykładów: W. Lohr – *Christianity as philosophy: perspectives and problems of an ancient intellectual project*; B. Ehrman – *Forgery and counterforgery in the early Christian Tradition*; P. Allen – *Portrayals of the Theotokos in Greek homiletic literature (VI-VII c.)*.

Drugą formą prezentowania swoich patrystycznych badań naukowych na Kongresie były krótkie 15-minutowe (+ 5 min. na dyskusję) komunikaty, których tym razem w 14 miejscach w godzinach przedpołudniowych (g. 9.00 – 13.00 am)

od wtorku do piątku wygłoszono aż 471. Ponieważ ich tematyka była również bardzo różnorodna, ich wygłaszanie pogrupowano według 69 następujących zbliżonych do siebie problemów: kapłaństwo i biskupstwo (9 komunikatów), ogłaszanie dogmatów (3), wydawnictwa i odkrycia (4), chrześcijanie i żydzi (4), patrystyczna hermeneutyka (5), patrystyczna egzegeza (8), II wiek (8), herezjologia (4), Ignacy Antiocheński (5), Ojcowie Apostolscy (4), V wiek (5), pierwsi apologetyci (9), kanon i apokryfy (9), Klemens Aleksandryjski (9), Kościół w świecie rzymskim (8), wiek Konstantyna (4), Euzebiusz (4), filozofia i chrześcijaństwo (5), teologia ponicejska (9), św. Augustyn i życie wewnętrzne (4), prawodawstwo i Kościół (5), łacińska interpretacja i przekład (9), łaciniści pisarze IV wieku (4), św. Hieronim (5), Bazyl z Cezarei i jego otoczenie (9), Corpus Atanazjański (7), Grzegorz z Nyssy (7), świat Kapadocjan (4), św. Grzegorz z Nazjanzu (5), św. Jan Chryzostom (8), tradycje antiocheńskie (9), greccy pisarze IV wieku (4), Dionizy Areopagita (5), teologia bizantyńska przed Justynianem (8), łaciniści pisarze anonimowi (3), Ambroży z Mediolanu (5), świat łaciński (8), papieżstwo w późnej starożytności (4), „Wyznania” św. Augustyna (5), Augustyn i filozofia (8), Augustyn o społeczności chrześcijańskiej (9), hermeneutyka augustyńska (9), kreacja i rekreacja u św. Augustyna (9), Augustyn o życiu moralnym (8), Bóg św. Augustyna (9), spory pelagiańskie (9), duszpasterstwo Augustyna (8), św. Augustyn i herezja (4), potomność Augustyna (4), liturgia w okresie patrystycznym (9), aspekty życia chrześcijańskiego (8), ascetyzm wczesnochrześcijański (10), studia egipskie i koptyjskie (9), studia syryjskie (9), żywoty świętych (8), ikony (9), Maksym Wyznawca i jego czasy (9), starożytna teologia bizantyńska (9), późna teologia bizantyńska (9), Grzegorz Palamas (4), teologowie syryjscy (5), wczesne średniowiecze łacińskie (4), chrześcijaństwo armeńskie (5), recepcja Ojców Kościoła (8), manicheizm i Persja (5) i odrodzone nauczanie patrystyczne (9).

Oprócz przedpołudniowych wykładów i komunikatów w godzinach popołudniowych (g. 3.30 – 4.40 pm i 4.45 – 5.55 pm (od wtorku do piątku w czterech pomieszczeniach odbyło się 26 seminariów naukowych, poprzedzonych krótkimi wprowadzeniami prowadzącego profesora na następujące tematy: K. Alveteg – *Images of Church in Romanos the Melodist – the result of an artistic use of the Bible*; J. Baun – *Patriarch Germanos I on images: tradition and originality in eighth-Century Byzantine theology*; S.P. Bergjan – *Logic in theology: Clement of Alexandria and the purpose of „Stromata” VIII*; R. Heine – *Origen and the legacy of Alexandrian Jewish Christianity*; S. Drake – *Image of Jewishness in Origen’s „Letter to Africanus”*; P. Blowers – *Making ends meet: variable uses of the Psalm title „Unto the end” in Greek Patristic commentators on the Psalter*; R. Finn – *Early Christian ascetism and almsgiving*; W. Klingshirm – *The paradox of Christian divination: patristic views and everyday practice*; Bas ter Haar Romeny – *Ephrem and Jacob of Edessa in the Commentary of the monk Severus*; S. Coakley – *Gregory of Nyssa on the spiritual senses: a reconsideration*; P. Burns – *The centrality of the Body of Christ in Augustine’s preaching*; E. Spurling – E. Grypeou – *The exegetical encounter between Christians and Jews in late*

Antiquity; R. Lyman – *Heresiology and Hellenism*; R. Price – *Monothelism: an unsolved problem*; Ch. Kannengiesser – *The Divine Trinity in inter-religious debate: ancient foundations (current issues)*; E. Clark – *Happiness in hell, virtue in middle state: the Church Fathers and some nineteenth-century debates*; K. Coyle – *Early episcopal synods and the authority to teach*; Th. Graumann – *The reception of the Council of Ephesus 431*; G. Demacopoulos – *Gregory the Great and the appeal to Petrine authority*; R. Green – *Constantine as patron of Christian Latin poetry*; P. Cox Miller – *Double exposures: animated images of Saints in Late Antiquity*; L. Vianès – *L'eschatologie chez les antiochiens: traditions et ruptures*; S. Rubenson – *Mysticism and philosophy in early monastic texts: Ammonas, Antony and Evagrius*; Y. de Andia – *Moise et Paul, modèles de l'expérience mystique chez Grégoire de Nysse et Denys l'Areopagite*; Ch. Marksches – *Do we know anything about the „Sitz im Leben” of the apocryphal Gospels*; J. Norris – *Changes in the significance of Jesus' birth from a Virgin*.

Nowością ostatnich kongresów patrystycznych w Oksfordzie są wprowadzone, podobne do seminariów, warsztaty patrystyczne (*Workshops*), które tym razem odbywały się równolegle z nimi we wczesnych godzinach popołudniowych (g. 2.30 – 5.00 pm) w 12 pomieszczeniach Wydziału Teologicznego (Christ Church, St Benet's Hall, Oriental Institute) i w Examination Schools: rozpoczynały je 2-8 nawet krótkie zbliżone treścią wprowadzające komunikaty, po których następowała otwarta dyskusja. Tak na przykład w warsztacie pt. *Biskup w sypialni: oddziaływanie duchownych na późnoantyczną rodzinę*, przedyskutowano 4 następujące zaprezentowane tematy: K. Cooper – *Za zamkniętymi drzwiami: rzymski dom jako sfera klerikalnego oddziaływania*; K. Sessa – *Historie sypialni: papież, ojcowski autorytet i domowa przestrzeń w rzymskich „Gesta martyrum”*; C. Lyser – *Ojcowie w sypialni: Hinkmar z Rheims i rozwód Lotara i Teutbergi*; A. Papaconstantinou – *Od cywilnego do kanonu: prawo rodzinne na Wschodzie po Justynianie*. Albo też w warsztacie pt. *Obrazy kobiety (Images of woman)* omówiono 3 następujące tematy: E. Giannarelli – *Ciało, ubiór i tożsamość kobieca: Blandyna, Perpetua i inne przykłady w hagiograficznej literaturze II-V wieku*; F. Di Marco – *Bez stroju: nagie kobiece ciało jako znak świętości w apokryficznej i hagiograficznej literaturze II-V wieku*; V. Novembri – *Chrześcijańska kultura i filozofia przewyżniają kobiecą słabość u Hieronima*. Zdarzało się nierzadko, że tego rodzaju warsztaty nieskończone jednego dnia, kontynuowano następnego nawet w innej sali. Takich warsztatów patrystycznych ze specjalnym tytułem na XV Kongresie w Oksfordzie było w sumie 28 ze 128 wprowadzającymi komunikatami; oprócz powyższych nosiły one następujące nazwy: *Jedność i różnorodność w pronicejskiej teologii* (4), *Obraz duchowych prawd* (3), *Kryzys Imperium – przywileje chrześcijaństwa* (4), *Ewagriusz Pontyjski terapeutą duszy* (5), *Św. Augustyn i jego „Państwo Boże”*, (5), *Platońska filozofia i chrześcijańska teologia – interakcje w późnej starożytności* (7), *Rola i funkcje Maryi w starożytnym chrześcijaństwie* (5), *Późny Rzym – papież i periodyzacja* (8), *Prosper z Akwitanii* (4), *Apologeci chrześcijańscy* (8), *Wczesnochrześcijańska interpretacja Nowego Testamentu* (5),

Wykorzystywanie wersetu Rz 2, 14 (5), *Siódme Ambiguum Maksyma Wyznawcy* (4), *Teologia św. Grzegorza z Nazjanzu* (5), *Teologia eucharystyczna a praktyka na Wschodzie i Zachodzie* (3), *Augustyn i konsekwencje jego nauki* (4), *Homiletycy a św. Szczepan w greckiej tradycji patrystycznej* (3), *Warsztat koptyjski – kanon biblijny* (5), *Od Nicei do Sardyki* (6), *Nowe perspektywy interpretacji syryjskiego „Liber graduum”* (14), *Ambrozjaster* (4), *Dziela św. Augustyna w średniowiecznej tradycji rękopiśmiennej* (6), *Patrystyczna interpretacja I Listu do Koryntian* (3), *Lektura „Contra Eunomium II” Grzegorza z Nyssy: literatura, hermeneutyka i teologia* (3), *Rozwój augustyńskiej teologii* (4), *Juliusz Afrykańczyk i starożytna historiografia* (3).

Spoglądając na całość zaprezentowanej wyżej zróżnicowanej tematyki wykładów, komunikatów, seminariów i warsztatów XV Kongresu patrystycznego w Oksfordzie, nie trudno zauważyć, że mimo tak dużej jej różnorodności, dominuje w niej św. Augustyn i jego nauka.

Nasuwa się na koniec pytanie, jaki był udział polskich patrologów i badaczy antyku chrześcijańskiego w tej tak dużej światowej naukowej imprezie. Otóż udział ten był tym razem bardzo skromny; mimo iż w Polsce jest już wielu doktorów po specjalistycznych patrystycznych studiach krajowych i zagranicznych, nawet z tytułami profesorskimi, to w XV Kongresie Patrystycznym w Oksfordzie wzięło udział tylko 7 Polaków z komunikatami – 4 z kraju i 3 z zagranicy. Z kraju: ks. prof. dr hab. M. Starowieyski – *La figure de Judas dans les apocryphes*; ks. prof. dr hab. L. Misiarczyk – *Are the texts of the Greek Apologists of the 2nd Century really apologetic?*; ks. prof. dr hab. N. Widok – *Connotazione del lemme physis in riferimento al mondo creato negli scritti di Gregorio Nazianzeno*; dr T. Klibengajtis – *Patristic panentheism? Searching for the panentheistic traces within the Greek patristic tradition?*. Z zagranicy: ks. dr J. Grzywaczewski (Paris) – *The passage from Romanitas to Christianitas according to Sidonius Apollinarius*; prof. W. Witakowski (Uppsala) – *The Ethiopic Life of John Chrysostom*; ks. dr P. Paciorek (USA) – *The anthropological hermeneutic in patristic theology*. Oprócz powyższych w charakterze gościa był ks. R. Woźniak z Krakowa. Nie jest to za wiele, ale bezpośrednim powodem tego są bez wątpienia wysokie koszty udziału (zwłaszcza tygodniowego utrzymania) i brak dobrej znajomości języka angielskiego, który zdominował zdecydowanie ostatnie spotkania i coraz trudniej się przebić z innym, nawet kongresowym, językiem. Z podobnymi trudnościami spotykają się także zapewne badacze antyku chrześcijańskiego z innych krajów, w których nie ma większych tradycji patrystycznych (jakie istnieją np. we Francji, w Niemczech, w Anglii, w Hiszpanii, USA i Belgii), bowiem ich udział w XV Kongresie oksfordzkim był liczebnie zbliżony (np. z Norwegii – 12 osób, ze Szwecji – 13, z Finlandii – 9, z Rosji – 9, z Czech – 6, z Danii – 8, z Węgier – 4, z Japonii – 11, z Korei – 6, z Egiptu – 4, z Afryki Południowej – 6, z Gruzji – 4, z Ukrainy i Rumunii – po 2, z Turcji, Estonii, Słowenii i Bułgarii po 1).

Tradycyjnie podczas Kongresów Patrystycznych w Oksfordzie odbywa się (najczęściej w kapitularku Christ Church College) wystawa najnowszych roz-

maitych publikacji patrystycznych, nadesłanych przez światowe firmy wydawnicze lub przywiezionych przez uczestników Kongresu, połączona z ich sprzedażą lub darowizną (tak np. podczas X Kongresu w 1987 r. prezentowane były pierwsze tomy PSP, „Vox Patrum”, „Źródeł Monastycznych” oraz polski przekład *Apokryfów Nowego Testamentu*). Tak było i tym razem (wystawiono kilka polskich publikacji patrystycznych), z tym, że od paru ostatnich spotkań impreza ta przybiera coraz bardziej charakter komercyjny (m.in. trzeba płacić za miejsce).

Materiały Kongresów Patrystycznych w Oksfordzie od II (r. 1955) wydawane są regularnie po recenzyjnej i tematycznej selekcji w serii „Studia Patristica”. Także materiały XV Kongresu zostały już opublikowane w 2010 r. przez Wydawnictwo Peeters Press z Leuven w tomach 44-49 pod red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vincent: t. 44, ss. 533 (*Archeologica, Tools, Historica, Biblica, Theologica, Philosophica, Ethica*); t. 45, ss. 45 (*Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et philologica, First two Centuries*); t. 46, ss. 358 (*Tertullian to Tyconius, Egypt before Nicaea, Athanasius and his opponents*); t. 47, ss. 313 (*Cappadocian Writers, The second half of the Fourth Century – Greek writers – Chrysostomus*); t. 48, ss. 442 (*From the fifth Century: Greek writers Latin writers, Nachleben*); t. 49, ss. 429 (*St Augustine and his opponents*); z polskich wydane zostały jedynie komunikaty ks. M. Starowieyskiego (t. 45, s. 445-451) i ks. J. Grzywaczewskiego (t. 48, s. 295-301).

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

7. XV MIĘDZYNARODOWY KONGRES PATRYSTYCZNY Głos uczestnika Kongresu

W dniach od 6 do 11 VIII 2007 r. odbywał się na Uniwersytecie w Oksfordzie XV Międzynarodowy Kongres Patrystyczny. Wzięło w nim udział wielu specjalistów z zakresu teologii i literatury wczesnochrześcijańskiej z całego świata. Rozpoczęto go, jak zwykle, od tzw. *Garden Party* w ogrodzie obok Christ Church, które stanowi okazję do spotkania znajomych profesorów i do zawierania nowych znajomości.

Sama uroczysta inauguracja odbyła się w kościele St Mary Church przy ulicy High Street, nieopodal głównego budynku uniwersytetu. Na jej początku, tuż po przywitaniu gości, podano do wiadomości, że tegoroczny kongres jest wyjątkowy ze względu na ilość uczestników, których się zgłosiło ok. 800, a w programie znalazło się ponad 600 prelekcji. Oznacza to, że studia patrystyczne ciągle się rozwijają, a kongresy w Oksfordzie cieszą się coraz większą popularnością.

Wykład inauguracyjny wygłosił dr Rowan Williams, arcybiskup Canterbury i anglikański prymas Wielkiej Brytanii, którego temat brzmiał: „*Tempted as we are*”. *Chrystology and Analysis of the Passions*. Mówił w nim o kuszeniu Jezusa w odniesieniu do sytuacji w świecie współczesnym. Na przykład pokusa, by zamienić kamienie w chleb wyraża to wszystko, co powoduje pogoń za chlebem (czasem w sensie ścisłym), a czasem w sensie gromadzenia bogactw. Wizja wielu

krajów, nad którymi Jezus miałby panować według zasad tego świata, ukazuje to wszystko, po co sięgają jednostki, państwa, czy różne grupy i organizacje, by zdobyć wpływ w dziedzinie ekonomicznej, politycznej i w sferze mediów.

Specyfiką kongresów w Oksfordzie jest to, że nie mają one jednego wiodącego tematu, jak większość sympozjów naukowych, lecz każdy z profesorów zgłasza własny temat i wysyła streszczenie (abstrakt); propozycja może być przyjęta lub nie. Potem, gdy ustali się ilość referatów, dokonuje się podziału na zagadnienia. Taki system posiada tę pozytywną stronę, że prelegenci prezentują kwestie, które dobrze znają, co zapewnia wysoki poziom prelekcji. Nie jest tak wszakże w każdym przypadku, bowiem pośród uczestników zdarzają się także początkujący pracownicy nauki: być może są to asystenci wybitnych profesorów czy kierowników katedry. Ich wystąpienia są zróżnicowane tak pod względem treści, jak i sposobu prezentacji.

W ramach obecnego kongresu wyłoniły się następujące omawiane problemy: kapłaństwo w początkach chrześcijaństwa, egzegeza patrystyczna, apokryfy, teologia aleksandryjska, stosunek chrześcijaństwa do filozofii, apologeci, Ojcowie Kapadoccy (Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy), znaczenie Soboru w Nicei (325), teologia antiocheńska, teologia i liturgia Jana Chryzostoma, chrześcijaństwo na Zachodzie w okresie późnego antyku, wkład św. Ambrożego, św. Hieronima i św. Augustyna, pelagianizm i spory w nauce o łasce, Liturgia na Wschodzie i na Zachodzie, monastycyzm egipski, syryjski, grecki, łaciński, kult ikon, chrześcijaństwo w Armenii. Był też cykl wykładów o relacji chrześcijaństwa do judaizmu, a także na temat odkryć nowych tekstów, jak na przykład fragmenty z pism Sofroniusza z Jerozolimy i Cyryla Aleksandryjskiego, kilka nieznanych dotąd listów z epoki patrystycznej. Podejmowano także niektóre zagadnienia historyczne (w oparciu o dzieła Euzebiusza z Cezarei) oraz z późniejszych czasów.

Prelekcje na kongresach w Oksfordzie są bardzo zróżnicowane, zarówno gdy chodzi o tematykę jak i o rangę. Najwięcej jest wystąpień krótkich tzw. *short communication* (15 minut na prezentację, ok. 3 minut na dyskusję). Tych przedstawiono w tym roku 471. Punktualność przestrzegana jest tu bezwzględnie. Niektórzy profesorowie zapraszani są do przeprowadzenia tzw. *workshop*: mają godzinę i trzydzieści minut na przedstawienie zagadnienia i dyskusję. Niektórzy rozdają uczestnikom teksty, które mają być przedmiotem analizy, inni posługują się urządzeniami do wyświetlania obrazów czy tekstów na tablicy. Tego rodzaju roboczych spotkań było 127. Równie dużo czasu mają ci, którzy prowadzą tzw. *seminar*. Są to zajęcia, które również dają możliwość przedstawienia określonego zagadnienia w sposób bardziej dogłębny: jest sporo czasu na dyskusję. W tegorocznym programie znalazło się 26 takich seminariów. W tym charakterze wystąpili między innymi: Ysabel de Andia z Paryża, która mówiła na temat: *Moïse et Paul, modèles de l'expérience mystique chez Grégoire de Nyse et Denys l'Aréopagite* oraz Charles Kannengiesser, który przedstawił temat: *The Divine Trinity in Inter-Religious Debate: Ancient Foundations Current Issues*. Niezależnie od tego są wykłady, określane jako *morning* oraz *evening lectures*. Wyznaczane są w dość dużych salach w godzinach przedpołudniowych i wieczorem. Przychodzi wielu słuchaczy. Prelegenci mają ok.

dwóch godzin. Po wykładzie nie jest przewidziana dyskusja. W tym cyklu umieszczony był też wykład Marie-Odile Boulnois na temat: *Dieu jaloux: Embarras et controverses autour d'un nom divin dans la littérature patristique*.

Dominowali ludzie z krajów języka angielskiego: z Ameryki, Wielkiej Brytanii, Australii i Irlandii; z USA było aż 256 uczestników. Prawie wszystkie prelekcje wygłoszone zostały po angielsku. Wystąpienia po francusku, niemiecku czy włosku należały do rzadkości. W poprzednich latach był zwyczaj, że przewodniczący sesji przedstawiał prelegenta podając jego nazwisko oraz uczelnię. W tym roku uproszczono tę formalność. Przewodniczący zapowiadał tylko tytuł referatu oraz podawał nazwisko prelegenta. Czasem musiał wcześniej pytać, jak się je wymawia. Na plakietkach, jakie otrzymali uczestnicy, widniało imię i nazwisko oraz kraj. Nie było ani uczelni, ani tytułu. Na podobnej zasadzie nie była brana pod uwagę przynależność do religii. Wiadomo, że w kongresie brali udział katolicy, protestanci, prawosławni, a zapewne i wyznawcy innych religii, ale nikt tego nie podkreślał. Sprawiało to wrażenie, że w obradach teologicznych liczą się tylko kompetencje naukowe, nie zaś religia czy miejsce zatrudnienia.

Przybyło też kilkanaście osób pochodzenia azjatyckiego (np. z Korei, Indii, Japonii), niektóre uczelnie afrykańskie, np. z RPA, reprezentowane były przez profesorów narodowości europejskiej lub amerykańskiej. Zdaje się to oznaczać, że studia patrystyczne ciągle pozostają domeną krajów tradycyjnie chrześcijańskich o kulturze śródziemnomorskiej, jak Grecja, Italia, Francja, Hiszpania, oraz tych, które w nią weszły poprzez chrześcijaństwo, jak Belgia, Brytania, kraje słowiańskie i skandynawskie, a potem oczywiście Ameryka czy Australia. Kraje afrykańskie, jak się wydaje, bardzo słabo weszły w ten nurt, a azjatyckie stawiają pierwsze kroki, tak w dziedzinie translacji pism patrystycznych, jak i w dziedzinie studiów nad nimi. Na uczelniach azjatyckich korzysta się na ogół z edycji wydawanych w Europie. Możliwe, że barierę dla ludzi z Afryki stanowią zbyt duże koszty: przyjazd, zakwaterowanie i opłata rejestracyjna. Wydaje się, że dla wielu znawców antyku trudność może stanowić język angielski.

Na Kongresie Patrystycznym w Oksfordzie nie zabrakowało oczywiście i polskich patrologów. Podajemy ich nazwiska oraz tytuły referatów. Z kraju: ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski: *La figure de Judas dans les apocryphes*; ks. dr hab. Norbert Widok: *Connotazione del Iemne physis in riferimento al mondo creato negli scritti di Gregorio Nazianzeno*; ks. dr Leszek Misiarczyk: *Are the texts of the Greek Apologists of the Second Century really apologetic?*. Z zagranicy: ks. dr Piotr Paciorek (USA): *The Anthropological Hermeneutic in Patristic Theology*; ks. dr Józef Grzywaczewski (Francja): *The Passage from the Romanitas to the Christianitas according to Sidonius Apollinaris*; prof. Witold Witakowski (Szwecja): *The Ethiopic Life of John Chrysostom*. Nie jest to zbyt duża liczba, gdy się porówna z innymi krajami: z Francji uczestniczyło 25 osób, a z Grecji 11. Było jeszcze kilka osób o polskich nazwiskach, głównie z USA.

Prelegenci mieli możliwość przesłać do końca września 2007 pełny tekst swoich wystąpień do Oxfordu. Materiały zostaną poddane ocenie; te, które będą uznane za od-

powiednie, zostaną opublikowane w „Studia Patristica” w Belgii w przeciągu najbliższych trzech lat. Udział w kongresie daje okazję do wysłuchania różnych wykładów, do zapoznania się z metodą pracy w różnych ośrodkach, do wzięcia udziału w dyskusji. Jest to także okazja, by spotkać osobistości znane z publikacji, np. Kallistos Ware – biskup i teolog prawosławny pochodzenia angielskiego, Cesare Pasini – Włoch znany jako specjalista od św. Ambrożego, gdy chodzi o Polaków, to szczególnie znany jest w świecie naukowym ks. prof. Marek Starowieyski, teolog, tłumacz, specjalista od apokryfów, wykładowca patrologii w Warszawie oraz w Rzymie.

Dodatkową atrakcją kongresów w Oxfordzie stanowi ekspozycja publikacji, dokonywana przez światowe wydawnictwa jak: Brepols, Peeters, Oxford Press, Cambridge Press, czy też serie wydawnicze: „Sources Chrétiennes”, „Corpus Christianorum”. Istniała możliwość zamówienia książek lub zakupu na miejscu ze zniżką. Polskie wydawnictwa nie miały swego stoiska, ale staraniem ks. M. Starowieyskiego znalazło się na ekspozycji kilka prac patrystycznych wydanych w Polsce. Gdy chodzi o patrystyczne publikacje angielskojęzyczne, to dało się na przykład zauważyć stosunkowo dużo prac na tematy, jakie wyłoniły się w kontrowersjach teologicznych po Soborze Nicejskim.

Uczestnicy Kongresu mogli też wziąć udział w nabożeństwie według własnej konfesji. Były celebacje anglikańskie, liturgia prawosławna, katolicy odprawiali Mszę Świętą w kościele oo. dominikanów. Organizatorzy nie zapomnieli również o dodatku artystycznym: każdego dnia wieczorem przewidziany był koncert muzyki klasycznej, a potem odbywały się towarzyskie spotkania (party).

Z uwagi na brak wiodącego tematu nie jest łatwo podsumować całość kongresu. Na pewno dominowała tematyka teologiczna, chociaż pojawiały się i zagadnienia z pogranicza patrologii, jak historia, edukacja, kultura antyczna, kwestie prawne, zagadnienie małżeństwa, niektóre problemy w związku z najazdami barbarzyńskimi. W większości przypadków prelegenci podejmowali tematy w oparciu o wielkich autorów, jak Ambroży, Augustyn, Bazyli, czy Jan Chryzostom. Stosunkowo niewiele było wystąpień na temat mniej znanych autorów jak Dydim, Porfiriusz, Mariusz Wiktoryn, Faust z Riez czy Sydoniusz Apollinaris. Koncentrowano się na patrystycznej epoce klasycznej (III-V wiek), chociaż pojawiały się i referaty dotyczące autorów późniejszych, jak Grzegorz Palmas, papież Grzegorz Wielki, Beda czy Jakub z Edessy. Niektórzy sygnalizowali też recepcję Ojców Kościoła w czasach Cyryla i Metodego w krajach słowiańskich oraz w Anglii w dobie reformacji.

Trudno powiedzieć, jaki wpływ na życie religijne mogą mieć studia nad dziełami teologów pierwszych wieków i tego rodzaju debaty ściśle akademickie. Fakt, że stosunkowo duża ilość osób podejmuje takie zadanie, na pewno przyczynia się do głębszego poznania teologii, bogatej historii i życia Kościoła w tym okresie. Tego rodzaju studium ułatwia też poznanie nauki chrześcijańskiej oraz ukazuje jej znaczenie, tak dla jednostek, jak i dla całych narodów, poczynając od Europy.

8. SYMPOZJUM O MONASTYCYZMIE W MELBOURNE (Melbourne, 29-30 IX 2007)

W dniach 29-30 IX 2007 r. Koptyjski Kościół Ortodoksyjny w diecezji Melbourne zorganizował w swoim Kolegium Teologicznym św. Atanazego w Melbourne międzynarodowe sympozjum o monastycyzmie starożytnym (*Monasticism Symposium*) połączone z wystawą. W przeciwieństwie do wielu współczesnych sympozjów naukowych w jego programie, składającym się z 5 sesji, znalazł się również czas na Liturgię Eucharystyczną (odprawianą drugiego dnia przed obradami) i modlitwę liturgiczną (nieszpory pierwszego dnia po pierwszej sesji) w kościele św. Atanazego. Uroczystego otwarcia i wprowadzenia do obrad sympozjum dokonał miejscowy biskup Suriel, a wystawy ukazującej historię budynku OO. Dominikanów w Melbourne – pani Inas Ramzy i Paul Chandler.

Obrady przebiegały w następującym porządku:

Pierwszy dzień: Sesja I. Początki monastycyzmu: Dr Matthew Martin (Melbourne, National Gallery of Victoria) – *The Premonastic, Alexandrine, communities of the Therapeutae according to Philo*; Dr Malcolm Choat (Sydney, Macquarie University) – *The terms for monks in documentary papyri from Egypt*; Dr Heshmat Keroloss (St Athanasius Coptic Orthodox Theological College; The Melbourne Institute for Orthodox Christian Studies) – *Virginity and marriage in Coptic monasticism of the fourth century*.

Drugi dzień: Sesja II. Złoty wiek monastycyzmu: Rev. Columba Stewart OSB (Collegeville, Minnesota) – *Apophthegmata of the Desert Fathers*; Dr Heike Behlmer (Sidney, Macquarie University) – *St Shenoute and monasticism in the fifth century in Upper Egypt*; Rev. Dr Peter Hill (University of South Australia, Russian Orthodox Church) – *Monasteries around Alexandria in the early seventh century*;

Sesja III. Ewolucja monastycyzmu: Prof. Pauline Allen (Australian Catholic University; Centre for Early Christian Studies, Brisbane) – *The monastic life of St Severus of Antioch*; Dr Youhanna Nessim Youssef (Australian Catholic University and St Athanasius Coptic Orthodox Theological College) – *Scetis between the sixth and seventh centuries*; Bishop Martyros (General Bishop Coptic Orthodox Church, Egypt) – *Monks and martyrs. New discoveries in monasteries of the Martyrs, Akhmeim*;

Sesja IV. Kopci i świat: Rev. Dr Christopher Hanion (Australian Catholic University; Centre for Early Christian Studies, Brisbane) – *Contacts between Irish monks and Eastern and Egyptian Christians during the Early Middle Ages*; Prof. Kazuhiko Demura (Okoyama University, Japan) – *The heart meditation between St. Augustine and Coptic monasticism*;

Sesja V. Monastycyzm w świecie: Dr Abraham Terian (St Nerses Armenian Seminary, New York) – *Early Armenian monasticism*; Dr Geoffrey Jenkins (St Athanasius Coptic Orthodox Theological College and Deakin University, Melbourne) – *Early Syriac monasticism*.

Całość dwudniowych obrad podsumował i sympozjum oficjalnie zamknął biskup Suriel. Celowo przedstawiliśmy akademickie pochodzenie poszczególnych prelegentów, bo świadczy ono dobitnie, że miało ono wyraźnie charakter ekumeniczny: przy przybliżaniu monastycyzmu starożytnego połączyli swe naukowe siły bez uprzedzeń zarówno ortodoksi, jak i katolicy z różnych stron świata.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

9. OBCHODY 1600. ROCZNICY ŚMIERCI JANA CHRYZOSTOMA W ŚWIECIE (Sympozja chryzostomiańskie)

W roku 2007 świat chrześcijański, zwłaszcza patrystyczny, obchodził 1600 rocznicę śmierci arcybiskupa i patriarchy Konstantynopola św. Jana Chryzostoma, który zmarł z wyczerpania rano 14 września w kaplicy dedykowanej męczennikowi Bazyliskusowi w pontyjskiej Komanie, w drodze do Pityontu, ostatniego etapu swego wygnania w górach Kaukazu, jak to szczegółowo opisuje jego biograf Palladiusz:

„Przebywszy około 300 stadiów [prawie 5 km] zawrócili z powrotem do kaplicy [martyrionu], skąd wyszli, ponieważ on [Jan Chryzostom] źle się poczuł. Po powrocie poprosił o białe szaty godne swego życia, w które na cześć się ubrał zdjawszy dotychczasowe i wymieniwszy wszystko aż do obuwia, a resztę odzieży rozdał obecnym. Po przyjęciu Pańskich Symboli (koinwn)saj tñ Despotikñ sumbÒlwn odmówił wobec obecnych ostatnią modlitwę kończąc ją zwyczajową formułą «Chwała Bogu za wszystko» (DÒxa tí Qeí pñntwn ›neken) i pieczętując ostatnim «Amen», a następnie [położywszy się] wyciągnął nogi, które w swoim czasie biegały dla zbawienia tych, którzy podjęli pokutę, i dla skruszenia tych, którzy nadmiernie pokochali grzechy; jeżeli zaś jego upomnienia nie przynosiły grzesznikom żadnego pożytku, to nie było to brakiem jego gorliwości, ale bezczelnością ludzi, którzy ich nie przyjęli. Dołączył do swoich ojców, a strząsnąwszy proch przeszedł do Chrystusa, jak to jest napisane: «Zejdiesz do swego grobu, jak dojrzałe zboże skoszone w swoim czasie» (Hi 5, 26), «niedojrzałe zaś dusze bezbożnych umrą» (Prz 13, 2). Zebrał się [wokół niego] tak wielki tłum dziewic, mnichów i ludzi w opinii świętości, z Syrii, Cylicji, Pontu i Armenii, iż wielu uważało, że przybyli tu na jakiś znak. Pogrzebany i uroczystie uczczony jak zwycięski atleta, został pochowany razem z Bazyliskusem w tej samej kaplicy” (Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 11, PG 47, 38-39 lub SCh 341, 226-228).

Rocznicę tej śmierci badacze antyku chrześcijańskiego i patrologowie całego świata uczcili licznymi poświęconymi mu publikacjami (por. np. M. Simonetti, *La parabola di Giovanni, il „bocca d’oro. A milleseicento anni dalla morte del grande predicatore*, OsRom 147:2007, nr 254 [7 XI], s. 5; R. Dodaro, *E un’occasione per fare il punto sul Crisostomo*, tamże, s. 5) i sympozjami naukowymi, połączonymi

niezadko z odprawianiem Eucharystii według przypisywanej mu Boskiej Liturgii (por. *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma*, tłum. H. Paprocki, BOK 20, Kraków 2005, 63-125). Papież Benedykt XVI opublikował 10 VIII 2007 r. specjalny List Apostolski z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma (AAS 99:2007, 1030-1041, tłum. pol. OsRomPol 29:2008, nr 1, 30-35, przedruk wyżej VoxP 29:2009, t. 53-54, 5-15). W świecie, w wielu ośrodkach akademickich i kościelnych, odbyło się wiele konferencji naukowych, które warto tu dla podsumowania Roku Chryzostomiańskiego przynajmniej w wyborze przypomnieć i krótko scharakteryzować.

I. Pierwsze sympozjum dla uczczenia Jubileuszu 1600. rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma zorganizowane zostało przez profesorów Rudolfa Brändle i Martina Wallraffa na Uniwersytecie w **Bazylei 25-27 stycznia 2007** r. nt. *Chrysostomosbilder in 1600. Jahren*. Miało ono ukazać i przypomnieć różnorodną ikonografię Złotoustego i oddziaływanie jego pism na późniejszą kulturę europejską. Wśród prelegentów, obok wyżej wymienionych organizatorów, wybitnych znawców problematyki chryzostomiańskiej i współpracujących z serią „Sources Chrétiennes”, figurują jeszcze inni jej znani badacze, jak: Sever J. Voicu, Michael Bonnet i Wendy Pradels. Akta tego kolokwium zostały opublikowane początkiem 2008 r. w Wydawnictwie W. de Gruytera: *Chrysostomosbilder in 1600. Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*. Actes du Colloque de Bâle (25-27 I 2007), hrsg. M. Wallraff – R. Brändle, Arbeiten zur Kirchengeschichte 105, Berlin 2008.

II. Drugim chronologicznie jubileuszowo-chryzostomiańskim sympozjum było zorganizowane przez Katedrę Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Kamieniu Śląskim i w gmachu Wydziału Teologicznego UO w **Opolu w dniach 17-18 IV 2007** r. nt. *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*. Podczas dwudniowych obrad zostało wygłoszone 15 referatów przez specjalistów od chryzostomiańskiej problematyki z większości ośrodków akademickich z całej Polski: dr S. Skrzyaniarz (UJ) – *Antiochia i Konstantynopol w czasach Jana Chryzostoma*; prof. dr hab. M. Dzielska (UJ) – *Uczeń w antiocheńskiej szkole Libaniasza*; ks. dr hab. A. Baron (PAT) – *Modele biskupa w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma w oparciu o II księgę „Konstytucji Apostolskich” na tle synodu antiocheńskiego z 341 roku*; ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (UW) – *Jan Chryzostom i monastycyzm w okresie jego młodości*; ks. prof. dr hab. J. Żelazny (PAT) – *Praktyka eucharystyczna w Konstantynopolu na podstawie homilii do „Listu do Hebrajczyków” Jana Chryzostoma*; dr hab. I. Milewski (UG) – *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*; dr M. Stachura (UJ) – *Zwolennicy zesłanego biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości*; prof. dr hab. K. Iłski (UAM) – *Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola*; ks. prof. dr hab. J. Czerski (UO) – *Mistagogia Liturgii św. Jana Chryzostoma*; dr Z. Kalinowski (UG) – *Liturgia Jana Chryzostoma jako źródło informacji o architekturze*; ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW) – *Język przepowiadania Jana Chryzostoma do katechumenów i neofitów*; prof. dr hab. M. Salamon (UJ) – *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*; prof.

dr hab. J. Iluk (UG) – *Judaizm i Żydzi w nauczaniu Jana Chryzostoma*; prof. dr hab. W. Ceran (UŁ) – *Przykłady z życia wzięte w kazaniach Jana Chryzostoma*; ks. prof. dr hab. S. Longosz (KUL) – *Duszpasterstwo rodzin u Jana Chryzostoma*; ks. prof. dr hab. N. Widok (UO) – *Troska Jana Chryzostoma o pokutników*. Sprawozdanie z tego sympozjum prezentujące jego przebieg i dyskusję zob. wyżej. Również akta tego sympozjum zostały już opublikowane: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008.

III. Trzecim z kolei było międzynarodowe sympozjum naukowe nt. *Święty Jan Chryzostom arcybiskup Konstantynopola – dla uczczenia 1600-lecia jego śmierci (407-2007)*, zorganizowane na podobieństwo synodu **13-18 IX 2007 r. w Istambule w Fanarze**, przez Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola i Nowego Rzymu pod patronatem samego patriarchy Bartłomieja I. W konferencji wzięło udział ponad 100 specjalistów od biografii, spuścizny literackiej i myśli Złotoustego Biskupa, pochodzących z ortodoksyjnych Kościołów Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy, Rosji, Serbii, Rumunii, Gruzji, Cypru, Grecji, Albanii, Czech, Słowacji, Finlandii, Estonii i Polski, reprezentujących ich Teologiczne Fakultety i Instytuty z Aten, Tesalonik, Petersburga, Św. Krzyża w Bostonie, Św. Sergiusza w Paryżu, Chambesy w Szwajcarii, z Monachium, Bukaresztu, z Sibiu i Jassy w Rumuni, Św. Klemensa w Sofii, Św. Jana w Finlandii, a także oficjalna delegacja z Góry Athos. Oprócz powyższych było też wielu badaczy z innych chrześcijańskich Kościołów, w tym także katolickiego. Z Kościoła Zachodniego uczestniczyli w tym spotkaniu także przedstawiciele Instytutu „Sources Chrétiennes” z Paryża i Lyonu pod przewodnictwem G. Bady’ego, który mówił o tradycji rękopiśmiennej dzieł Jana Chryzostoma, podkreślając przy tym znaczenie przede wszystkim filologii przed każdym studium teologii oraz zachęcając do wspólnego opracowania krytycznej edycji jego pism, które w serii „Sources Chrétiennes” zajęłyby ok. 100 tomów. Inne prelekcje ukazywały osobę, dzieło i recepcję myśli Jana Chryzostoma nie tylko w Kościołach Ortodoksyjnego Wschodu, ale i Zachodu oraz innych starożytnych przedchalcedońskich Kościołów Wschodnich (koptyjskich, syryjskich, armeńskich i innych), ukazując wyjątkową postać Złotoustego, który je jednoczył od pustelni Antiochii po tron w Konstantynopolu, aż do swej śmierci na wygnaniu. Ukazywały one ponadto znaczenie posługi „pierwszego” we wspólnocie Kościołów lokalnych, a także nierozzerwalny związek eklezjologii z chrystologią, pneumatologią i tajemnicą Kościoła, odpowiedzialność jego pasterzy za formację i zbawienie ludu Bożego oraz wierne przestrzeganie jego kanonicznych i synodalnych reguł. Sesjom plenarnym przewodniczył metropolita Sassimy – Gennadios.

Podczas inauguracyjnego sympozjum Bożej Liturgii w święto Podwyższenia Św. Krzyża w kościele patriarchalnym w Fanar homilii patriarcha Bartłomiej I powiedział:

„Uważamy to za najwyższy honor i szczęście, że św. Jan Chryzostom jest naszym poprzodnikiem na stolicy tego Ekumenicznego Tronu, Nowego Rzymu [...]. W sukcesji jesteśmy następcą tego świętego Hierarchy w zarządzaniu

tym Kościołem, a równocześnie całej ekumeny Ortodoksyjnego Kościoła w służbie i kenotycznej oblacji. Te fakty zawierają potwierdzenie stabilności tego Tronu, który udziela błogosławieństwa dla wszystkich i jest dla nas przykładem [...]. Podziwiamy go w różnorodności tych duchowych darów, gdy studiujemy jego święte pisma i chwalimy naszego Boga w Trójcy Świętej, która tak wstawiła rodzaj ludzki [...]. Jako stróż całości troszczył się on, żeby cały naród «doszedł do poznania prawdy» (1Tm 2, 4), organizował misjonarzy udających się do krajów Gotów, Scytów, Celtów, Persów i Fenicjan. Był on prawdziwie wielkim i czuwającym okiem nad całym Kościołem. Ten głęboko natchniony mąż ciężko mozolił się dla całego ludu żyjącego w zbytnim przywiązaniu do tej ziemi, żeby mogli poznać prawdę, imiennie Chrystusa, żeby mogli cieszyć się Jego łaską i miłością”.

Uczestnicy symposium mogli ponadto uczestniczyć w Boskiej Liturgii celebrowanej w niedzielę 16 września w uroczystość św. Eufemii w patriarchalnej katedrze św. Jerzego, lub też odprawiać swoje Liturgie Eucharystyczne w innych kościołach. Mogli też zwiedzić katedrę-muzeum Hagia Sophia, piękne mozaiki w klasztorze Chora, monastyr Vakilouli, gdzie znajdują się groby poprzednich patriarchów, oraz Fanar, gdzie aktualnie znajdują się m.in. relikwie poprzedników – św. Jana Chryzostoma i św. Grzegorza z Nazjanzu od czasu ich zwrotu przez Jana Pawła II dnia 27 XI 2004 r. (por. S. Longosz, *Przekazanie relikwii św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma Kościołowi Wschodniemu*, VoxP 24:2004, t. 46-47, 859-865), a także wiele innych miejsc archeologicznych Istanbula. Zamykając obrady symposium patriarcha Bartłomiej I podkreślił, że „życie św. Jana Chryzostoma jest dla nas mocnym fundamentem naszej nadziei w przemianę naszego życia w niezniszczalne życie Boże” oraz wyraził swoje podziękowanie wszystkim uczestnikom za ich udział i wkład w przybliżenie jego postaci i nauki.

IV. W dniach 14-16 IX 2007 r. w grecko-ortodoksyjnym monasterze św. Jana Chryzostoma w północnej dzielnicy **Pleasant Prairie Chicago** (WI, Chicago) odbyła się teologiczno-duszpasterska konferencja na temat: **Jan Chryzostom jako teolog i duszpasterz** (*A Theological Pastoral Conference on St John Chrysostom*). Większość prelegentów stanowili duchowni teologowie Ortodoksyjnego Kościoła z Grecji (jeden z Serbii), którzy przez półtora dnia (piątek: 2.00 – 6.00 pm; sobota: 10.00 am – 1.00 pm i 3.00 – 6.00 pm) w formie prelekcji i komunikatów wygłaszanych w języku greckim i angielskim starali się przybliżyć teologiczną i duszpasterską myśl Złotoustego Kaznodziei z Antiochii i Konstantynopola oraz wskazać jej aktualność i możliwość zastosowania także w dzisiejszym amerykańskim duszpasterstwie. Z prelegentów występowali m.in.: Hierotheos Vlahos – metropolita Nafpaktos i św. Vlasiosa Ortodoksyjnego Kościoła Grecji, Athanasios Yeftich – metropolita i profesor teologii Ortodoksyjnego Kościoła Serbii, Athanasios – metropolita Lemesos Ortodoksyjnego Kościoła Cypru, Jerzy Metallinos – protoprezbiter i dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Atenach, Teodor Zisis – protoprezbiter i profesor teologii Arystotelesowskiego

Uniwersytetu w Tesalonikach, Jerzy Dragas – protoprezbiter oraz profesor historii Kościoła i dogmatyki Szkoły Teologicznej św. Krzyża z Brooklynu (MA, USA), protoprezbiter Demetrios Carellas, Andreas Konanos, dr Varvara Metallinou – profesor teologii i filologii oraz dyrektor Arshakeio High School w Atenach. Po wstępnej prezentacji biogramu, pism i nauczania Jana Chryzostoma poruszali oni w swych wystąpieniach problemy współczesnego duszpasterstwa, włączając w nie aktualne i godne zastosowania myśli chryzostomiańskiej, jak: nauczanie chrześcijańskie (odpowiedzialność rodziców, wychowawców i kapłanów za jego prowadzenie), kobieta, matka, prezbitera (jaka jest jej rola w rodzinie i społeczeństwie w realizowaniu zbawczego dzieła dziecka), asceza i tradycja w ortodoksyjnym życiu, terapeutyczny i społeczny wymiar chrześcijańskiego życia w koncepcji Jana Chryzostoma, wiara w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół (co w praktyce oznacza?), innowacje w eklezjologii, liturgii i duszpasterstwie (postęp czy herezja?), rola diakonatu w życiu Kościoła, kobiety i kapłaństwo (nauczanie na ten temat Ortodoksyjnego Kościoła), jakie eschatologiczne poglądy prezentował Jan Chryzostom?, dlaczego Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma jest jego najważniejszym dziełem i przyczynkiem do zbawienia świata?. Sympozjum zakończono w niedzielę przed południem uroczystą Boską Liturgią.

V. Franciszkański Instytut Duchowości na rzymskim Papieskim Uniwersytecie „Antonianum” i ortodoksyjny Fakultet Teologiczny na Arystotelesowskim Uniwersytecie w Tesalonikach, organizujący co 2 lata wspólne konferencje, starające się ukazywać chrześcijańską tradycję wiary i duchowości, zorganizowały tym razem **16-19 IX 2007 roku w Tesalonikach (Tinos) w Grecji** wspólne międzynarodowe sympozjum nt. *Św. Jan Chryzostom pomostem między Wschodem a Zachodem* (*St John Chrysostom, a bridge between East and West*) z okazji 1600. rocznicy jego śmierci. Prelegenci i uczestnicy sympozjum, przeważnie teologowie i profesorowie w liczbie ok. 60 obydwu wyżej wymienionych instytucji akademickich, w swoich wystąpieniach i dyskusjach starali się ukazać Złotoustego Biskupa jako wspólnego ojca obydwóch Kościołów – Wschodniego i Zachodniego.

VI. W dniach **28-30 IX 2007 r.** odbyło się w **St. Louis** w Stanach Zjednoczonych lokalne sympozjum na temat: *Miejsce św. Jana Chryzostoma wśród Ojców Kościoła* (*What then is St John Chrysostom place among the Fathers of the Church?*) zorganizowane przez Rosyjski Kościół na Obczyźnie (House Springs, MO). Kilku występujących w nim prelegentów starało się przybliżyć sylwetkę i oryginalność nauczania Złotoustego Patriarchy Konstantynopola na tle innych Ojców Kościoła powszechnego, zwłaszcza Wschodniego. Obrady w sobotę wieczorem zakończono uroczystymi nieszporemami, a w niedzielę rano rozpoczęto czuwaniem i matutinum oraz Boską Liturgią, odprawianymi w House Springs przez metropolitę Laurusa – pierwszego hierarchę Rosyjskiego Kościoła na Obczyźnie w towarzystwie innych biskupów i licznych duchownych.

VII. Zakład Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w **Poznaniu zorganizował 7 XI 2007 r.** jednodniowe sympozjum patrystyczne na temat: *Myśl teologiczna św. Jana Chryzostoma*, z okazji 1600-lecia

jego śmierci. Podczas obrad wygłoszono 5 następujących prelekcji, przybliżających teologię Złotoustego: ks. prof. dr hab. A. Żurek (PAT, Tarnów) – *Miłosierdzie chrześcijańskie warunkiem miłosierdzia Bożego według św. Jana Chryzostoma*; ks. dr D. Zagórski (UMK) – *Współpraca człowieka z łaską zbawienia w ujęciu św. Jana Chryzostoma*; ks. dr G. Jaśkiewicz (PWT, Warszawa) – *Synkatabasis w rozumieniu św. Jana Chryzostoma na podstawie „Homilii do Ewangelii św. Mateusza”*; o. prof. dr hab. L. Nieścior OMI (UAM) – *Postawa wdzięczności cierpiącego chrześcijanina wobec Boga w homiliach św. Jana Chryzostoma na Listy Pawłowe*; ks. prof. dr hab. B. Czyżewski (UAM, Gniezno) – *Interpretacja kapłaństwa Chrystusowego w pismach św. Jana Chryzostoma*. Ich teksty wydano później w całości w V tomie „Teologii Patrystycznej” w 2008 r., dołączając do nich inne *Chrysostomiana* na symposium nie prezentowane: ks. B. Częsz – *Jan Chryzostom jako teolog*; tenże – *Eucharystia w nauczaniu Jana Chryzostoma*; ks. P. Szczur – *Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie na podstawie „Homilii na I List św. Pawła do Tymoteusza”*; o. M.C. Paczkowski OFM – *Analogie i paradygmaty sakramentu chrztu w przepowiadaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*.

VIII. Instytut Patrystyczny „Augustinianum” we współpracy z Papieskim Instytutem Orientalnym zorganizowały w Rzymie 8-10 XI 2007 r. międzynarodowe sympozjum pt. *Chrysostomica II*, w nawiązaniu do obchodzonej 100 lat wcześniej, w 1907 r. również w Wiecznym Mieście, 1500-letniej rocznicy śmierci Jana Chryzostoma – *Chrysostomica I*. Tym razem organizatorzy spotkania *Chrysostomica II* pragnęli zebrać i ocenić aktualny stan badań nad Janem Chryzostomem, a zwłaszcza wyjaśnić niektóre mało jeszcze znane aspekty jego osobowości, jego życia oraz jego myśli i wpływu. Pierwsze dwie sesje, którym przewodniczyli kardynałowie – Bibliotekarz Świętego Kościoła Rzymskiego Rafaele Farina i emerytowany Prefekt Kongregacji d/s Kościołów Wschodnich Achille Silvestrini, odbyły się w „Augustinianum”, trzecia zaś ostatnia w siedzibie Instytutu Orientalnego, który w tych dniach obchodził 50. rocznicę swego założenia. Podczas trzydniowych obrad wygłoszono i przedyskutowano następujące prelekcje, które były równocześnie tłumaczone na język włoski, francuski i angielski: Jean Noel Guinot – Catherine Broc-Schmezer – *Esegesi, testo biblico, relazioni con la scuola antiochena*; Wendy Mayer – Martin Wallraff – *Biografia di Crisostomo e cronologia dei suoi scritti*; Carlo Nardi – Martin George – *Teologia pastorale e spirituale: iniziazione cristiana, matrimonio, penitenza, monachesimo, vita ascetica*; Andius Valevicius – *La tradizione slava*; Sever J. Voicu – *Un secolo di filologia crisostomica e i Codices Chrysostomici*; Margaret Schatkin – Ottorino Pasquato – *Cristologia, teologia trinitaria, ecclesiologia*; Hagit Amirav – Jalcyn Maxwell – *Stile, retorica e strategie comunicative*; Karin Krause – *John Chrysostom – iconography*; Panayotis G. Nicolopoulos – *Agiografia di san Giovanni Crisostomo*; Charbel C. Chahine – *Giovanni Crisostomo in tradizione siriana*; Sever J. Voicu – *Gli spuri*; Sergio Zincone – Geoffrey Dunn – *Rapporti con la società e il potere: il potere politico, la cultura classica, gli ebrei, la dottrina sociale*. Wśród prelegentów tego kolokwium było, jak widać, kilku uczonych z Instytutu „Sources Chrétiennes”, którzy na

codzień spotykają się z teologią i tekstami Złotoustego Biskupa, opracowując i wydając je w swej serii (już ponad 20 tomów), jak: J.N. Guinot, C. Broc-Schmezer, M. Schatkin, A. Valevicius, a także obserwujący obrady G. Bady. To do uczestników tego spotkania Benedykt XVI skierował wspomniany na początku okolicznościowy datowany na 10 VIII 2007 r. w Castel Gandolfo List Apostolski z okazji 1600-lecia śmierci Jana Chryzostoma, podkreślając przede wszystkim jego rolę dla jedności Kościoła (por. *Convegno Internazionale all'Augustinianum e all'Orientale*, OsRom 147:2007, nr 254 [7 XI] s. 5). Przygotowywane do publikacji akta tego sympozjum będą bez wątpienia swego rodzaju podręcznikiem informującym o najnowszych studiach chryzostomiańskich prezentując *status quaestionis* chryzostomików.

Warto może przy tej okazji przypomnieć zawartość zapomnianych już, a niewątpliwie ciekawych, jak na owe czasy *Chrysostomica I* sprzed 100 laty (*Chrysostomica. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo per il XV Centenario della sua morte*, Roma 1908, ss. 1151): N. Turchi – *La figura morale di S. Giovanni Crisostomo*, s. 3-34; E.C. Butler – *Authorship of the Dialogus de Vita Chrysostomi*, s. 35-46; A.M. Amelli – *S. Giovanni Crisostomo anello provvidenziale tra Costantinopoli e Roma*, s. 47-59; F. Sabatini – *L'Opera sociale di San Giovanni Crisostomo*, s. 61-79; A. Naegle – *Chrysostomos und Libanios*, s. 87-142; G. Aucher – *S. Giovanni Crisostomo nella letteratura armena*, s. 143-171; C. Bacha – *S. Jean Chrysostome dans la littérature arabe*, s. 173-187; A. Palmieri – *San Giovanni Crisostomo nella letteratura russa*, s. 189-211; M. Tamarati – *Saint Jean Chrysostome dans la littérature géorgienne*, s. 213-216; S. Haidacher – *Chrysostomus-Fragmente zum Buche Job und in der Briefsammlung des Nilus*, s. 217-234; Ch. Baur – *Der ursprüngliche Umfang des Kommentars des hl. John Chysostomos zu den Psalmen*, s. 235-242; P. De Meester – *Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, s. 245-357; G. Aucher – *La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo* s. 359-404; C. Bacha – *Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, s. 405-471; C. Charon – *Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites*, s. 473-718; H.W. Codrington – *Liturgia praesantificatorum syriaca S. Joannis Chrysostomi*, s. 719-729; Ch. Auner – *Les versions romaines de la liturgie de saint Jean Chrysostome*; A. Baumstark – *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestoriens*, s. 771-857; A. Petrovski – *Histoire de la rédaction slave de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, s. 859-928; J. Bocian – *De modificationibus in textu slavico liturgiae S. Joannis Chrysostomi apud Ruthenos subintroductis*, s. 28-969; E. Batareikh – *Discours inédit sur les Chaînes de S. Pierre, attribué à S. Jean Chrysostome*, s. 973-1005; H. Kellner – *Die Verehrung des hl. Johannes Chrysostomus im Morgen und Abendland*, s. 1007-1011; E. Wuescher – *Saggio d'iconografia di S. Giovanni Crisostomo*, s. 1013-1038; A. Rocchi – *Lipsanologia o Storia delle Reliquie di S. Giovanni Crisostomo*, s. 1039-1140.

IX. W dniach **23-24 XI 2007** r. odbyło się w Instytucie Teologii Ortodoksyjnej (ITO) **św. Sergiusza w Paryżu Kolokwium patrystyczne o św. Janie Chryzostomie** (*Colloque patristique sur Saint Jean Chrysostome*) z okazji 1600-lecia jego śmierci,

zorganizowane z inicjatywy jego dziekana archimandryty Joba Getchy, które miało 5 tematycznych sesji, a w nich po kilka odpowiednich następujących prelekcji: I. Autour de la vie de saint Jean Chrysostome: P. Deseille (ITO) – *Saint Jean Chrysostome et la vie monastique*; N. Cernokrak (ITO) – *Saint Jean Chrysostome comme exégète*; N. Kazarian (ITO) – *Le Chrysostome de l'exil*. II. Chrysostome comme prédicateur: J. Getcha (ITO) – *Un testament pour les prédicateurs: les livres IV et V sur le Sacerdoce de saint Jean Chrysostome*; F. Cassingena (ISL, Paris) – *Le ministère et les instances de la consolation à travers les Homélies „Sur les statues” de Jean Chrysostome*; A. Peleanu (EPHE, Paris) – *Saint Jean Chrysostome: troisième homélie sur l'obscurité et la série sur l'impuissance du diable*; G. Vachicouras (Chambesy, Suisse) – *Richesse et pauvreté dans les homélies de saint Jean Chrysostome „De Lazaro”: quelles valeurs pour aujourd'hui?*. III. Chrysostome et la liturgie; G. Astruc (IRHT, Paris) – *L'actualisation par la pénitence de la grâce du baptême selon saint Jean Chrysostome*; I. Gazzola (ISL, Paris) – *Jean Chrysostome, prêtre à Antioche, témoin de l'ordo liturgique de son Église*; J. Marsaux (ICP, Paris) – *L'Eucharistie, école de vie selon saint Jean Chrysostome*; A. Lossky (ITO) – *„Il se livra”: le caractère volontaire du sacrifice du Christ d'après saint Jean Chrysostome*. IV. Thèmes Chrysostomiens: C. Crepey (Univ. Strasbourg) – *Exégèse chrysostomienne du „Faisons” de Gn I, 26*; J. Colosimo (ITO) – *Retour sur la question de l'antijudaïsme*; P. Barone (IRHT, Paris) – *La patience chez Jean Chrysostome*; G. Sekulovski (ITO) – *Sur la compréhensibilité de Dieu chez saint Jean Chrysostome*. V. La postérité de saint Jean Chrysostome: G. Bady (Sources Chrétiennes, Lyon) *Les écrits de Jean Chrysostome de leur composition aux premières étapes de leur transmission: quelques questions à résoudre*; P. Augustin (IRHT, Paris) – *La constitution d'un corpus chrysostomien à Venise vers le milieu du 16. siècle*; C.G. Conticello (CNRS, Paris, UNESCO) – *Jean Chrysostome et Thomas d'Aquin: le tournant de la Catena aurea*; M.H. Congourdeau (EPHE, Paris) – *Cabasilas lecteur de Jean Chrysostome*. Kolokwium to, gromadzące badaczy Kościoła Wschodniego i Zachodniego, skupionych nad myślą jednego wspólnego autora starożytnego, dostarczyło niewątpliwie okazji do wymiany doświadczeń i punktów widzenia na jego temat. Uświadomiono sobie również wspólnotę zainteresowań nad rękopisami jego pism oraz prace nad ich wydawaniem.

X. W dniach 22-25 XI 2007 r. odbyła się w Tesalonikach w Grecji międzynarodowa konferencja teologiczna nt. *Św. Jan Chryzostom w 1600. rocznicę śmierci* (*St. John Chrysostom 1600 Years after his Death*), zorganizowana przez miejscowy Fakultet Teologiczny Uniwersytetu Arystotelesowskiego, która zgromadziła ponad 80 uczestników z Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Z tego ostatniego byli również przedstawiciele Instytutu „Sources Chrétiennes”, którzy zaprezentowali zebranym działalność wydawniczą swego ośrodka. Jeden z nich M. Stavrou wygłosił najpierw prelekcję pt. *La collection „Sources Chrétiennes” et l'oeuvre de Saint Jean Chrysostome*, a potem w komunikacie zaprezentował działalność teologiczną Nicefora Blemmydesa (SCh 517). Uświadomiono sobie

również konieczność wspólnej pracy nad krytycznym wydaniem wszystkich pism Jana Chryzostoma, także w serii „Sources Chrétiennes” (powołano też komitet naukowy wydawania po grecku serii „Sources Chrétiennes”), oraz poinformowano się wzajemnie o działalności Kościołów Ortodoksyjnych na Zachodzie i dialogu ekumenicznym z innymi Kościołami.

XI. Nazakończenie i podsumowanie jubileuszowego Roku Chryzostomiańskiego Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i Katedra Historii Rodziny Chrześcijańskiej Instytutu Nauk o Rodzinie KUL **zorganizowały wspólnie 27-28 XI 2008 r. w Lublinie** ogólnopolskie sympozjum naukowe nt. ***Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma***. Podczas dwudniowych obrad prelegenci z prawie wszystkich polskich ośrodków akademickich zaprezentowali 24 prelekcje na wskazany temat. Nie ma tu potrzeby ich charakteryzowania, bo ich materiały wraz ze sprawozdaniem publikowane są w tym tomie. W poszczególnych trzech sesjach uczestniczyło średnio każdorazowo 80-100 osób, a pierwszy dzień obrad zakończono uroczystą Koncelebrą Eucharystyczną uczestników w kościele akademickim KUL.

Patrząc całościowo na scharakteryzowane wyżej wybrane spotkania naukowe, poświęcone Janowi Złotoustemu z okazji jego jubileuszu, które bez wątpienia nie są wszystkie, jakie zorganizowano w obchodzonym Roku Chryzostomiańskim (np. nowo powstały Instytut Teologii Ortodoksyjnej w Montrealu w Kanadzie zorganizował w 2007 r. swe pierwsze sympozjum nt. *St. Jean Chrysostome: Père et Docteur de l'Eglise*, a jego materiały opublikował z innymi w 2009 r. w książce pt. *Le Festin de nocés*), nie trudno zauważyć, że ich większość została zainicjowana przez wspólnoty ortodoksyjne i często pod przewodnictwem swych najwyższych hierarchów oraz, w przeciwieństwie do kolokwiiw organizowanych przez zachodnie instytucje naukowe, prawie zawsze połączone z modlitwą i Boską Liturgią; w tych spotkaniach uczestniczyli też prawie zawsze przedstawiciele innych opcji chrześcijańskich (np. z Instytutu „Sources Chrétiennes”), którzy wspólnie, bez uprzedzeń i niechęci w duchu ekumenicznym starali się przybliżyć naukę i osobę zmarłego przed 1600 laty Biskupa Jana, oraz obiecywali wspólną pracę nad krytycznym wydaniem wszystkich jego pism. Na tym tle nieźle też wypadli katolicycy patrologowie polscy, którzy zorganizowali z okazji jego Jubileuszu 3 chryzostomiańskie ogólnopolskie sympozja naukowe (z wydaniem ich materiałów), z których 2 połączone były ze sprawowaną Eucharystią.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

10. MAŁŻEŃSTWO, RODZINA I WYCHOWANIE W NAUCZANIU ŚW. JANA CHRYZOSTOMA (Lublin, KUL, 27-28 XI 2008)

W dniach 27-28 XI 2008 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyło się XXXIV już z kolei ogólnopolskie sympozjum patrystycz-

ne tym razem na temat *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, zorganizowane przez Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim oraz Instytut Nauk o Rodzinie. Obrady odbywały się w Auli Muzykologii w Kolegium Jana Pawła II. Uczestniczyli w nich licznie przybyli patrologowie i badacze antyku chrześcijańskiego z całej Polski, reprezentujący różne ośrodki akademickie (m.in. UW, UKSW, UAM, UG, UMK, UKW, UO, UŚ, UMCS i KUL oraz PAT – Kraków, PAT – Tarnów, WSFP Ignatianum – Kraków, PWTW – Białystok, PWSZ – Głogów) i seminaryjne (m.in. z Rzeszowa, Siedlec, Ełku, Łowicza). Obecni byli też studenci z Lublina (KUL, UMCS) i Warszawy (UKSW), a także Krakowa (PAT).

W klimat obrad wprowadzała modlitwa Izydora z Sewilli w przekładzie A. Bobera, którą odmówiono na początku sympozjum, a poszczególne sesje każdego dnia rozpoczynano i kończono zawsze innymi starożytnymi modlitwami. Pierwszego dnia dla uczestników sympozjum w kościele akademickim została też odprawiona o godz. 19,00 uroczysta Msza Święta pod przewodnictwem Jubilata ks. prof. dr. hab. Stanisława Longosza, który obchodził swoje 70-lecie. W koncelebrze udział wziął także archimandryta rytu bizantyjsko-słowiańskiego o. Ryszard Piętka, który odśpiewał w swoim rycie modlitwę wiernych oraz uczestniczący w obradach księża. Homilię wygłosił ks. prof. dr. hab. Marek Starowieyski (Warszawa, UW), który powiedział m.in., iż źródłem aktualności pedagogiki Jana Chryzostoma są jej solidne podstawy duszpasterskie; tworzyły je m.in.: dobra znajomość ówczesnych realiów, problemów poszczególnych grup społecznych i zawodowych, nade wszystko zaś ludzkiej natury.

W programie sympozjum przewidziano dwadzieścia cztery piętnastominutowe komunikaty¹, z których dwa nie zostały wygłoszone. Przedstawiono je w trzech sesjach, z których każda poświęcona została jednemu tematowi: małżeństwu, rodzinie, wychowaniu. Pierwszego dnia odbyły się dwie sesje - przedpołudniowa (godz. 10.00-13.00) i popołudniowa (14.30-16.00). Poprzedziło je uroczyste otwarcie obrad o godz. 9.30. Na wstępie w imieniu organizatorów wszystkich uczestników powitał organizator ks. prof. dr. hab. Stanisław Longosz – dyrektor Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i kierownik Katedry Historii Rodziny Chrześcijańskiej INOR. Przypomniał, iż celem sympozjum jest uczczenie dwóch rocznic: 1600-lecia śmierci św. Jana Chryzostoma († 407), jednego z najpłodniejszych pisarzy starożytnego Kościoła Wschodu oraz 10-lecie istnienia (na Wydziale Teologicznym) Instytutu Nauk o Rodzinie; wyjaśnił też, że tematy komunikatów tak zostały sformułowane, by można było na ich podstawie odtworzyć całość nauki o małżeństwie i rodzinie w myśli Złotoustego, a także

¹ Ponieważ w tym tomie „Vox Patrum” publikowane są materiały z sympozjum, w sprawozdaniu zrezygnowano z omawiania treści referatów, przedstawiając jedynie dyskusję. Wystąpienia prelegentów zostały zreferowane w sprawozdaniu: A.Z. Zmorzanka, *Małżeństwo – rodzina – wychowanie: sprawozdanie z ogólnopolskiego sympozjum patrystycznego „Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu Jana Chryzostoma”* (Lublin, 27-28 listopada 2008 r.), „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1[56] (2009) 312-317.

wyciągnąć z niej wnioski dla współczesnej myśli pastoralnej. Następnie poprosił prorektora KUL ks. prof. dr. hab. Stanisława Ziębę. Otwierając obrady, powiedział on m.in., że problematyka sympozjum wpisuje się w zauważalną w różnych dziedzinach nauki tendencję powrotu do źródeł, dla nauk zaś teologicznych źródłem jest również nauka Ojców Kościoła.

Pierwszej sesji, poświęconej małżeństwu, przewodniczył ks. prof. dr. hab. Bogdan Cześz (Poznań, UAM). Jako pierwszy wystąpił ks. prof. dr. hab. Antoni Żurek (Tarnów, PAT) z prelekcją: *Małżeństwo rzymskie, chrześcijańskie – mistyczne*. Po nim komunikaty wygłaszali kolejno: ks. prof. dr. hab. Piotr Szczur (Lublin, KUL) nt. *Cele małżeństwa chrześcijańskiego w nauczaniu Jana Chryzostoma*, dr Tatiana Krynicka (Gdańsk, UG), która omówiła *Przymioty i zadania żony według Jana Chryzostoma*, ks. dr. hab. Dariusz Zagórski (Toruń, UMK) ukazujący zagadnienie: *Nierozzerwalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*. Po tych prelekcjach nastąpiła dyskusja, w której udział wzięli: ks. prof. dr. hab. Bogdan Cześz (UAM), ks. prof. dr. hab. Augustyn Eckmann (KUL), dr Maciej Jońca (KUL), dr Sylwia Kaczmarek (PAT, Kraków) oraz ks. prof. dr. hab. S. Longosz (KUL). Do ks. A. Żurka uwagę skierował ks. B. Cześz, który powiedział, iż w komunikacie uderzyła go wypowiedź „o radości aniołów z mistycznych zaślubin”; Prelegent odpowiadając stwierdził, iż taka wypowiedź znajduje się w pismach Złotoustego, który uważał, że aniołowie cieszą się ze wszystkiego, co wywyższa człowieka. Do ks. P. Szczura pytania skierowali natomiast ks. S. Longosz, M. Jońca oraz ks. A. Eckmann, których zainteresowało, po pierwsze: co Jan Chryzostom rozumiał przez grzechy przeciwko naturze?, po drugie: kto ustalił, że wiekiem odpowiednim do zawarcia małżeństwa było: dla kobiety 18 lat, a dla mężczyzny aż 37 lat? Prelegent odpowiedział, iż grzechami przeciwko naturze były, według Chryzostoma, homoseksualizm i zoofilia, natomiast na temat wieku wypowiedział się w ten sposób Arystoteles; M. Jońca uzupełniając tę wypowiedź zauważył, że w Rzymie kobiety wychodziły za mąż w wieku 12-14 lat. Z kolei do wystąpienia ks. D. Zagórskiego odniósł się ks. S. Longosz, który rozwinął wątek cudzołóstwa, wyjaśniając, iż prawodawstwo rzymskie inaczej rozumiało je w odniesieniu do mężczyzny (jest to akt niewierności popełniony tylko z żoną lub córką wolnego obywatela), a inaczej do kobiety (jest to niewierność popełniona z jakimkolwiek mężczyzną wolnym lub niewolnikiem); na kanwie tej uwagi podniósł problem nierównych praw rzymskich małżonków. Wątek ten podjęła S. Kaczmarek, która w nawiązaniu do *Kazań na Księgę Rodzaju* przypomniała, iż Złotousty tłumaczył poddanie kobiety mężczyźnie grzechem pierworodnym, jednakże dodała (parafrazując myśl Antiocheńczyka), iż nie jest to wielka uciążliwość dla żony, bowiem „pan kocha swoją niewolnicę”.

Po krótkiej przerwie z prelekcjami wystąpili: ks. dr Krzysztof Tyburowski (Rzeszów, WSD) z komunikatem pt. *Wzajemna wierność małżeńska w nauczaniu Jana Chryzostoma* i ks. dr Marcin Wysocki (Lublin, KUL) z tematem: *Świętość i sakramentalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*; z kolei dr Monika Ożóg (Głogów, PWSZ) omówiła *Ceremonie zawarcia małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*; przedmiotem natomiast ostatniego komunikatu, który wygłosił ks.

prof. dr hab. Tadeusz Kołosowski (UKSW) było: *Miejsce ludzi starych w procesie wychowania według Jana Chryzostoma*. W dyskusji głos zabrali ks. prof. dr hab. B. Czyżewski (Gniezno, UAM), dr M. Jońca (KUL), ks. prof. dr hab. W. Myszor (UŚ), ks. prof. dr hab. H. Pietras (WSFP) oraz ks. prof. dr hab. A. Żurek. Ten ostatni poprosił ks. M. Wysockiego o wyjaśnienie, czy określenie „tajemnica” (jakiego użył w wypowiedzi o małżeństwie), można odnieść do sakramentu?; natomiast ks. Tyburowski zgłosił wątpliwość: czy rzeczywiście Jan Chryzostom nazywał wprost małżeństwo drogą do świętości?, o czym wspomniał wyżej wspomniany prelegent. W odpowiedzi ks. M. Wysocki stwierdził, iż Złotousty rzeczywiście nazywa małżeństwo tajemnicą, podkreślając tutaj działanie Boga; podtrzymał też opinię w kwestii małżeństwa jako drogi do świętości, przenosząc jednak wyraźnie akcent na sferę egzystencjalną: życie małżonków – jak powiedział - może stanowić drogę do uświęcenia każdego z nich. Następnie ks. Żurek i ks. Czyżewski wyrazili zainteresowanie omawianymi przez M. Ożóg ceremoniami zaślubin, pytając czy krytyka Złotoustego dotyczyła jedynie samych zwyczajów, czy też obejmowała również rzymski akt prawny i czy biskup uczestniczył w tej ceremonii? Prelegentka odpowiedziała, iż Antiocheńczyk krytykował przede wszystkim ceremonie, które (np. orszak weselny) często naruszały dobre obyczaje (głośne i sprośne śpiewy), stwierdziła również, że nie natrafiła na żadną wypowiedź w znanych jej pismach Antiocheńczyka, zalecającą obecność biskupa na ślubnej ceremonii. Wypowiedź Prelegentki uzupełnili M. Jońca, który zwrócił uwagę, iż pochod ślubny był ważnym elementem ceremonii, gdyż stanowił formę ogłoszenia ważności ślubu, oraz ks. H. Pietras: stwierdził, iż warunki uczestniczenia biskupa w ceremoniach ślubnych określone zostały na synodach (jeśli kapłan chciał uczestniczyć, w tego rodzaju uroczystościach, musiał się wpięrw upewnić, czy nowożeńcy i biesiadnicy nie naruszają norm chrześcijańskich). Jako ostatni głos zabrał ks. W. Myszor, który zapytał ks. T. Kołosowskiego, czy pochwała starego człowieka, jaką niejednokrotnie głosił Jan Chryzostom, nie jest przypadkiem zabiegiem retorycznym? Prelegent zgodził się, iż w wypowiedziach, które analizował, kontekst retoryczny był również ważny.

Sesji popołudniowej, poświęconej rodzinie, przewodniczył ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (Gniezno, UAM) z komunikatem pt. *Pater familias i jego zadania według Jana Chryzostoma*; następnie prof. dr hab. Jan Iluka (Gdańsk, UG) przedstawił zagadnienie: *Agape jako wartość życia rodzinnego w nauczaniu Jana Chryzostoma*; po jego wystąpieniu komunikat nieobecnej dr Bożeny Stawoskiej-Jundziłł (Bydgoszcz, UKW) pt. *Małe dzieci w chrześcijańskiej epigrafice miasta Rzymu i w nauczaniu Jana Chryzostoma* odczytał jej mąż prof. dr hab. J. Jundziłł (Bydgoszcz, UKW); kolejny prelegent, ks. dr Jerzy Duda (Siedlce, WSD), zreferował temat: *Miejsce niewolników w rodzinie chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma*; zaś dr Jerzy Lachowicz (Białystok, PWTW) omówił temat: *Wdowy i ich zadania w rodzinie w nauczaniu Jana Chryzostoma*. W dyskusji udział wzięli: ks. prof. A. Eckmann, ks. prof. W. Myszor i ks. prof. H. Pietras oraz student

PAT (Kraków). Jako pierwsi głos zabrali ks. Eckmann i student PAT, kierując do ks. J. Dudy następujące pytania: czy niewolnicy mogli zawierać małżeństwa?; jak niewolnicy byli traktowani po chrzcie przez swoich panów-chrześcijan, czy byli dla siebie braćmi? W odpowiedzi Prelegent stwierdził, że w prawie rzymskim nie uznawano związków pomiędzy kobietą i mężczyzną, którzy nie byli wolni, oraz dodał, iż chrześcijanie traktowali swoich niewolników zgodnie z zasadami Ewangelii; do tej wypowiedzi przyłączył się ks. H. Pietras, wskazując na słowa św. Bazylego, który zachęcał pana, by ten zezwolił owdowiałej niewolnicy na zawarcie drugiego małżeństwa. Ks. A. Eckmann poruszył też (sugerując wpływ stoickie) kwestię „niewolnictwa duchowego”; w odpowiedzi Prelegent przyznał, że problem ten pojawia się faktycznie w pismach Antiocheńczyka, stwierdzającego, iż najsilniej zniewala grzech. Ostatni zabrał głos ks. W. Myszor, który zapytał prof. J. Iluka, czy przedstawiona przez niego koncepcja chryzostomowej politei (opartej na agape), miała swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości, czy też był to jedynie wzór i ideał do naśladowania? Prelegent odpowiedział, iż, według Jana Chryzostoma, ideałem jest politeja niebiańska, bowiem dopiero wówczas osiąga się stan doskonałej miłości. Bezpośrednio po tej sesji miała miejsce uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej ks. prof. Stanisławowi Longoszowi z okazji 70-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowo-dydaktycznej².

Następnego dnia (w godz. 9.30-13.30) odbyła się trzecia sesja, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, a jej tematem wiodącym było wychowanie. Komunikaty podzielono na dwie grupy. W części pierwszej miały miejsce cztery wystąpienia. Pierwszym prelegentem był ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (Lublin, KUL), który zreferował temat: *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego i św. Jana Chryzostoma*; jako druga wystąpiła dr Karolina Kochańczyk-Bonińska (Warszawa, UKSW) z komunikatem pt. *Traktat Jana Chryzostoma „O wychowaniu” i jego stosunek do traktatu „O wychowaniu dzieci i młodzieży” Pseudo-Plutarcha*; kolejna prelegentka – dr Ewa Osek (Lublin, KUL) – omówiła *Chryzostomową terminologię wychowania*; zaś prof. dr hab. Juliusz Jundziłł (Bydgoszcz, UKW) przedstawił komunikat pt. *Mowa dziecka w koncepcjach moralistów rzymskich oraz w wypowiedziach Jana Chryzostoma*. W dyskusji głos zabrali ks. prof. F. Drączkowski, ks. prof. S. Longosz, dr E. Osek i ks. prof. A. Żurek, który na wstępie podzielił się z obecnymi ogólną refleksją, że w niektórych dziedzinach (a do nich należą metody wychowawcze) niewiele uczyniliśmy postępów. Dr Osek, odnosząc się do idei Boga-Nauczyciela, zapytała ks. Drączkowskiego, jakich terminów używał Klemens Aleksandryjski przy omawianiu wychowania, czy pojawił się u niego termin *symbolikos*?; w odpowiedzi Prelegent stwierdził, iż Jezus jest przede

² Uroczystość ta została omówiona w osobnych sprawozdaniach, por. A.Z. Zmorzanka, „Gratulujemy, dziękujemy, życzymy”: wręczenie księgi jubileuszowej Księdzu Profesorowi Stanisławowi Longoszowi (Lublin, KUL, 27 XI 2008), „Rocznik Nauk o Rodzinie” 1[56] (2009) 9-11 oraz też: *Jubileusz Księdza Profesora Stanisława Longosza* (Lublin, KUL, 27 XI 2008), zob. niżej.

wszystkim pasterzem, stąd pojawiają się takie określenia jak: *paidagogos*, *athros*, *didaskalos*. Następnie ks. prof. S. Longosz zapytał dr K. Kochończyk-Bonińską po pierwsze: jakiego typu argumentacji używał w swoim traktacie Jan Chryzostom – czy odwoływał się np. do ksiąg biblijnych?, po drugie: czy Antiocheńczyk wypowiadał się na temat roli matki w wychowaniu niemowląt, a konkretnie karmienia piersią? Prelegentka odpowiedziała, iż żadnej z tych kwestii nie badała. Natomiast w związku z drugim pytaniem ks. F. Drączkowski dodał, iż na temat karmienia wypowiadał się Klemens Aleksandryjski, który uważał, że przede wszystkim matka powinna karmić dziecko do trzeciego roku życia.

Po krótkiej przerwie kolejne komunikaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (Lublin, KUL) – *Biblijne podstawy Chryzostomowego programu wychowania dzieci*; ks. dr Andrzej Uciecha (Katowice, UŚ) – *Religijny program wychowania Jana Chryzostoma*; ks. dr Sławomir Wasilewski (Łowicz, WSD) – *Wychowawcze środki i metody Jana Chryzostoma*; ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Warszawa, UKSW) – *Monastyczny charakter wychowawczego programu Jana Chryzostoma*; oraz dr Anna Z. Zmorzanka (Lublin, KUL) – *Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma*. W dyskusji głos zabrali: ks. prof. F. Drączkowski, ks. prof. S. Longosz, dr R. Majeran (Lublin, KUL) i dr A.Z. Zmorzanka. Ks. S. Longosz, odnosząc się do wystąpienia ks. S. Wasilewskiego, zwrócił uwagę na aktualność metod wychowawczych, które prelegent wyodrębnił w nauczaniu Jana Chryzostoma. Natomiast A. Zmorzanka zauważyła (kierując tę uwagę do ks. L. Nieściora), iż model wychowania i edukacji klasztornej, niezbyt popularny w czasach Antiocheńczyka, był upowszechniany w wiekach późniejszych. Do niej z kolei pytania skierowali: ks. F. Drączkowski – którego zainteresowało, czy Jan Chryzostom pisząc o edukacyjnej roli męża wobec młodej żony, nazwał go wprost wychowawcą? – oraz R. Majeran, który zapytał, czy Złotousty pisał, jak wychowywać dziewczynki do stanu dziewic? Prelegentka stwierdziła, iż (w cytowanych wypowiedziach) mąż nie jest nazwany wprost wychowawcą, nie pojawia się też w odniesieniu do żony określenie „wychowywać”, lecz „uczynić” („uczynić ją...”); odpowiadając zaś na drugie pytanie, powiedziała, iż Jan Chryzostom, mimo że bardzo wysoko cenił stan dziewic, którym poświęcił specjalny traktat, nie napisał (jak to zrobił np. św. Hieronim) osobnego pisma poświęconego edukowaniu dziewcząt, przeznaczonych do takiego sposobu życia.

Obrady zamknął ks. prof. S. Longosz, który odnosząc się do każdego prawie referatu z osobna, w podsumowaniu powiedział, że nauka Jana Chryzostoma ujawniła również wiele kwestii społecznych, cennych zarówno dla historyków, jak i dla pedagogów. Na tym tle zwrócił też uwagę na aktualność pedagogiki Antiocheńczyka. Na koniec stwierdził, iż w związku z podjętymi na sympozjum zagadnieniami, warto jeszcze opracować pewne tematy, których nie omówiono (np. kwestia *mater familias*) na tym spotkaniu.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

11. WRĘCZENIE KSIĘGI JUBILEUSZOWEJ KSIĘDZU PROFESOROWI STANISŁAWOWI LONGOSZOWI (Lublin, KUL, 27 XI 2008)

Dnia 27 XI 2008 r. o godz. 16.30 (bezpośrednio po zakończeniu popołudniowej sesji sympozjum nt. *Małżeństwo, rodzina, wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*) w Kolegium Jana Pawła II KUL JP II w auli muzykologii (sala nr 1031) zebrali się przybyli licznie przyjaciele, koledzy, uczniowie, współpracownicy, sympatycy i znajomi ks. prof. dr. hab. Stanisława Longosza, by wraz z nim świętować jego 70. urodziny i 30-lecie pracy naukowej. Środowisko polskich patrologów, pragnąc uczcić jednego z najwybitniejszych znawców antyku chrześcijańskiego w Polsce, przyznało mu z tej racji 21 IX 2007 r. na spotkaniu Sekcji Patrystycznej w Łodzi Księgę Jubileuszową, którą był dwuczęściowy 52. tom „Vox Patrum”, wręczany teraz uroczystie Jubilatowi.

Uroczystości przewodniczył aktualny prezes Sekcji Patrystycznej – ks. prof. dr. hab. Mariusz Szram (Lublin, KUL), który najpierw powitał kolejno: władze uczelni, reprezentowane przez ks. prof. dr. hab. Stanisława Ziębę – prorektora KUL, ks. prof. dr. hab. Mirosława Kalinowskiego – dziekana WT KUL, ks. prof. dr. hab. Marka Chmielewskiego – prodziekana WT KUL, ks. prof. dr. hab. Mariana Stepulaka – dyrektora Instytutu Nauk o Rodzinie WT KUL; szczególnie ciepło pozdrowił następnie obecnych patrologów i historyków starożytności, reprezentujących różne ośrodki akademickie w Polsce, a na koniec powitał pozostałych gości. Specjalne słowa skierował do samego Jubilata, dziękując mu za dotychczasową działalność i życząc zdrowia, wielu dalszych lat owocnej pracy i błogosławieństwa Bożego. Zebranych przypomniał, iż ks. prof. S. Longosz, pełniący funkcje dyrektora Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim oraz kierownika katedry Historii Rodziny Chrześcijańskiej w Instytucie Nauk o Rodzinie WT KUL, prawie od 30 lat związany jest z tym Uniwersytetem, co wyraził m.in. w słowach:

„W dniu dzisiejszym mamy przyjemność uczestniczenia w uroczystości wręczenia pierwszego tomu tej Księgi Jubileuszowej, której rozmiary przerosły nasze najśmielsze oczekiwania, ponieważ nadeszły aż 94 artykuły z różnych środowisk naukowych, i nie udałooby się zmieścić ich w jednym tomie; w sumie dwa tomy będą liczyły ok. 1400 stron. Oprócz artykułów naukowych nadeszły również listy od przedstawicieli hierarchii kościelnej, m.in. od Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza, od Ks. Abpa Metropolity Lubelskiego Józefa Życińskiego, od Ks. Bpa Płockiego Piotra Libery i Ks. Bpa Tarnowskiego Wiktora Skworca. Świadczy to o wielkim szacunku, jakim cieszy się osoba Jubilata.

Ksiądz Prof. Stanisław Longosz jest człowiekiem ogromnej pasji naukowej. Można powiedzieć, że umiłowanym przez siebie Ojcom Kościoła, poświęcił całe swoje dorosłe życie. Myślę, że doskonale do jego osoby pasuje charakterystyka pewnego starożytnego kapłana o imieniu Nepocjan, zawarta w jednym z listów św. Hieronima. Pozwolę sobie przytoczyć odnośny frag-

ment listu: «W przeciwieństwie do duchownych goniących za majątkiem, zabiegających o kościelne godności, był wrażliwym na wartość słowa pisanego, miłośnikiem książek. Przez ciągłe czytanie i długotrwałe rozmyślanie, uczynił serce swoje biblioteką (*lectione adsidua et meditatione diuturna pectus suum bibliotheca fecit = Ep 60, 10*)». Wśród wielu zasług dla rozwoju i promocji patrologii w Polsce, o których z pewnością szczegółowo będzie mówił główny laudator, należy podkreślić przede wszystkim stworzenie i żmudne redagowanie precedensowego nie tylko w skali krajowej, periodyku poświęconego szeroko rozumianej tematyce patrystycznej, czyli „Vox Patrum”. Od 27 lat periodyk ten stanowi największe i najbardziej znaczące w Polsce forum wymiany myśli związanej z teologią Ojców Kościoła i historią Kościoła starożytnego. Wielokrotnie podczas spotkań z patrologami z różnych krajów europejskich, np. z Włoch, czy Francji, byłem świadkiem kojarzenia ośrodka lubelskiego właśnie z „Vox Patrum” i znajdowałem go w tamtejszych bibliotekach. Ostatnio nawet „Vox Patrum” trafił do ogólnosiwiatowej internetowej biblioteki humanistycznej, jako czasopismo uznane przez międzynarodową radę naukową za ważny periodyk z zakresu nauk humanistycznych o zasięgu i randze europejskiej.

Ksiądz profesor Stanisław Longosz jest ceniony w naszym środowisku nie tylko jako znawca starożytności chrześcijańskiej, jako wydawca, bibliograf, animator spotkań, sympozjów o tematyce patrystycznej, ale także jako człowiek otwarty na różne środowiska naukowe. Świadczą o tym organizowane co miesiąc na naszym Uniwersytecie spotkania interdyscyplinarne poświęcone późnemu antykowi, które są otwarte dla całego Lublina, a także 15 zorganizowanych przez niego ogólnopolskich sympozjów naukowych na wybrane tematy antyku chrześcijańskiego, na które przybywają wybitni specjaliści z całego kraju. Znana jest również jego niezmierna życzliwość wobec młodych adeptów nauki, przejawiająca się w zachęcaniu do publikowania swoich pierwszych badań w „Vox Patrum”, czego większość z nas, polskich patrologów, miała okazję doświadczyć. Pragniemy więc dzisiaj uczcić człowieka prawdziwie mądrego i dobrego. Życzymy Księdzu Profesorowi – przede wszystkim składam życzenia w imieniu Sekcji Patrystycznej, której był współzałożycielem (1977) i pierwszym prezesem – jak najlepszego zdrowia, Bożego Błogosławieństwa w dalszej pracy dla dobra patrologii w Polsce”.

Po tych słowach prowadzący uroczystość Prezes Sekcji Patrystycznej zaprosił Księdza Jubilata do zajęcia miejsca na specjalnie przygotowanym na scenie fotelu (co gdy uczynił, powitano rześzystymi oklaskami), a do stołu prezydialnego jego najbliższych kolegów – ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora (Katowice, UŚ) i ks. prof. dr. hab. Marka Starowieyskiego (Warszawa, UW), prosząc tego ostatniego o wygłoszenie laudacji:

„Czcigodny Jubilate, czyli mówiąc po ludzku, drogi Stachu!
Szanowni Państwo!

Bardzo trudno jest mówić pochwałę, bo jak wiemy, bardzo łatwo wpaść w śmieszny patos: pamiętamy, co pisał w *Słówkach* Tadeusz Boy Țeleński o krakowskim jubileuszu. Powstrzymam się więc od kwiatków retorycznych, które powinny towarzyszyć mowie do Jubilata, natomiast podzielę się wspomnieniami z naszej przeciw, strach powiedzieć, ponad czterdziestoletniej znajomości.

Spotkaliśmy się pierwszy raz w Rzymie w 1971 r. (dla młodszych tu obecnych to epoka kamienia łupanego!). Ks. Longosz przyjechał tam na studia patrystyczne, do których – co nie zawsze zdarza się przyjeżdżającym na studia do Rzymu – dobrze się przygotował, po prostu wiedział, czego chce, a więc przez seminarium patrystyczne u ks. Wojciecha Kani w Seminarium Duchownym w Tarnowie, następnie przez studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie ukończył filologię klasyczną i patrologię. Nie można bowiem być dobrym patrologiem bez porządnej formacji filologicznej, szczególnie klasycznej. My wszyscy wykładowcy dobrze o tym wiemy, jakim brakiem u patrologa jest brak formacji klasycznej: sam męczę się w Rzymie, gdy muszę przyszłym patrologom tłumaczyć, co to znaczy iloczias, heksametr, czy kim był Homer czy Seneka. Do Rzymu więc przyjechał z dobrą formacją klasyczno-patrologiczną.

Na studiach ks. Longosz nie wybierał tematów łatwych – piątych przyczynków do szóstego przyczynku. Dwie prace magisterskie z patrologii i filologii klasycznej są rozprawami, w których pracował nie na literaturze, czyli mówiąc złośliwie: na makulaturze, ale na tekście źródłowym. Na filologii klasycznej pisał o Lucyferze z Cagliari, o którym wtedy nikt nic nie pisał (teraz jest już sporo prac), a na patrologii pisał o *Thalii* Ariusza, dodajmy – pierwszej „Ewangelii w piosence”, pierwszej próbie przełożenia religii na popularne piosenki.

Do Rzymu także przyjechał nie po to, żeby zdobyć doktorat (jak wielu to czyni), ale po to, żeby zdobywać wiedzę, a to jest zasadnicza różnica. Wybrał trudny Instytut Patrystyczny „Augustinianum”. Muszę powiedzieć, że mu szczerze zazdrościłem, bo miałem ochotę też tam studiować, ale Instytut ten otwarto, gdy ja już zrobiłem doktorat i musiałem pójść do pracy. Jako promotora wybrał wymagającego profesora, u którego zrobić doktorat naprawdę nie było łatwo. Ale był to najwybitniejszy chyba dzisiaj patrolog – prof. Manlio Simonetti, który nie jest bynajmniej łatwym kierownikiem doktoratu. Czas poza wykładami spędzał w bibliotekach oraz poznawał świat wczesnego chrześcijaństwa zwiedzając pilnie zabytki Rzymu i świata śródziemnomorskiego, korzystając z Instytutu Archeologii Chrześcijańskiej. Jako pierwszy Polak otrzymał w 1976 r. stopień doktora z nauk patrystycznych i teologii oraz wrócił do Polski wioząc nie tylko doktorat, ale i gruntowną wiedzę i dobrą bibliotekę.

Kiedy ks. Eugeniusz Dąbrowski w latach trzydziestych XX wieku, jako pierwszy Polak, zrobił doktorat na Biblicum, został natychmiast zatrudniony

na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Ksiądz Longosz, pierwszy polski doktor nauk patrystycznych, musiał spędzić cztery lata na parafii (smutne to jest, ale niestety nie tylko jego spotkał ten los!). Mówię o tym oraz specjalnie to podkreślam i przypominam, jeśli jest tu na sali ktokolwiek, kto ma na te rzeczy wpływ, że robienie takiej przerwy między studiami a pracą naukową, jest po prostu brakiem szacunku dla człowieka i dla samej nauki. Patrząc z perspektywy wielu lat obserwacji studiów rzymskich i wiem, ilu zdolnych i wykształconych ludzi w ten sposób zmarnowano. Mówię o tym, żeby przypomnieć, że praca naukowa, o czym dobrze wiedział Ks. Longosz, jest także formą pracy kapłańskiej, równie pełnowartościowej, jak przygotowanie dzieci do I Komunii Świętej, służba w kancelarii, kolęda lub inna praca duszpasterska, czego jeszcze ciągle, niestety, nie rozumieją decydenci.

Po czterech latach, w 1980 r., ten pierwszy polski doktor nauk patrystycznych otrzymuje zatrudnienie na KUL-u, ale nie jako wykładowca – patrologia w tym czasie nie była zbyt kwitnącą dziedziną na Uniwersytecie – ale jako dokumentalista, i to nie na Wydziale Teologicznym, ale w małym zakładzie naukowym! Ale jest rzeczą charakterystyczną, że człowiek mądry potrafi wyciągnąć mądre wnioski z nie zawsze mądrych decyzji. W tej pracy dokumentalisty uzyskuje to, co jest w tej chwili jego siłą, dzięki czemu powstał też „Vox Patrum” – świetne opanowanie warsztatu, który ma opanowany, jak mało kto w Polsce. Dzięki temu, że spędził wiele lat na tej ciężkiej pracy dokumentalisty, stał się świetnym specem od bibliografii, która wcale nie jest rzeczą łatwą. Dzięki znajomości techniki bibliografii i rozumiejąc jej znaczenie – tworzy znakomite bibliografie, z których wszyscy korzystamy.

Pracuje w Zakładzie, który kilka razy zmieniał nazwę, a teraz nazywa się Instytutem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, któremu nadaje w kilku aspektach nową dynamikę. Po pierwsze – tworzy bibliotekę, której warto się przyjrzeć, bo jest bardzo ciekawa. Ileż tam kseroksów, ileż tam rzeczy pościąganych nie wiadomo skąd, aby mieć wszystko, co tworzyłoby miejsce dobrej pracy. Zakład pod jego rządami nie był jednostką statyczną, ale pełną dynamizmu instytucją, czego wynikiem jest piętnaście ogólnopolskich sympozjów, które zorganizował. Kontynuując tutaj pracę pani prof. L. Małunowicz, nadał tym spotkaniom tematycznym charakter kuźni pracy naukowej, a więc spotkań patrologów z całej Polski. To była druga sprawa. Te zaś spotkania, choć w mniejszym stopniu, przeniósł na środowisko lubelskie, organizując co miesiąc konferencje na wybrane tematy antyku chrześcijańskiego z prelegentami zapraszany z całej Polski, dzięki czemu integrował środowisko lubelskie obydwu uniwersytetów. Na nich bowiem spotyka się grupa ludzi interesujących się starożytnym chrześcijaństwem. Są to bardzo dobre spotkania – doskonały sposób popularyzacji i wciągania ludzi w sprawy antyku.

Ale działał nie tylko na polu lubelskim. Był wcześniej *spiritus movens* powstania Sekcji Patrystycznej – patrologowie wtedy byli przygarniani przez Sekcję wykładowców łaciny i greki. Spotykaliśmy się na Karolkowej

w Warszawie u o. Emila Stanuli we czterech: ks. Longosz, ks. Myszor, ks. Stanula i ja, i ciężko pracowaliśmy, aby ustalić regulamin, który ks. Longosz przedstawił ówczesnemu przewodniczącemu Komisji Nauki Episkopatu Polski, ks. kard. K. Wojtyła i doprowadził do jego zatwierdzenia. Gdy w 1977 r. powstała Sekcja Patrystyczna, został jej pierwszym prezesem. Mówię jako świadek, a jest tutaj na sali jeszcze drugi świadek (ks. W. Myszor), który może potwierdzić moje słowa.

W końcu, *opus magnum* ks. Longosza to „Vox Patrum”. Doskonale orientujący się w świecie patrologii wiedział, że Polsce konieczne jest czasopismo patrystyczne. Zaczęło się wszystko od skromnego biuletyniku, i jak sądziliśmy, będzie to kolejny biuletyn sekcyjny. Aliści ów prowincjonalny biuletynik zaczął się rozwijać: z małego prowincjonalnego pisemka powstaje poważne pismo polskie, które stopniowo zyskuje naukowe rynki zagraniczne, ponieważ zawiera nie tylko artykuły po polsku, ale artykuły najpierw Polaków piszących w obcych językach, a później stopniowo pojawiają się w nim także artykuły uczonych z zagranicy, i uzyskuje autorytet. Pozwolę odwołać się do dwóch rozmów sprzed kilku miesięcy: znany koptolog, Enzo Lucchesi z Genewy, przysyłając mi swoją publikację, prosił o zrobienie recenzji w „Vox Patrum”; podobnie prof. Francesco Trisoglio z Turynu wręczając mi swój przekład Izydora z Sewilli prosił, by o nim napisać w tymże czasopiśmie. A więc Turyn i Genewa! Jest rzeczą niezmiernie przyjemną widzieć, jak pismo to wchodzi w krwioobieg nauki europejskiej, a ośrodki zagraniczne coraz częściej upominają się o „Vox Patrum”. I nie ważne, ile mu biurokraci naukowci dali punktów, ważny jest fakt: stało się pismem europejskim. I ośmieliłbym się powiedzieć, nie chcąc urazić nikogo, że jest to pierwsze polskie pismo teologiczne – może obok przedwojennej „Collectanea Theologica” – które tak się przebiło do nauki europejskiej. A stało się to w dużo trudniejszej epoce i przy ogromnej konkurencji. A teraz proszę zobaczyć, co się dalej stało: istnienie „Vox”-u zaczyna powodować powstawanie podobnych inicjatyw: na Uniwersytecie Warszawskim pojawiają się studia – „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze”, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rodzą się świetne i bardzo wysoko cenione za granicą tomy „Sympozjów Kazimierskich”, w Toruniu powstało pismo „Biblica et Patristica Thoruniensia”. „Vox Patrum” stał się, używając pojęcia chemicznego, katalizatorem, który wyzwolił reakcję. My sobie z tego nie zawsze zdajemy sprawę, ale postronny obserwator to widzi.

W końcu sprawa pracy naukowej Księdza Longosza. Są różne rodzaje naukowców: są „długodystansowcy”, którzy piszą długie dzieła, ale są i ludzie, którzy piszą małe artykuły. Artykuły Księdza Longosza są świetnym przykładem naukowego „krótkodystansowca”: jego dorobek naukowy to nie tylko szereg świetnych rozpraw, ale także niewielkich podstawowych prac w danej dziedzinie. Jego artykuł o męczennikach, który się ukazał w 1977 r. w „Tarnowskich Studiach Teologicznych”, jest najlepszym studium, które się ukazało w Polsce o męczęństwie. W wielkiej włoskiej monografii o teatrze w okresie patrystycz-

nym, wydanej kilka miesięcy temu we Włoszech, ks. Longosz jest często cytowany. Tego nie rozumieją biurokraci rządzący polską nauką i domagający się pisania książek (jak sławetna bzdurna „książka profesorska”), ale często jednostronicowy artykuł czy komunikat (tak typowe dla „Journal of Theological Studies” czy dla „Analecta Bollandiana”) bywa ważniejszy od długich dzieł. A te artykuły, nawet na tematy aktualne, przechodziły niepostrzeżenie, jak w okresie dyskusji o aborcję nie zauważono świetnej jego pracy: *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, cz. 1: *W okresie przedchrześcijańskim* (VoxP 5:1985, z. 8-9, 231-273), a po morderstwie ks. Popieluszki nie wykorzystano jego artykułu o teologii męczeństwa. A szkoda! A potem mówi się, że patrologia niczemu nie służy! I tu nasuwa się porównanie z ojcem Paulem Devos SJ, bollandyście, który nie napisał wprawdzie żadnej książki, natomiast jest cytowany wszędzie, bo bez jego prac w pewnych dziedzinach w ogóle obejść się nie można; on też był „krótkodystansowcem”, ale tacy uczeni są w nauce bardzo potrzebni.

A ponadto, gdy bierzemy do rąk „Vox Patrum” – wielki i opasły tom, korzystamy z niego, ale nie zawsze myślimy, ile się w nim znajduje krwawicy jego Redaktora, jak straszliwa harówka redakcyjna i ile sporów z autorami. Kto bowiem podejmuje jakąkolwiek pracę naukową, zwłaszcza zbiorówkę, to dobrze wie, jak wygląda praca z autorami, ileż przy tym walki o przypisy i ich ujednoczenie, o bibliografię, o recenzje, o streszczenia obcojęzyczne artykułów, itd., itd. A ileż tutaj tych tomów „Vox Patrum”, 53 opasłe tomy. Ale może to zrobić tylko człowiek, który ma wielkie perspektywy, bo dzięki bibliografii uzyskuje się perspektywę świata nauki. I stąd mądrą jest decyzja powoływania ks. Longosza do Senackiej Komisji Bibliotecznej. Wprawdzie nie chciałbym być w skórze dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej, któremu prawdopodobnie psuje nerwy ciągłym proszeniem o nowe książki, ale za to Biblioteka KUL-u ma wszystko, co najnowsze: dopilnowane, wynudzone, wydobyte, a jeśli już czegoś nie ma, to wtedy sam zdobywa różnymi sobie znanymi metodami. To jest cicha i niezauważalna praca, za którą chwała temu, kto to robi.

Ja myślę, że z tej laudacji, która może nie tyle jest laudacją, co raczej wspomnieniem obserwatora, trzeba wyciągnąć, jak mawiał stary ksiądz Piotr Skarga, „obrok duchowy”, czyli praktyczne wnioski dla nas.

Po pierwsze mamy przed sobą człowieka, który przez całe życie szedł konsekwentnie drogą nauki. Często ta droga naukowa Księdza Longosza była, tak jak droga wielu z nas, według Tołstojowskiego określenia *дорога через мукам* (droga przez mękę), kiedy był niezrozumiany, kiedy mu próbowano likwidować Zakład czy czasopismo, kiedy nie dostawał pracy odpowiedniej do swych kwalifikacji: dla naukowca są to rzeczy bardzo bolesne, ale on robił swoje – szedł naprzód.

Druga rzecz, to człowiek, który widział potrzeby polskiej nauki. Wiedział, że potrzebna jest Sekcja Patrystyczna i o nią walczył; wiedział, że potrzeba pisma patrystycznego, i stworzył „Vox Patrum”; wiedział, że patrologowie winni się spotykać i że trzeba propagować antyk chrześcijański, i organizował spotka-

nia patrystyczne. Ale jedno jego marzenie, marzenie młodości, nie zostało jeszcze zrealizowane: gdy po powrocie z Rzymu, za sugestią kard. K. Wojtyły i bpa J. Ablewicza, chciał stworzyć Instytut Patrystyczny w Tarnowie, co w tamtych warunkach było surrealizmem, o czym wszyscyśmy dokładnie wiedzieli, i on chyba też wiedział: idea była mądra, ale do chwili obecnej nie została zrealizowana. Patrologia jest ciągle doczepką do historii (także tu na KUL-u), i żeby poznawać starożytność chrześcijańską, trzeba studiować całą historię Kościoła i poznawać tak ważne wydarzenia, jak edykt nantejski, czy wojna trzydziestoletnia, co jest absolutnym absurdem. Tak bardzo nam potrzeba specjalnego Instytutu Patrystycznego, który Ksiądz Longosz widział w marzeniach i chciał zakładać; on rozumiał, że jest to konieczne. Może teraz – kiedy po latach ciężkiej pracy polskich patrologów, mamy naprawdę świetną, młodą, średnią i wyższą kadrę naukową, mamy dostęp do bibliotek zagranicznych i nieźle wyposażonych przynajmniej kilka bibliotek – w końcu jakaś uczelnia podejmie myśl Księdza Longosza sprzed czterdziestu lat i stworzy polski Instytut Patrystyczny z prawdziwego zdarzenia: oczywiście najlepszym miejscem byłby KUL; myślę, że spełniłyby się dawne jego marzenia.

Czego Ci Stachu można życzyć? Mówię Ci, Stachu, chociaż powinienem Ci mówić „Czcigodny Jubilacie”, ale tak pompatyczny zwrot nie chce mi przejść przez gardło, bo znaczyłoby to przyznać, że sam już jestem dziadkiem. Chciałbym Ci bardzo serdecznie życzyć tej dobrej starości, o której była ta mowa. Chciałbym Ci życzyć tego, co jest równocześnie życzeniem dla mnie samego, a co kiedyś kard. A.M. Deskur nazwał „altruistycznym egoizmem”, żebym mógł jeszcze przez wiele lat otrzymywać grube tomiska „Vox Patrum”, i żebym mógł z nich korzystać, a do tego trzeba Ci wiele sił. Życzę Ci też, żeby to wszystko, co z takim trudem zdobywałeś, pomyślnie i w pełni się rozwijało, żeby to, czego stworzyłeś formy, nie zaginęło i by nie zniszczyli nieroztropni ludzie, co przecież dobrze znamy z historii.

Dziękuję Ci, że byłeś dotąd z nami, dziękuję Ci, bo bez Ciebie nasze patrystyczne środowisko byłoby jakoś wybrakowane. I życzę Ci wiele sił, życzę Ci tego, czego nam wszystkim potrzeba, tej zwyczajnej radości. Nasze pokolenie patrologów odchodzi, zostawiamy polską patrologię młodszym kolegom z poczuciem – chyba Ty je też odczuwasz – spełnionego obowiązku. Ty zostawiasz po sobie piękną spuściznę nie tylko dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w postaci Międzywydziałowego Zakładu Antyku Chrześcijańskiego, czasopiśma „Vox Patrum”, tradycji jesiennych ogólnopolskich sympozjów lubelskich i czwartkowych spotkań w Lublinie, ale i dla całej polskiej nauki, do której będziemy się nie tylko my, ale także nasi młodszy koledzy, nasze naukowe dzieci i wnuki, odwoływali przez bardzo długie lata. Szczęść Ci Boże!***

Po laudacji ks. prof. M. Szram odczytał list gratulacyjny napisany po łacinie przez prof. dr. hab. Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego (Warszawa, UW) na za-

* Tekst autoryzowany.

mówienie byłego dziekana WT KUL – ks. prof. dr. hab. Jerzego Pałuckiego (zob. *Księga*, s. 17). Zanim jednak nastąpiło uroczyste wręczenie Księgi, ks. prof. M. Szram raz jeszcze podkreślił, iż redaktorzy musieli wydać ją w dwóch tomach, bowiem na adres redakcji napłynęły aż 94 artykuły oraz 7 listów gratulacyjnych (m.in. od Rektora KUL, ks. prof. dr. hab. Stanisława Wilka, prezesa TN KUL, ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckmanna, ks. kard. Henryka Gulbinowicza, abpa Józefa Życińskiego, Wielkiego Kanclerza KUL, księży biskupów – Piotra Libery z Płocka i Wiktora Skworca z Tarnowa (wszystkie opublikowane w *Księdze*, s. 7-19), łącznie 1403 strony. Uroczystego wręczenia Księgi Jubileuszowej przy wtórze śpiewu *Plurimos annos* dokonał prorektor KUL ks. prof. dr. hab. Stanisław Zięba w towarzystwie prezesa Sekcji Patrystycznej ks. prof. Mariusza Szrama; wtedy też wręczono Jubilatowi dwa kosze pięknych róż – od Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i od Sekcji Patrystycznej, oraz od Instytutu Nauk o Rodzinie. Kolejnym punktem uroczystości były życzenia i gratulacje, które złożyli: prorektor KUL ks. prof. Stanisław Zięba, prezes TN KUL ks. prof. Augustyn Eckmann, dyrektor Instytutu Nauk o Rodzinie ks. prof. Marian Stepulak, o. Ryszard Piętka archimandryta rytu bizantyjsko-słowiańskiego (prywatnie kolega Jubilata ze studiów w KUL) oraz przedstawiciele ośrodków patrystycznych w Polsce: prof. Tadeusz Kołosowski (Warszawa, UKSW), ks. prof. Jan Żelazny (Kraków, PAT), który odczytał list od ks. prof. Edwarda Stańka, ks. prof. Bogdan Częsz (Poznań, UAM), ks. prof. Wincenty Myszor (Katowice, UŚ), ks. prof. Antoni Żurek (Tarnów, PAT), ks. prof. Franciszek Drączkowski (Lublin, KUL). Do tych życzeń dołączono też dwa telegramy od prof. Macieja Salomona (Kraków, UJ), przewodniczącego Komisji Bizantynologicznej PAN i od ks. dr. Janusza Lewandowicza (Łódź, WSD), które odczytał ks. prof. W. Myszor. Następnie życzenia złożyli historycy starożytnicy: prof. Jan Iluk (Gdańsk, UG), prof. Juliusz Jundziłł (Bydgoszcz, UKW), dr Henryk Kowalski (Lublin, UMCS) i dr Daniel Próchniak (Lublin, KUL); ostatnia wystąpiła mgr Grażyna Wilczyńska w imieniu bibliotekarki z BU KUL. Motywem wiodącym tych wystąpień były słowa wypowiedziane przez ks. prof. A. Eckmanna: „gratuluję, dziękuję, życzę...”. Przemawiający zgodnie podkreślali wielką życzliwość Jubilata, otaczającego szczególną opieką młodych naukowców oraz jego niestrudzoną działalność na rzecz integrowania polskich badaczy antyku chrześcijańskiego z różnych środowisk uniwersyteckich. Jednomyślnie podkreślali też znaczenie, jakie dla środowiska patrystycznego i historyków starożytnych ma „Vox Patrum”, wyróżniając szczególnie zamieszczone w nim bibliografie oraz dokumentację życia patrystycznego. Nader ciepło przyjęto wypowiedź o. Ryszarda Piętki, którego wystąpienie, wzbogacone śpiewem w języku greckim i starocerkiewnym, miało charakter wspomnieniowy.

Na zakończenie krótko przemówił sam Jubilat, który dziękując wszystkim przybyłym, zaprosił ich do wspólnego uczestniczenia w jubileuszowej Mszy Świętej w kościele akademickim KUL, a po niej na uroczystą kolację.

12. SPOTKANIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM W ROKU AKADEMICKIM 2008/2009

W roku akademickim 2008/2009 członkowie i sympatycy Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim spotkali się siedem razy. Zebrania miały zasięg ogólnopolski i odbywały się na ogół w trzeci czwartek miesiąca. Jedynie w listopadzie spotkanie się nie odbyło, gdyż miało miejsce dwudniowe ogólnopolskie sympozjum nt. *Małżeństwo, rodzina, wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*¹ W ramach spotkań wygłoszono siedem prelekcji i jeden komunikat; prelegentami byli przedstawiciele ośrodków naukowych z całej Polski.

Dnia 16 X odbyło się pierwsze spotkanie. Na wstępie głos zabrał ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz, dyrektor Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i sekretarz Komisji, który najpierw powitał wszystkich przybyłych (21 osób), a następnie poprosił o zabranie głosu prof. dr hab. Bożenę Iwaszkiewicz-Wronikowską (Lublin, KUL), która przedstawiła *Relację z XV Międzynarodowego Kongresu Archeologii Chrześcijańskiej w Toledo (8-12 IX 2008)*, wzbogaconą pokazem multimedialnym. Prelegentce towarzyszyły trzy doktorantki (również uczestniczące w kongresie): mgr Anna Głowa, mgr Anna Reder i mgr Anna Stróż, które włączały się z krótkimi wypowiedziami. Na wstępie prof. B. Wronikowska wprowadziła w problematykę wcześniejszych kongresów (odsyłając zainteresowanych do swojego artykułu: *Sto lat Międzynarodowych Kongresów Archeologii Chrześcijańskiej*, VoxP 19:1999, t. 36-37, 669-687). Każdy z nich – jak stwierdziła – prezentował różne szkoły i nurty badawcze w archeologii; szerzej omówiła tematykę kongresu XIV (Wiedeń, 1999 r.), w którym uczestniczyła. Wspomniała też o planowanych kongresach w Jerozolimie i w Barcelonie, które nie doszły jednak do skutku ze względu na koszty związane z organizacją tak dużych imprez. Z tym większym uznaniem wypowiedziała się o organizatorach XV kongresu – młodych badaczach z Uniwersytetu w Medynie. Następnie głos zabrała mgr A. Głowa, która przedstawiła Toledo w czasach Wizygotów, zwracając uwagę zwłaszcza na zabytki sakralne z tego okresu. Po tej krótkiej relacji prof. Wronikowska przedstawiła tematykę XV kongresu, odbywającego się pod hasłem „Biskup, społeczeństwo, terytorium” w 6 sesjach plenarnych. W ich ramach omówiono następujące tematy: (1) Biskup i topografia miejska, (2) Biskup i topografia podmiejska, (3) Biskup i terytorium, (4) Biskup i architektura, (5) Biskup i ikonografia, (6) Biskup i mnich (obszar śródziemnomorski). Z kolei mgr A. Stróż przedstawiła zabytki Tarragony, wspominając m.in. nekropolię Tarraco (III/IV w.). Zabierając ponownie głos, prof. Wronikowska krótko omówiła towarzyszące sesjom plenarnym spotkania w mniejszych grupach, zwracając uwagę na archeologów z Polski: Krystynę i Michała Gawlikowskich (UW) oraz Andrzeja Biernackiego (UAM). Podsumowując cały Kongres, Prelegentka stwierdziła, iż zabrakło w nim wielkich indywidualności ze starszego pokolenia, może dlate-

¹ Materiały z tego sympozjum zob. wyżej.

go – powiedziała – dyskusji było niewiele i toczyły się niemrawo. Jako ostatnia wystąpiła mgr A. Reder, prowadząc słuchaczy śladami Prudencjusza (Merida, Kordoba, Walencja). Po prelekcji głos zabrał ks. S. Longosz, który, dziękując za szczegółową relację, powiedział, iż dzięki niej słuchacze mogli pośrednio wziąć udział w Kongresie, zaś Prelegentkę zapytał: czy polscy badacze, zajmujący się archeologią chrześcijańską obszaru śródziemnomorskiego, liczą się na świecie. Prelegentka odpowiedziała, że niestety nie.

Drugie spotkanie miało miejsce 18 XII 2008 r. i przebiegało w świątecznej atmosferze; uczestniczyło w nim 25 osób, zaś przewodniczył mu ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz. Serdecznie powitał on uczestników, a zwłaszcza prelegentów: dr. Dariusza Słapka (Lublin, UMCS) oraz dwóch członków Koła Amatorów Antyku UMCS, którzy wspólnie przedstawili temat: *Czy antyczny atleta był dobrym żołnierzem?*, połączony z prezentacją. Ks. S. Longosz krótko wprowadził w tematykę, zauważając m.in., iż sport antyczny (którego celem była szlachetna rywalizacja) stanowi antytezę sportu współczesnego. Przedstawiając głównego prelegenta – dr D. Słapka, powiedział, iż jest to jeden z najwybitniejszych polskich znawców sportu antycznego, zaś zainteresowanych odesłał do jego publikacji (m.in. do artykułu: *Aspekt militarny początkowej fazy rozwoju igrzysk gladiatorских w Rzymie*, w: *Pod znakiem Marsa i Aresa*, red. E. Dąbrowa, Kraków 1995, s. 43-51). Dr D. Słapek przedstawił na wstępie stan badań nad sportem antycznym. Stwierdził, iż początkowo historycy prowadzili je w kontekście badań nad sportem w ogóle, wskazując na uniwersalne mechanizmy. W ich badaniach – jak zauważył – dominował heliocentryzm i „olimpiocentryzm”; wyniki przenoszono na grunt Rzymu i Wschodu. Prelegent stwierdził następnie, iż przełom w badaniach nastąpił w latach 70. XX w., kiedy to zaczął dominować pogląd, że natura sportu w czasach antycznych była inna niż w okresach późniejszych; zwrócił też uwagę, że w tym czasie zaczęto wydawać teksty źródłowe (np. E. Byry, *Sport in der Antike. Texte für die lateinische Übergangsliteratur*, Stuttgart 1983), bibliografie (E. Marótiego, T.F. Scanlona, M. Lömmnera) oraz specjalistyczne periodyki (np. „Journal of Sport History”, „International Journal of the History of Sport”). Na koniec dodał, iż dynamiczny rozwój badań nad sportem nastąpił w ostatnim ćwierćwieczu, kiedy to zaczęto przedstawiać sport w kontekście licznych historycznych i kulturowych uwikłań (np. związek sportu z religią). Po nim wystąpili dwaj członkowie Koła Amatorów Antyku, którzy podjęli kwestie związane z głównym tematem wykładu. Zwrócili przede wszystkim uwagę, iż w starożytności rozmaicie postrzegano udział sportowców w wojnie. Jako przykłady postaci prezentujących odmienne stanowiska, podali Platona, który pozytywnie oceniał rolę sportu w szkoleniu żołnierzy, oraz Aleksandra Wielkiego, który jako żołnierz uważał, iż sportowcy nie sprawdzają się w wojsku, gdyż są indywidualistami i brak im dyscypliny. Natomiast w Rzymie – jak stwierdzili – zaczęto pozytywnie postrzegać przydatność sportowców-gladiatorów do celów wojennych, obronnych (przykładem był udział gladiatorów w prywatnych oddziałach zbrojnych organizowanych w celach osobistej obrony). Wystąpienie zakończyła pre-

zencacja (zrekonstruowanych przez członków Koła Amatorów Antyku) różnych części uzbrojenia, wchodzących w skład wyposażenia gladiatora. Na zakończenie ks. prof. St. Longosz złożył wszystkim obecnym życzenia błogosławionych świąt Bożego Narodzenia, po czym odśpiewano kolędy i podzielono się opłatkiem.

Dnia 15 I 2009 r. miało miejsce trzecie spotkanie Komisji, na które przyszło aż 52 osoby. Gościem i zarazem prelegentem był ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Warszawa, UW), który wystąpił z referatem pt. *Święty Paweł w tradycji apokryficznej*. Jego wystąpienie poprzedziło krótkie wprowadzenie ks. prof. S. Longosza (podkreślił m.in., iż wykład odbywa się w trwającym jeszcze Roku św. Pawła), który przewodniczenie spotkania powierzył ks. prof. dr hab. Augustynowi Eckmannowi (Lublin, KUL), prezesowi Towarzystwa Naukowego. Na wstępie Prelegent, nawiązując do swojego ubiegłorocznego wystąpienia², poinformował o niedawnym polsko-łacińskim wydaniu dzieł Marcina z Bragi w serii „Ad Fontes” (6) i Wydawnictwie Marka Derewieckiego (*Dzieła*, tłum. W. Wójcik [et. al.], wstęp i oprac. M. Starowieyski – J. Naumowicz, Kęty 2008). Przechodząc do tematu referatu stwierdził, iż postać św. Pawła pojawia się w trzech rodzajach pism apokryficznych: dziejach, listach, apokalipsie. Następnie (w ramach wyróżnionych rodzajów) omówił poszczególne utwory. Rozpoczął od *Dziejów Pawła*, podkreślając, iż na podstawie tego apokryfu można odtworzyć cały szlak podróży Apostoła (epizody: I-II, V-XII); szczególną uwagę zwrócił na *Dzieje Pawła i Tekli* (stanowiące część *Dziejów Pawła* – epizod III-IV), wskazując tutaj m.in. na opis jego wyglądu; na koniec przedstawił opis męczeństwa (epizod XIII). Potem omówił *Listy*, które – jak stwierdził – wzorowane były na listach kanonicznych, podając jako przykład *List do Laodyceńczyków* (zainspirowany Kol 4, 16), którego autorstwo przypisuje się zwolennikom Marcjona, *List do Aleksandryczyków* (uważany również za tekst marcjonitów) oraz *Listy między Seneką a św. Pawłem* (do XV wieku uważane za autentyczne), popularyzujące myśl stoicką. Sporo uwagi Prelegent poświęcił *Apokalipsie Pawła* (inspirowanej 2Kor 21, 1-5). Ukazywała ona wędrówkę Apostoła przez kolejne nieba, a następnie podróż przez kręgi piekielne; Prelegent zwrócił tutaj uwagę na ciekawą scenę, w której św. Paweł prosi Boga, by dał potępionym душom wytchnienie. Kolejnym (i zarazem ostatnim) utworem, nie należącym jednak do żadnego z trzech omawianych wcześniej rodzajów, który Prelegent omówił, były *Pseudoklementyny*, uznane za pierwszą powieść chrześcijańską. Zwrócił on przede wszystkim uwagę na intrygującą postać Szymona Maga oraz paralelę relacji „św. Piotr – Szymon Mag” i „św. Piotr – św. Paweł”, dopatrując się w niej obrazu polemiki judeochrześcijań ze zwolennikami św. Pawła. W dyskusji pierwszy zabrał głos ks. A. Eckmann, który nawiązując do 2 Listu św. Piotra, gdzie znajduje się wypowiedź, iż św. Paweł porusza „trudne sprawy” (2P 3, 16), zapytał: czy można znaleźć w apokryfach jakieś wyjaśnienie tego stwierdzenia? Prelegent odpowiedział, iż teksty apokryfów mogą wskazywać

² Por. wyżej: A. Z. Zmorzanka, *Spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2007/2008*.

jedynie (pośrednio), że istniały wśród słuchaczy jakieś problemy ze zrozumieniem nauki Apostoła. Z kolei ks. prof. R. Knapieński zapytał: jaka relacja zachodzi pomiędzy legendą a apokryfem?, czy są to te same gatunki, czy też różne?, a następnie zainteresował się tematem rzeźby z XVII wieku z Legnicy przedstawiającej św. Piotra i Pawła w uścisku (*concordia apostolorum*), pytając czy ma ona swój precedens? Do tego ostatniego pytania odniosła się również prof. B. Wronikowska, która stwierdziła, iż tego typu przedstawienia apostołów Piotra i Pawła pojawiały się już w IV wieku i wzorowane były na przedstawieniach cesarzy. Natomiast sam Prelegent, odpowiadając na pierwsze pytanie stwierdził, iż apokryf nie jest gatunkiem literackim, podobnie jak legenda, która jest „typem przedstawienia”. Jako ostatnia głos zabrała, obecna na spotkaniu, dr Magdalena Łaptaś z UKSW, którą zainteresowały koptyjskie wersje apokryfów „Pawłowych”; zwróciła uwagę na ich związek z ikonografią.

Kolejne, czwarte spotkanie Komisji, na które przybyło 28 osób, odbyło się 19 II 2009 roku. Na wstępie głos zabrał ks. prof. St. Longosz, który powitał wszystkich zebranych i o przewodniczenie poprosił prezesa Towarzystwa Naukowego KUL ks. prof. dr hab. Augustyna Eckmanna (Lublin, KUL). Prelegentem był prof. dr hab. Jan Iluk (Gdańsk, UG), który przedstawił referat pt. ***Antyczny wymiar współistnienia judaizmu i chrześcijaństwa***. Rozpoczynając wykład, postawił pytanie: jak dekryty teodozjańskie (z 380-392 r.: *Codex Theodosianus* [= CTh] XVI 1, 2) ogłaszające supremację religii chrześcijańskiej, wpłynęły na stosunki pomiędzy dwoma politejami: chrześcijańską i żydowską? Swoją odpowiedź ograniczył głównie do aspektu prawno-religijnego. Stwierdził, iż pomimo nowej sytuacji prawnej chrześcijaństwa (co w relacjach dwóch politei miało głównie skutki społeczno-gospodarcze – np. zakaz kupowania przez Żydów niewolników chrześcijańskich), judaizm nigdy nie stracił statusu religii dozwolonej, co potwierdza ogłaszana od połowy IV w. spora liczba dekretów, chroniących środowisko żydowskie. Pod szczególną ochroną znalazły się synagogi, określane w prawie jako *religionum loca* (CTh XVI 8, 9; XVI 8, 12 z 397 r.) oraz dzień szabatu (CTh XVI 8, 20 z 412 r.); surowe kary groziły też za prześladowanie Żydów (CTh XVI 10,24 z 423 roku). Według Prelegenta ustawy te były echem różnych tumultów (m.in. w Aleksandrii i w Syrii) i płynęły z potrzeby utrzymania ładu społecznego. Na koniec prof. J. Iluk zwrócił uwagę na judaistyczny prozelityzm; jego zdaniem, jest to ciekawe zjawisko w kontekście badania relacji politei chrześcijańskiej i żydowskiej. O jego istnieniu – jak podkreślił – świadczy 8 mów Jana Chryzostoma przeciw judaizantom oraz edykt z 409 r., zakazujący agitowania chrześcijan na rzecz kultów heretyckich i judaizmu. W tym kontekście Prelegent postawił pytanie: czy judaizm w tamtym okresie był religią misyjną? Na to pytanie nie dał jednak odpowiedzi jednoznacznej, stwierdzając, iż na pewno był nią w innym sensie (i zakresie) niż chrześcijaństwo. Po wykładzie ks. prof. A. Eckmann serdecznie podziękował prof. J. Ilukowi i zaprosił zebranych do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. S. Longosz, który poprosił o uściślenie terminu „*politeia*”. Prelegent powiedział, iż w wykładzie używał go zamiennie z terminem „społeczność”.

Z kolei dr M. Rajewski (UMCS), odwołując się do sformułowania „nasze cywilizowane prawo” z edyktu Honoriusza, poprosił o podanie oryginalnego (łacińskiego) brzmienia tego wyrażenia. Prof. Iluk odpowiedział, iż jest to prawdopodobnie nadużycie tłumacza, bowiem termin „cywilizacja” (oraz pochodne) powstał dopiero w XVII wieku. Następnie dr M. Rajewski zapytał, czy dekrety dotyczące judaizmu i Żydów (wydawane w okresie omawianym) były odpowiedzią na to, co się działo, czy też raczej stymulowały bieg wydarzeń? Prelegent odpowiedział, że skoro pojawiły się po 380 r., to najprawdopodobniej spowodowane były okolicznościami, co starał się pokazać; przed IV wiekiem „takiego zainteresowania judaizmem i chrześcijaństwem nie było”. Stanowisko to poparł ks. S. Longosz.

Piąte spotkanie Komisji miało miejsce 19 III 2009 r., a uczestniczyło w nim 18 osób, zaś referat nt. *Św. Augustyn a problemy społeczno-gospodarcze w świetle nowo odkrytych listów J. Divjaka* wygłosił dr Jacek Pudliszewski (Gdańsk, UG). W tematykę wykładu wprowadził ks. prof. S. Longosz, wyjaśniając, iż chodzi o 29 listów, które w latach 70. XX wieku odkrył w bibliotekach Marsylii i Paryża J. Divjak (wyd. CSEL 88, Vindobonae 1981). Poinformował też, iż dwa z tych listów przetłumaczył Prelegent i opublikował w „Vox Patrum” (*Epistula* 7 [coll. Divjak], VoxP 10:1990, t. 19, 900-902; *Epistula* 17 [coll. Divjak], VoxP 21:2001, t. 40-41, 517), a następnie poprosił o przewodniczenie ks. prof. dr hab. A. Eckmanna, który oddał głos dr. J. Pudliszewskiemu. Ten wyjaśnił na wstępie, iż tzw. kwestie gospodarcze pojawiają się w odkrytych listach rzadko; św. Augustyn poświęcił tej problematyce w całości listy 7 i 8 oraz listy: 10 i 24, stanowiące przedmiot wykładu. Relację rozpoczął od listu 24, który Augustyn skierował do asesora Eustochiusza, w celu zasięgnięcia porady prawnej w następujących kwestiach: jaki jest status dzieci urodzonych ze związku kobiety wolnej z niewolnikiem?; czy po śmierci ojców, którzy sprzedali swoje dzieci, mogą one odzyskać wolność?; czy matki mogą sprzedawać swoje dzieci?; czy dzierżawca może sprzedać swoje dzieci i kto je może kupić?; jak wygląda pozycja prawna *actores* (pracowników najemnych): czy są to ludzie wolni, a jeśli tak, to czy mogą się stać niewolnikami tych, u których pracują? Prelegent powyższe pytania odniósł następnie do obowiązujących praw, stwierdzając, iż: po pierwsze – status dzieci kobiety wolnej i niewolnika regulowała „uchwała kładiańska”, według której były one niewolnikami (według *Konstytucji* Gajusza także wolna matka w wypadku takiego związku mogła być zamieniona w niewolnicę; prawo to zniósł dopiero Justynian); po drugie – prawo rzymskie zabraniało sprzedaży dzieci przez rodziców, mimo to praktykowano sprzedaż nowonarodzonych dzieci, co było tolerowane (sytuację regulowały *Konstytucje* Walentyniana II i Teodozjusza, według których po pewnym okresie służby takie dziecko powinno uzyskać wolność); po trzecie – *actores* byli na ogół niewolnikami, ale funkcję tę sprawowali również ludzie wolni, którzy jednak po 25 latach mogli prawnie stać się niewolnikami (według Kodeksów Konstantyna). Następnie Prelegent omówił list 10 pisany do przyjaciela Alipiusza Stagarta. Augustyn, nawiązując do autentycznych wydarzeń, które rozegrały się w okolicach miejscowości Hipporegius, podjął w nim

kwestię tzw. *mangones*, czyli piratów, porywających ludzi i sprzedających ich w niewolę. Dr J. Pudliszewski stwierdził, iż w świetle tego listu oczywiste jest, że Kościół w wielu takich przypadkach skutecznie interweniował, uwalniając porwanych. Przypomniwał nadto o karach, jakie nakładało na porywaczy prawo (m.in. ustawa *Lex Juliae de vi publica et privata*), które jednak nie skutkowały. W dyskusji pierwszy głos zabrał ks. A. Eckmann pytając, kim był Eustochiusz, adresat pierwszego listu? Prelegent odpowiedział, iż był nim prawnik zatrudniony w sądzie biskupim – osoba świecka. Następnie ks. S. Longosz i dr R. Majeran (Lublin, KUL), rozwinęli wątek niewolnictwa w V wieku, zwracając zwłaszcza uwagę na problem niewolników związanych z dobrami kościelnymi.

Dnia 16 IV 2009 r. odbyło się szóste spotkanie Komisji z udziałem 24 osób. Przewodniczył mu ks. prof. S. Longosz, który bardzo serdecznie powitał prelewentkę – dr Magdalenę Łaptaś (Warszawa, UKSW) oraz zapowiedział, że po jej wykładzie wygłosi jeszcze krótki komunikat prof. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (Lublin, KUL). Tematem wystąpienia dr M. Łaptaś było *Kolegium Apostolskie bez św. Pawła w nubijskim malarstwie apsydowym*. Prelewentka ograniczyła swoją relację do malarstwa znajdującego się w Banganarti, miejscowości położonej 11 km od starej Dongoli (górną Nil). Było to – jak powiedziała – miejsce kultu archanioła Rafała, co ustalono w trakcie prowadzonych tam przez polskich archeologów (m.in. dr B. Żurawskiego) wykopalisk, w których uczestniczyła również Prelewentka. Ich wynikiem było odkrycie dwóch kościołów posadowionych jeden na drugim, które dedykowane były Rafaelowi (tzw. Rafaeliony). Interesujący – jak stwierdziła dalej – okazał się zwłaszcza Kościół Górny, datowany na początek X wieku (funkcjonował zaś do XV), składający się z 7 kaplic zakończonych apsydami; widniejące tam kompozycje malarskie przedstawiają brodatych władców nubijskich pod opieką archaniołów i apostołów. Dr M. Łaptaś omówiła dalej szczegółowo wizerunki apostołów, znajdujące się w kaplicach nr 3 (widoczne 2 postacie; można zidentyfikować jedynie św. Piotra), nr 6 (4 postacie: św. Piotr i św. Jan – strona prawa oraz św. Andrzej i św. Jakub – strona lewa), nr 2 (3 postacie apostołów) i nr 5 (4 apostołów), stwierdzając, iż nie ma na nich przedstawień św. Pawła, w miejsce którego pojawia się postać św. Andrzeja; dodała, że ten układ występuje też w inskrypcjach nubijskich. Prelewentka wyciągnęła z tego następujące wnioski: w Nubii utrzymał się stały schemat przedstawień apostołów, jednak bez św. Pawła; powodem jego wykluczenia była ścisła wierność tekstowi Ewangelii oraz prawdopodobnie wcześniejszy kult św. Andrzeja, który przetrwał na tych terenach. W dyskusji głos zabrał ks. prof. S. Longosz, który zapytał o okres, z którego pochodzi prezentowane malarstwo. Prelewentka odpowiedziała, iż w Górnym Kościele pochodzi z X/XI wieku, ale znajdują się tam również przedstawienia z XIV wieku; nie udało się natomiast – jak stwierdziła dalej – ustalić, kim byli ukazani na nich władcy, dodając, że istnieje hipoteza, iż mogą to być władczynie, choć nie zostało wyjaśnione, dlaczego mają one cechy męskie. Dr A. Zmorzanka zauważyła, iż być może wizerunki władczyń z męskimi cechami (np. brodą) stanowiły pewną konwencję; przypomniała tutaj znane na

Wschodzie dużo wcześniejsze wizerunki bogiń, obdarzonych męskimi atrybutami. Natomiast dr D. Próchniak (Lublin, KUL) zaczął porównywać przedstawienia św. Andrzeja zachowane na terenie Egiptu z jego wizerunkami z Konstantynopola. Po tej dyskusji głos zabrała prof. B. Wronikowska, która przedstawiła komunikat nt. *Zainteresowanie archeologią chrześcijańską w Polsce – zarys historyczny*. Tematycznie nawiązywał on do jej wystąpienia na sympozjum zorganizowanym w Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie. Prof. B. Wronikowska przedstawiła sylwetki polskich archeologów: ks. Adolfa Hytrka (1853-1899), ks. arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860-1922), biskupa Kościoła prawosławnego – Dionizego Waledyńskiego (1876-1960), ks. Pawła Stygera (1887-1938), ks. Antoniego Kwiecińskiego (1903-1983), ks. Jerzego Langmanna (1903-1983), ks. Bolesława Przybyszewskiego (1908-2001), ks. Andrzeja Lufta (1922-2008) i ks. Janusza Pasierba (1929-1993). Na koniec wspomniała o związanej z KUL-em prof. dr hab. Barbarze Filarskiej (1922-2007).

Siódme i zarazem ostatnie spotkanie Komisji miało miejsce 15 V 2009 roku. Na wstępie ks. prof. S. Longosz powitał bardzo serdecznie 21 uczestników, zaś o wygłoszenie referatu poprosił ks. dr hab. Stanisława Koczwarę (Wilno, Instytut Teologiczny), który przedstawił: *Dramatyczne okoliczności ekskomunikacji patriarchy Konstantynopola przez papieża Feliksa III (483-492)*. Na wstępie Prelegent zauważył, że geneza i przebieg omawianego wydarzenia mogą być w pełni zrozumiane w kontekście istniejącego w owym czasie w Bizancjum sporu pomiędzy dwoma ugrupowaniami w łonie Kościoła: katolikami – wiernymi postanowieniom soboru w Chalcedonie, oraz monofizytami, których poglądy potępione zostały na tym samym soborze. Natomiast głównego bohatera – Akacjusza, który w 471 r. został patriarchą Konstantynopola, przedstawił jako człowieka niezwykle ambitnego: pragnął on nade wszystko przywrócić zwierzchnikowi Kościoła w Konstantynopolu prerogatywy w obsadzaniu stolic biskupich na Wschodzie. Sytuacja taka – jak stwierdził dalej – nadarzyła się, gdy monofizyci po wygnaniu Jana Talai (popieranego przez Rzym) sprowadzili z wygnania Piotra Jąkała (Mongosa), którego – za cenę podpisania tzw. *Henotikonu* (pozornie uznającego postanowienia Chalcedonu) – poparli: cesarz Zenon i Akacjusz. Według Prelegenta, od tego momentu rozpoczął się faktyczny konflikt Akacjusza z Rzymem: papież Symplicjusz nie miał bowiem wątpliwości, że Piotr Jąkała jest heretykiem, który powinien odbyć pokutę, ale nawet po jej odbyciu nie może piastować tak wysokiego urzędu; stanowisko to sformułował w listach do cesarza Zenona i do Akacjusza, ten ostatni jednak nie odpowiadał; samego patriarchę o sprzyjanie monofizytom oskarżyli wprost mnisi egipscy, uznający postanowienia Chalcedonu, jak i sam Jan Talaja. Prelegent przypomniał, iż śmiertelnie chory papież nie mógł już jednak interweniować; sprawę dokończył jego następca – Feliks III. Swoje wystąpienie ks. S. Koczwarę zakończył szczegółową relacją wydarzeń, związanych z wręczeniem pisma patriarsze, co – jak usłyszeli słuchacze – okazało się sprawą niezwykle niebezpieczną. W dyskusji głos zabrał ks. S. Longosz, który zauważył, iż wykład ten jasno ukazał, jak „religia łączyła się

z polityką”. Natomiast mgr Jacek Grzebuła (Lublin) zwrócił też uwagę na prawdopodobnie ekonomiczne tło konfliktów religijnych, stwierdzając, iż duchowni, którzy zajmowali stanowiska kościelne, byli (z urzędu) ludźmi bardzo majątynymi; do tego głosu dołączył się dr Marian Butkiewicz (Lublin, KUL), który zapytał, w jaki sposób biskupi dochodzili do tak ogromnych majątków. W odpowiedzi Prelegent stwierdził, iż bardzo często były to dobra rodzinne; ks. S. Longosz dodał, iż w starożytności o urzędy starali się na ogół ludzie bogaci, a te zwyczaje panowały również w Kościele. Na koniec ks. S. Longosz podziękował wszystkim za obecność na spotkaniach Komisji i poprosił o zgłaszanie tematów referatów na rok akademicki 2009/2010.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

13. PROBLEMY DUSZPASTERSKIE PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA (Sekcja Patrystyczna, Ołtarzew k. Warszawy, 21-23 IX 2008)

Kolejne doroczne spotkanie patrologów zrzeszonych w Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski miało miejsce w dniach 21-23 IX 2008 r., a gościny 43 patrologom użyczyło Wyższe Seminarium Duchowne Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Ołtarzewie k. Warszawy z jego rektorem ks. dr. Tomaszem Skibińskim – na co dzień również wykładowcą patrologii w Pallotyńskim Seminarium oraz na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Tematem trzydniowych obrad były *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*¹.

W niedzielę (21 IX) spotkanie rozpoczęło się wspólnym posiłkiem oraz wyjazdem do Żelazowej Woli, miejsca urodzenia Fryderyka Chopina, gdzie członkowie sekcji wysłuchali koncertu fortepianowego w wykonaniu Jerzego Sterczyńskiego oraz zwiedzili dworek, w którym przyszedł na świat Kompozytor. Dzięki nestorowi polskiej patrologii księdzu prof. Markowi Starowieyskiemu, jego znajomości okolicy i jej historii, mogliśmy również podziwiać ciekawy przykład sakralnej budowli obronnej – kościół w Rochowie, w którym został ochrzczony Fryderyk Chopin. Dzień zakończono wspólnymi nieszporamai.

Pierwszy dzień właściwych obrad (22 IX) rozpoczęto koncelebrowaną Mszą św. w kościele seminaryjnym pod przewodnictwem ks. dr. Kazimierza Czulaka SAC, prowincjała Prowincji Zwiastowania Pańskiego (Poznań). Pierwszą sesję tegorocznego spotkania patrologów polskich otworzył przewodniczący Sekcji Patrystycznej, ks. dr hab. Mariusz Szram (Lublin, KUL), który po powitaniu zgromadzonych i przedstawieniu tematyki obrad, przekazał przewodniczenie części przedpołudniowej ks. prof. Markowi Starowieyskiemu (Warszawa, UW). Jako pierwszy, referat pt. *Wybory biskupów w świetle korespondencji Grzegorza Wielkiego*, wygłosił ks. dr Janusz Lewandowicz (Łódź, WSD). W dalszej kolejności swoje referaty przedstawili: ks.

¹ Materiały już opublikowane: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, Lublin 2009, ss. 260.

dr hab. Dariusz Zagórski (Toruń, UMK) – *Wyznaczniki doskonałości w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, ks. dr hab. Leszek Misiarczyk (Płock, UKSW) – *Ewagriusz z Pontu – „heretyk” i mistrz duchowy*, ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym) – *„Dies Domini” w okresie patrystycznym: wybrane świadectwa*. Po pierwszych dwóch referatach odbyła się dyskusja, w której – jako pierwszy – zabrał głos ks. prof. M. Starowieyski, który odnosząc się do wystąpienia ks. J. Lewandowicza, zwrócił uwagę na kwestie filologiczne, dotyczące umiejętności czytania i pisania przez duchownych, na którą zwracały uwagę ówczesne synody, oraz kwestie metodologiczne; przy omawianiu epistolografii tego okresu trzeba zawsze uwzględniać środowisko i historię, czyli to, co się działo w ówczesnym episkopacie Italii, w którym – jak stwierdził ks. M. Starowieyski – „było 7 grzechów głównych i jeszcze trochę innych dokonanych w stopniu doskonałym”. Celem papieża Grzegorza Wielkiego było zaprowadzenie porządku w episkopacie italskim, ale ponieważ przystąpił do tego dzieła zbyt gwałtownie, powstała opozycja, która uniemożliwiła tego rodzaju reformy. Kolejny głos w dyskusji należał do ks. prof. dr. hab. F. Drączkowskiego (Lublin, KUL), który zauważył, iż program doskonalenia proponowany przez Grzegorza z Nazjanzu, to tak naprawdę program duszpasterski, a zatem czy w obecnej rzeczywistości nie warto by go wykorzystać w praktyce teologii pastoralnej i na ile jest to możliwe? Pan prof. dr hab. Jerzy Wojtczak -Szyszkowski (Warszawa, UW), odnosząc się do referatu ks. J. Lewandowicza, podkreślił powiązanie kwestii dobroczynności z rolą biskupa. Postawa bowiem wobec spraw społecznych i wobec ludzi biednych, wpływała na jakość ówczesnych biskupów. O. dr Polikarp Nowak (Rzym) w związku z dużym rozwojem Kościoła w okresie pontyfikatu Grzegorza Wielkiego, z licznymi misjami i nowo powstałymi diecezjami, zapytał, czy Grzegorz w jakikolwiek sposób wypowiadał się na ten temat, czy też może była to po prostu praktyka i codzienne funkcjonowanie kurii rzymskiej, bez głębszej motywacji, która mogła być wyrażona w wypowiedziach papieża.

W drugiej części dyskusji – po kolejnych dwóch referatach – głos zabrali: ks. prof. dr hab. Henryk Pietras (Kraków, WSFP Ignatianum), który zwrócił uwagę na nieporozumienia w terminologii używanej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i dzisiaj. Podkreślił przede wszystkim inne rozumienie początku dnia świątecznego: w starożytności chrześcijańskiej dzień zaczynał się wieczorem – nieszporami. Ks. prof. F. Drączkowski poprosił o przybliżenie ewentualnych powiązań współczesnej psychologii i myśli Ewagriusza z Pontu, czy takie prace porównawcze są w ogóle prowadzone i czy współczesna psychologia potwierdza spostrzeżenia Ewagriusza. Ks. prof. dr hab. M. Szram, który zabrał głos jako kolejny uczestnik dyskusji nad referatami, również odniósł się do przedłożenia ks. L. Misiarczyka zauważając, że do IV w. pokora była matką wszystkich cnót, zaś pycha – jej przeciwieństwo – naczelną wadą, u Ewagriusza zaś jest inaczej: początkiem złego jest obżarstwo, a pycha szczytem wad – skąd i dlaczego takie dwie koncepcje wad? Ks. prof. M. Starowieyski wskazał na obecność w apoftegmatach tematyki poruszanej przez Ewagriusza i zachęcił do ich przebadania pod kątem zawartej w nich nauki o cnotach, mizoginizmie i posiadaniu dla samego posiadania. Odniósł się

również do kwestii świętowania niedzieli, poruszonej przez ks. prof. W. Turka i ks. prof. H. Pietrasa podkreślając, iż w pierwotnym Kościele istniały różne koncepcje świętowania dnia Pańskiego, co wynikało z poszukiwania samej koncepcji świętowania, przejmowanych tradycji i kształtowania się modelu czczenia dnia świętego. Zauważył również, iż niedziela nie była jedynym dniem świętym, co można odczytać badając terminologię Eucharystii tych czasów. W dalszej kolejności głos zabierali prelegenci ustosunkowując się do podniesionych kwestii. Na ważność i konieczność dalszego opracowania podjętych zagadnień wskazywać może spontaniczna dyskusja, jaka wywiązała się na koniec sesji przedpołudniowej, w której udział wzięli ks. dr hab. Leon Nieścior (Obra, WSD), ks. prof. W. Turek, ks. prof. H. Pietras oraz ks. prof. M. Szram. Niestety upływający czas położył kres gorącej dyskusji. Sesja przedpołudniowa zakończyła się wspólną modlitwą brewiarzową ze wspólną Księżą Pallotynów oraz obiadem.

Do prowadzenia drugiej sesji tego dnia – popołudniowej – poproszony został jeden z seniorów polskiej patrologii: ks. dr Ludwik Gładyszewski (Gniezno, UAM), pod którego czujnym okiem najmłodszy polscy patrologowie zaprezentowali swoje prace doktorskie. Krótkie komunikaty dotyczące wyników swoich badań przedstawili: dr Monika Ożóg (Głogów) – *Stosunek późnoantycznych chrześcijan do rzymsko-hellenistycznych świątyń i posągów bóstw*; ks. dr Adam Filipowicz (Warszawa) – *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*; ks. dr Marcin Wysocki (Lublin) – *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*; ks. dr Mirosław Mejzner (Warszawa) – *Zmartwychwstanie ciała. Studium eschatologii w pismach Metodego z Olimpu*; ks. dr Marian Strankowski (Białystok) – *Przepowiadanie Słowa Bożego na podstawie „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*; ks. dr Józef Pochwat (Kraków) – *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*; dr Aleksander Kaszczuk (Lwów) – *Koncepcja szczęścia w „Moralia in Job” św. Grzegorza Wielkiego*. Prezentacje doktorskie zakończyły się dyskusją, w której wzięła udział większość obecnych patrologów. Drugi dzień obrad Sekcji Patrystycznej zakończył się wieczornym spotkaniem, w czasie którego poszczególne ośrodki poinformowały o prowadzonych badaniach i planowanych publikacjach.

Trzeci i ostatni dzień obrad polskich patrologów (23 IX) rozpoczął się wspólną Eucharystią, której przewodniczył ks. prof. M. Starowieyski, a homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (Tarnów, PAT). Tego dnia przewidziano jedną sesję – przedpołudniową – której przewodniczył ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski. Jako pierwszy w tym dniu wystąpił ks. dr hab. Piotr Szczur (Lublin, KUL) z referatem: *Metody pedagogiczne w homiliach antiocheńskich Jana Chryzostoma*. Następnym prelegentem był ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (Gniezno, UAM) – *Wykorzystanie teorii egzegezy biblijnej w duszpasterstwie okresu patrystycznego*. Po wysłuchaniu dwóch pierwszych referatów odbyła się dyskusja, w której jako pierwszy głos zabrał ks. dr Tomasz Kaczmarek (Włocławek, WSD), który przywołał postaci znamienitych przewodników egzegezy starożytnej. Zwrócił przy tym uwagę na szczególną pozycję św. Augustyna,

który wydobyl na światło dzienne Tykoniusza (a w III księdze *De doctrina christiana* omówił jego zasady egzegetyczne), i dlatego należy mu się szczególnie miejsce wśród egzegetów wczesnochrześcijańskich. Ks. dr Krzysztof Tyburowski (Rzeszów, WSD) postulował również umieszczenie Ambrozjastra wśród najważniejszych podręczników egzegezy, omówionych przez ks. Czyżewskiego. Ks. prof. A. Żurek – odnosząc się do wystąpienia ks. P. Szczura – prosił o przybliżenie okoliczności, w jakich zostały wygłoszone tytułowe homilie: kto mógł w nich uczestniczyć oraz jaka była ich forma?, podkreślając, że są to wiadomości podstawowe dla podejmowanego tematu. Ks. dr Andrzej Uciecha (Katowice, UŚ) wskazywał na niejasność zawartą w tytule referatu ks. P. Szczura, zwracając uwagę na konieczność doprecyzowania, czy chodzi mu o metody pedagogiczne czy może raczej o metody kaznodziejskie. Ostatni głos w dyskusji należał do ks. dr. hab. Krzysztofa Bardskiego (Warszawa, UKSW), który przypomniał zgromadzonym o istnieniu w okresie patrystycznym egzegezy biblijnej dwóch kierunków – sensu literalnego i alegorycznego. Po tej wypowiedzi zgromadzeni wysłuchali ostatniego referatu: o. dr. Dariusza Kasprzaka (Kraków, PAT) – *Sposoby reakcji Kościoła na zło w V wieku – przykład Italii i Galii*; oraz komunikatu ks. prof. dr. hab. Jana Słomki (Łódź, UŚ) – *Wykład patrologii w czasach internetu*.

Ostatnie słowa należały do przewodniczącego Sekcji – ks. prof. Mariusza Szrama, który podziękował za gościnę Księżom Pallotynom, prelegentom za wystąpienia, a wszystkim obecnym za przybycie. Jednocześnie zaprosił polskich patrologów na kolejne spotkanie Sekcji Patrystycznej do Płocka, we wrześniu 2009 r., które poświęcone będzie tematowi: *Kościół starożytny. Królestwo Chrystusa i instytucja*.

Ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

14. ŚWIĘTOŚĆ A DOBRO (Kraków, PAT, 20 XI 2008)

Dnia 20 XI 2008 r. w Auli Jana Pawła II Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej w Krakowie odbyła się konferencja naukowa nt. *Świętość a dobro*, której organizatorem było Polskie Towarzystwo Teologiczne. Formuła sympozjum, zaproponowanego przez ks. prof. dr. hab. Edwarda Stańka, nawiązywała do tradycji spotkań patrystycznych, organizowanych przez niego na przestrzeni wielu ostatnich lat. Konferencja, na którą licznie przybyli pracownicy i studenci Papieskiej Akademii Teologicznej oraz przedstawiciele środowisk patrystycznych i sympatycy antyku chrześcijańskiego spoza Krakowa, stanowiła formę pożegnania ks. prof. Edwarda Stańka, który postanowił definitywnie odejść na emeryturę z Wydziału Teologicznego PAT.

Osoby obecne w auli powitał jego następcą na katedrze ks. prof. dr. hab. Jan Żelazny, zapraszając następnie uczestników do wspólnej modlitwy słowami Psalmu 16. Przewodniczenie obradom powierzył ks. prof. dr. hab. Kazimierzowi

Panusiuowi – prorektorowi PAT, który do wygłoszenia referatów zaprosił trzech prelegentów: ks. dr. hab. Arkadiusza Barona (Kraków, PAT), ks. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa (Kraków, WSFP Ignatianum) oraz ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora (Katowice, UŚ).

Ks. A. Baron, występujący na początku, przedstawił zagadnienie: *Świętość dana czy zadana w świetle ideałów człowieka głoszonych w starożytności*. Na wstępie zauważył, że już w czasach przedchrześcijańskich pojęcie świętości pojawiło się w religii i w filozofii. Dodał jednak, iż każdy z tych nurtów zwraca uwagę na inne jej treści, stąd różnorodność terminologiczna: poza gr. *hagios* (łac. *sanctus*), pojawiają się takie terminy jak *eusebeia* (pobożność), czy doskonałość i sprawiedliwość – wszystkie one jednak pozostają w związku z dobrem. Stwierdził nadto, iż na gruncie religii analiza świętości odsłania wyraźnie zarysowaną relację do Boga (choć, jak pokazały dalsze analizy, odniesienie to pojawia się również w filozofii – np. w platonizmie). Następnie przeszedł do prezentacji różnych stanowisk. Odpowiadając na pytanie „jak rozumiano świętość w religii?”, odwołał się do wierzeń egipskich, zoroastryzmu, judaizmu, chrześcijaństwa i manicheizmu. Podkreślił, iż w religii egipskiej związana ona była z działaniem, bowiem centralnym pojęciem było boskie *maat*, oznaczające ład społeczny i moralny: postępowanie zgodne z *maat* gwarantowało człowiekowi właściwe zachowanie i dobry osąd po śmierci; podobnie w zoroastryzmie, gdzie pojawia się jednak wyraźniej zarysowana kwestia wyboru pomiędzy dwoma zasadami: dobrem (*aša*) i złem (*druža*). Natomiast w judaizmie – jak zaznaczył – podstawą było przymierze zawarte z Bogiem, który dał swojemu ludowi Prawo: znajomość norm i wierne ich wypełnianie rozwijają w człowieku sprawiedliwość, prawość (pojęcie „sprawiedliwego wobec Boga”). Na tym tle Prelegent ukazał odmienność chrześcijaństwa – w którym dobro i świętość wiążą się z absolutyzacją Miłości, znajdującej odbicie w przykazaniu miłości (bliźniego), oraz oryginalność manicheizmu, który na gruncie nauki o dwóch zasadach, świetle-duchu (dobru) i ciemności-materii (złu) rozwinął jako podstawową normę etyczną ideę uwalniania (poprzez odpowiednie praktyki) światła z materii. Z filozoficznych koncepcji świętości/doskonałości Prelegent przedstawił kolejno naukę Platona i Arystotelesa (celem człowieka jest upodobnienie się do Boga), cyników i stoików (ideałem jest życie proste i bliskie natury), medioplatoników (upodobnianie się do Boga ma charakter etyczny – m.in. dokonuje się poprzez opanowanie namiętności) oraz Filona Aleksandryjskiego (początkiem świętości – *eusebeia* – jest poznanie Boga). Na koniec stwierdził, iż interesujące byłoby zbadanie, jaki wpływ idee te miały na wczesnochrześcijańską refleksję na temat świętości.

Ks. H. Pietras z kolei wygłosił referat nt. *Kościół jako wspólnota świętych*. Na wstępie stwierdził, iż w myśli chrześcijańskiej kwestia świętości ściśle wiąże się z zagadnieniami zbawienia (przynosi je człowiekowi Chrystus) oraz zmartwychwstania, które występuje w dwojakim sensie: religijno-moralnym i eschatologicznym, co zakłada również dwa rodzaje wspólnoty: ziemską wspólnotę ludzi ochrzczonych oraz niebiańską wspólnotę ludzi zbawionych. Następnie

przedstawił wybrane cytaty, ilustrujące tę naukę: rozpoczął od dwóch fragmentów, pochodzących z Nowego Testamentu: Ewangelii św. Jana (5, 24-29) oraz Apokalipsy (20, 1-6), stwierdzając, iż mowa jest w nich o zmartwychwstaniu serca, które rozpoczyna się w momencie chrztu, a następnie ugruntowane zostaje przez dobre uczynki i ascezę, oraz o zmartwychwstaniu ostatecznym – w ciele. Prelegent zwrócił też uwagę na przedstawiony w Apokalipsie wątek sądu, który odbędzie się nad zmartwychwstałymi duszami po ponownym przyjsciu Jezusa na ziemię oraz tysiącletniego panowania Zbawcy wraz ze wspólnotą ludzi zbawionych. Kolejne cytaty, jakie przedstawił, pochodziły z Orygenesowego *Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian* (V 9), z *Listu do Diogneta* (5), z *Apologii* (I 61, 2nn) Justyna Męczennika, z *Kobierców* (VII 17, 107) Klemensa Aleksandryjskiego, *Listu* (73, 21) św. Cypriana i z traktatu *O państwie Bożym* (XX 9, 4) św. Augustyna. Każdy z prezentowanych fragmentów wnosi, według Prelegenta, nowe treści: Orygenes (którego komentarz koresponduje z J 24-29) pisze, iż zmartwychwstanie człowieka „wszczepione” jest w zmartwychwstanie Chrystusa, dlatego też należy (aby osiągnąć życie wieczne) Go naśladować: autor *Listu do Diogneta*, charakteryzując życie chrześcijan, podkreśla, że należy umrzeć dla spraw ziemskich – to prowadzi do zbawienia; Justyn Męczennik uczy, iż chrzest odradza z martwych; myśl tę kontynuuje Cyprian z Kartaginy, rozpatrując kwestię powtórnego chrztu dla heretyków, pragnących powrócić do Kościoła; Augustyn natomiast utożsamia zbawienie, jakie przyniósł Chrystus, jedynie ze zbawieniem eschatologicznym; z kolei charakterystykę Kościoła przynoszą wypowiedzi Klemensa Aleksandryjskiego (jest to wspólnota sprawiedliwych) oraz Orygenes (w *Homiliach na Ewangelię Łukasza* 23, 8: są dwie wspólnoty – ludzi i aniołów).

Ostatni prelegent – ks. W. Myszor – przedstawił temat *Gnoza: zbawcza wiedza i świętość*. Swoją wykład rozpoczął od stwierdzenia, iż związek wiedzy i świętości podkreślały w starożytności różne systemy religijno-filozoficzne: np. religie misteryjne, platonizm i hermetyzm oraz wczesne chrześcijaństwo. Następnie wyjaśnił, iż kwestię relacji tych dwóch „wartości religijnych” przedstawi na przykładzie hermetyzmu oraz wypowiedzi autorów chrześcijańskich z II wieku. Omawiając hermetyzm, Prelegent zauważył, iż w nurcie tym związek poznania i świętości jest bardzo silnie akcentowany. Jako przykład podał traktat VI z *Corpus Hermeticum* (CH VI): zauważył, iż autor wychodząc od twierdzenia „świat jest zły, zaś Bóg jest pełen dobra”, postuluje oderwanie się od świata (i poznania zmysłowego) oraz zachęca do kontemplowania rzeczy boskich: jest ono możliwe dlatego, że po pierwsze, istotą człowieka jest umysł, który ma zdolność poznawania Boga, po drugie, stanowi on (umysł) boską cząstkę w człowieku. Idee te (wpisują się one w filozoficzną zasadę „poznaj samego siebie”) możemy odczytać, jak zauważył dalej Prelegent, w hymnie z ostatniej części *Pojmandresa* (CH I 31: „Święty jest Bóg, który chce być poznany i bywa poznany przez swoich” – tłum. W. Myszor). Podsumowując tę część referatu stwierdził, iż ostatnie badania nad hermetyzmem wskazują w niektórych utworach na wpływ słownictwa biblijnego, a nawet

chrześcijańskiego, co nasuwa przypuszczenie, iż być może zostały one napisane przez chrześcijan dla pogan w celach propagandowych. W drugiej części referatu Prelegent omówił gnozę chrześcijańską, odwołując się tutaj do wypowiedzi dwóch autorów – św. Justyna Męczennika i św. Ireneusza. W obu przypadkach poznanie Boga (bóstwa, boskości) jest dziełem oświecenia, które pochodzi od Logosu. Kwestię tę – jak wynikało z dalszych wywodów – rozwinął zwłaszcza Ireneusz, który twierdził, iż bez działania Logosu człowiek nie poznałby miłości Boga (wątek pojawiający się w *Adversus haereses* V). Swoje wystąpienie ks. W. Myszor zakończył pytaniem: „Czy człowiek ma naturalną zdolność poznania Boga, czy też potrzebuje specjalnego uzdolnienia (pomocy)?”.

W dyskusji udział wzięli: ks. prof. E. Staniek, ks. prof. A. Baron, dr Sylwia Kaczmarek (Kraków, PAT), dr Anna Z. Zmorzanka (Lublin, KUL) oraz studenci PAT. Na wstępie głos zabrał ks. A. Baron, który nawiązując do referatu ks. W. Myszora, rozwinął wątek Boga, jako tego, który uświęca człowieka; z kolei A. Zmorzanka odnosząc się do wypowiedzi ks. Barona o zoroastryzmie stwierdziła, iż w religii tej wybór drogi (która dokonuje się już na samym początku, bowiem Aryman sam wybiera swój los) ma skutki nie tylko moralne, ale również ontyczne (dualizm). Następnie postawiono ks. H. Pietrasowi dwa pytania: „Czym różni się życie przeciętnego katolika od życia człowieka nieochrzczonego?” (Studentka PAT) i „Gdzie (w jakim momencie) dokonuje się utrata zbawienia?” (S. Kaczmarek). Prelegent powołując się na wypowiedź Orygenesusa, odpowiedział, iż w obu przypadkach czynnikiem decydującym jest wola (pragnienie/wybór dobra lub zła). Na koniec głos zabrał ks. prof. E. Staniek, który najpierw wyjaśnił genezę tematu sympozjum stwierdzając, iż kwestia relacji świętości do dobra interesowała go od czasów licealnych, a następnie krótko odniósł się do każdego wystąpienia. Jego zdaniem, pierwszy prelegent pokazał, iż w starożytnych religiach świętość, najczęściej identyfikowana z doskonałością, ma podstawy nie tylko moralne, ale też poznawcze (z czym wiązała się często kwestia immanencji Boga). Stwierdził też, że interesujące zagadnienia pojawiają się przy zderzeniu tych koncepcji z judaizmem i chrześcijaństwem, które podkreślając transcendencję Boga, ukazują Jego udział w uświęcaniu człowieka, co przedstawione zostało w trzecim referacie. Natomiast – jak podkreślił – drugi referat ukazał interesujący problem wspólnoty ludzi „uświęconych”, przeciwstawiając ją wspólnocie ludzi, którzy dobrowolnie z tego zrezygnowali. W podsumowaniu ks. E. Staniek stwierdził, iż zaprezentowane referaty potwierdziły potrzebę badania tych dwóch obszarów.

Jako ostatni głos zabrał ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (Lublin, KUL), odczytując list od prezesa Sekcji Patrystycznej – ks. prof. Mariusza Szrama (KUL) – w którym ten w imieniu polskich patrologów wyraził ks. prof. E. Stańkowi wdzięczność za wieloletnią pracę naukowo-dydaktyczną.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

**15. MAŁŻEŃSTWO CHRZEŚCIJAN:
EGZEGEZA BIBLIJNA I PRAWO RZYMSKIE
(XXXVII „Dni Augustiańskie” – Rzym, 8-10 V 2008)**

W dniach od 8 do 10 V 2008 r. odbył się w rzymskim Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” międzynarodowy kongres na temat: *Małżeństwo chrześcijan. Egzegeza biblijna i prawo rzymskie (Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano)*. Kongres był trzydziestymi siódmymi już z kolei „Dniami Augustiańskimi”, które zgromadziły wielu badaczy starożytności chrześcijańskiej z kościelnych i państwowych uniwersytetów oraz wyższych uczelni m.in. z Anglii, Argentyny, Australii, Austrii, Belgii, Chorwacji, Francji, Hiszpanii, Kanady, Niemiec, Polski, Węgier, Włoch i USA. Kongres został zorganizowany przez Instytut Patrystyczny „Augustinianum” oraz Papieski Instytut Obojga Praw (*Pontificium Institutum Utriusque Iuris*), które są instytucjami należącymi do Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie.

Z polskich badaczy starożytności chrześcijańskiej podczas sympozjum komunikat wygłosił w dniu 8 maja jedynie ks. dr Sylwester Jaśkiewicz (Radom, UKSW), a tytuł jego wystąpienia brzmiał: *Sul vincolo della parentela secondo sant'Agostino*. Z Polaków w sympozjum wzięli ponadto udział: ks. prof. Marek Starowieyski z Uniwersytetu Warszawskiego, ks. prof. Antoni Żurek (dziekan Wydziału Teologicznego w Tarnowie) i niżej podpisany jako przedstawiciel Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie. Należy także wspomnieć częściowy udział w sympozjum polskich księży studiujących w Wiecznym Mieście.

Sympozjum otworzył rektor Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” – o. prof. dr Robert Dodaro. Odczyt inauguracyjny pod tytułem *Matrimonio e diritto romano. Alcune considerazioni* wygłosił prof. Giuliano Crifò z Rzymu. Resztę programu przedpołudniowego, któremu przewodniczył o. prof. Angelo Di Berardino, wypełniły dwa następujące referaty: Gian Luigi Falchi (Rzym), *L'influenza della Patristica sulla politica legislativa degli imperatori romani dei secoli IV e V*; Laszlo Odrobina (Szeged), *1Cor 7, 12-16 tra esegesi patristica e diritto romano*.

Podczas obrad, odbywających się równolegle w trzech sekcjach (A, B i C), wygłoszono 52 referaty (25-30 min.) i komunikaty (15 min.). Nie będziemy poruszać szczegółowo omawianych zagadnień, gdyż wygłoszone odczyty ukażą się drukiem na wiosnę 2009 roku w serii wydawniczej Instytutu Patrystycznego – „Studia Ephemeridis «Augustinianum»”. Chcąc jednak przybliżyć przedstawiane podczas kongresu odczyty, podamy teraz jedynie ich tytuły.

8 maja

SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Św. Augustyn**: Ramón Teja (Cantabria), *La disparidad de la disciplina romana y cristiana sobre el matrimonio y el adulterio en la interpretación*

de san Agustín (De adult. coniug. 2, 7); Mickaël Ribreau (Paris), Augustin, Ulpian, le ius liberorum et le mariage: „Contra Iulianum” III 11, 22; Francesco Corsaro (Catania), Il „De bono coniugali” di S. Agostino e l’istituto matrimoniale romano nel IV secolo; Paul Rigby (Ottawa), Marriage, Cohabitation, and Celibacy in Augustine’s „Confessions”; Sylwester Jaśkiewicz (Warszawa), Sul vincolo della parentela secondo sant’Agostino.

SEKCJA B: Związki filozoficzno-prawne: Elena Gritti (Milano), *La legittimità filosofica e giuridica del matrimonio: gli Stoici, Plutarco e i Cristiani*; Nello Cipriani (Roma), *L’influsso aristotelico sulla concezione agostiniana del matrimonio*; Margaret Schatkin (Boston), *St. John Chrysostom, Adversus oppugnatores vitae monasticae: Marriage in light of Greek philosophy, Roman law, and the agonistic exegesis*; Ilaria Ramelli (Milano), *Il matrimonio cristiano in Clemente: un confronto con la legislazione romana, gli Stoici romani e Plutarco.*

9 maja

SESJA OGÓLNA PRZEDPOŁUDNIOWA

(przewodniczący: prof. Salvatore Pricoco)

Franco Amarelli (Neapol), *Patristica e diritto nella disciplina del matrimonio nel tardoantico*; Francesca Galgano (Rzym), *Temi patristici nella disciplina del matrimonio dei militari.*

SEKCJA A: Zagadnienia szczegółowe: związki mieszane: María Victoria Escribano Paño (Saragossa), *Uniones mixtas y adulterio en CTh III, 7, 2 = IX, 7, 5. 388*; Hagith Sivan (Kansas), *Why not marry a Jew? Roman, Rabbinic and Ecclesiastical Bans on Intermarriage*; Hélène Cillières (Paris), *La question de la polygamie chez les auteurs chrétiens anciens au regard des pratiques maritales attestées dans les documents romains et les communautés judéennes.*

SEKCJA B: św. Ambroży: Roberta Ricci (Milano), *La scelta del coniuge tra diritto e pudore secondo Ambrogio (Virg. I 56)*; Michaela Zelzer (Wien), *La lettera di Ambrogio a Paterno (Ep. 58) e la questione della consanguineità come impedimento del matrimonio.*

SEKCJA C: Pomiędzy późną starożytnością a wczesnym średniowieczem: Gianluca Pilara (Roma), *Concetto e disciplina del matrimonio nella legislazione dei popoli germanici (V-VI sec.)*; Lisania Giordano (Catania), *Licet uxorem delinquere? La dottrina di Gregorio Magno*; Pietrina Pellegrini (Roma), *L’ingresso delle persone sposate nella vita monastica fra lex diuina e lex mundana: la testimonianza di Gregorio Magno*; Marco Candidi (Roma), *Dai Severi a Giustiniano: le diverse concezioni del matrimonio tra paganesimo e cristianesimo*; Kate Cooper (Manchester), *Roman wives in Christian marriages: married women betwe-*

en *Roman law and Christian mores in late antiquity*; Luciano Musselli (Pavia), *Persistenze patristiche sul matrimonio canonico nei penitenziali*.

9 maja

SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Egzegeza biblijna**: Giacomo Lorusso (Molfetta), *Alcuni punti nodali del matrimonio nel Nuovo Testamento*; Corrado Marucci (Roma), *Le clausole matteane relative alla porneia (Mt 5, 32; 19, 9) ieri e oggi, sullo sfondo della lex Iulia de adulteriis*; Gaetano Colantuono (Bari), *Il matrimonio nelle comunità cristiane e i suoi vari oppositori. Spunti giuridici, esegetici e conciliari*; Roberto Osculati (Catania), *Le figlie di Sara (1 Pt 3, 1-7)*; Francesco Trisoglio (Torino), *Il matrimonio nell'esegesi biblica di S. Pietro Crisologo nella sua relazione con il diritto romano*.

Sekcja B: **Ojcowie łacińscy**: Clara Burini De Lorenzi (Perugia), *Gen 2, 21-24: la legge divina della monogamia (una lettura esegetica del De monogamia di Tertulliano)*; Paola Cuneo (Milano), *L'Ep. CLXVII di papa Leone Magno e il diritto romano in tema di matrimonio*; Domenico Ciarlo (Genua), *Il matrimonio in Lattanzio fra diritto e apologetica*; Emanuele Di Santo (Messina), *Mos maiorum ed esegesi paolina a confronto nella dottrina dell'Ambrosiaster sul matrimonio*; Marilena Amerise (Perugia), *Rilievi sul matrimonio e sulla patria potestas nell'epistolario di Girolamo*; Ivan Bodrozić (Split), *La dignità della donna nel pensiero di san Girolamo. Tra le leggi imperiali e il Vangelo*; Alicia Soler Merenciano – Ramón Panaci Rosat – José Cebrián Cebrián (Valencia), *El derecho romano y el matrimonio cristiano en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*.

Sekcja C: **Zagadnienia ogólne**: Roberto Romano (Napoli), *La tetragamia dell'imperatore Leone VI il Sapiente*; Julia Hillner (Manchester), *Divorzio e matrimonio cristiano nelle Novelle di Giustiniano*; Cristina Soraci (Catania), *Amor honestus solis animis: comunione morale e materiale tra coniugi in età imperiale*; Josep Vilella Masana (Barcelona), *Las disposiciones pseudoiliberitanas concernientes a las nupcias y a los cónyuges*; Paola Marone (Roma), *Le nozze tra cognati nelle testimonianze ecclesiastiche e civili di IV-V secolo*.

10 maja

SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA

SEKCJA A: **Wschód**: Alessandro Orenco (Pisa), *Forme di matrimonio fra gli armeni del IV-V secolo: il conflitto fra usi pagani e norme cristiane*; Peter Bruns (Bamberg), *Die christliche Ehe im syrisch-römischen Rechtsbuch und im Synodenrecht der Kirche des Ostens*; Silvia Acerbi (Cantabria), *Acusaciones de bigamia en las Actas de los Concilios Orientales (siglo V)*; Maria Grazia Vacchina

(Aosta), *Il matrimonio cristiano: contratto e sacramento. Radici e proiezioni.*

SEKCJA B: **Zagadnienia szczegółowe:** Giovanni Cereti (Roma), *Chi sono i digami che devono essere accettati alla comunione dai novaziani, dopo che hanno ricevuto l'assoluzione, e di cui parla il canone 8 del concilio di Nicea? Un'interpretazione alla luce della Scrittura e del diritto romano*; Alessandro Manni (Napoli), *Notazioni in tema di disciplina degli impedimenti sopravvenuti al matrimonio in diritto romano*; Marco Di Ciano (Ferrara), *Le arrhae sponsaliciae nel diritto romano-cristiano*; Onorato Bucci (Roma), *Il matrimonio cristiano dal patto a due della giurisprudenza romana al patto a tre. De due nubendi fra di loro e la divinità rappresentata dal ministro celebrante.*

SESJA OGÓLNA (przewodniczący: prof. Antonio Nazzaro): Teresa Sardella (Catania), *Vincoli e divieti matrimoniali nelle prime decretali*; Giulia Piccaluga (Roma), *Le coordinate sacrali del matrimonio tra mondo classico e cristianesimo dei primi secoli.*

Program sympozjum przewidywał także referat o. prof. Bazylego Studera: *La ricezione cristiana del matrimonio romano in Ambrogio*, który miał być wygłoszony dnia 9 V 2008 r. podczas sesji popołudniowej (w sekcji B poświęconej św. Ambrożemu). Ponieważ jednak o. prof. Studer zmarł krótko przed sympozjum, referat nie został wygłoszony. Nie jest jednak wykluczone, iż ukaze się on drukiem w aktach sympozjum.

Tak oto w streszczeniu przedstawiał się program obrad XXXVII Dni Augustiańskich. Kongresowi towarzyszył jak zwykle także program towarzyski, w zakres którego weszło m.in. przyjęcie w ogrodzie „Augustinianum”. Jak można zdać sobie sprawę, chociażby z wyżej wymienionych zagadnień, tematyka XXXVII Dni Augustiańskich była bogata i została ukazana z różnorodnych stron przez znanych badaczy przedmiotu. Sam kongres, jak ufamy, przyczyni się – szczególnie wówczas, gdy ukaza się drukiem jego akta – do głębszego poznania tego jakże ważnego zagadnienia, jakim jest starochrześcijańskie i starorzyskie spojrzenie na tak ważną instytucję, jaką jest małżeństwo. Takiego też odświeżonego, opartego na powrocie do wczesnochrześcijańskich źródeł spojrzenia na małżeństwo, oczekuje i współczesne rzymskie środowisko, por. OsRom 148 (2008) nr 107 (8 V) s. 4: *Esegesi biblica e diritto romano del matrimonio al XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, G. Crifo – *Quando i cristiani non si sposano in Chiesa*; M. Amerise – *Nessuna divisione nello spirito e nella carne*; A. Morresi – *In flessione il numero degli aborti. Ma venire al mondo sempre piu difficile.*

Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – Rzym

16. MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIÓW MEDIEWISTYCZNYCH KONFERENCJA STUDIÓW CYSTERSKICH (Kalamazoo, West Michigan University, 8-11 V 2008)

Jak co roku, również w 2008 w dniach 8-11 maja Instytut Mediewistyczny, Kolegium Sztuki i Nauki Uniwersytetu West Michigan w Kalamazoo (IL, USA) zorganizował kolejny Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich (*International Congress on Medieval Studies – Cistercian Studies Conference*); w tym roku był to już 43. tego typu kongres. Śledząc historię tych corocznych, a niegdyś co dwurocznych spotkań, organizowanych od 1962 r., trzeba zauważyć, że jest to ogromne dzieło mające za sobą długą tradycję i dobrze przygotowane zaplecze. Swoim zakresem materiałowym obejmuje całokształt problematyki związanej ze średniowieczem, dosłownie wszystko, co może podpadać pod zakres badawczy ówczesnego średniowiecznego świata, całość życia i stosunków międzyludzkich: polityka, nauka, medycyna, sztuka, kultura, rozrywka, odpoczynek, w tym również cały wielowymiarowy aspekt teologiczno-religijny, i to nie tylko ten dotyczący chrześcijaństwa, ale wszystkich religii świata. Prezenterami zaś są tu nie tylko profesjonalni wykładowcy akademicy oraz znani specjaliści z poszczególnych dziedzin, ale również studenci będący w trakcie swych studiów i pasjonaci, nie zawsze związani z jakimś środowiskiem naukowym.

Jak co roku, pierwszy etap przygotowawczy rozpoczyna się od składania propozycji poszczególnych wykładów, w postaci pisemnego streszczenia, które należy przesłać do 15. września tak, by potem specjalistyczne komisje mogły zaregować je do poszczególnych dziedzin i przyporządkować określonym sesjom, bo każda sesja zawiera od dwóch do trzech, czasem nawet czterech, wykładów. Okres przygotowawczy kongresu kończy się wydaniem specjalnej książki z wykazem jego sesji i wykładów.

Autor, z racji zainteresowań problematyką cysterską, która ma tu w Kalamazoo przy West Michigan Uniwersytecie dość długą tradycję, zapoczątkowaną niegdyś (1970) i krzewioną do dziś przez Instytut Studiów Cysterskich, ogranicza się tu do przedstawienia tylko tego właśnie aspektu kongresu. Instytut ten każdego roku przedstawia bowiem w ramach kongresu kilka sesji naukowych w postaci tzw. Konferencji Studiów Cysterskich: w tym roku przewidziano 11 takich sesji. Wchodzi one w strukturę organizacyjną całego kongresu, mając miejsce w aulach i salach Uniwersytetu, w godzinach przedpołudniowych (I sesja: 10.00) i popołudniowych (II i III sesja: 13.30 i 15.30).

Pierwsza sesja poświęcona postaci Gilberta z Hoyland, który był cysterskim opatem w Swineshead (*Gilbert of Hoyland, Abbot of Swineshead*) zawierała trzy wykłady: Marjory E. Lange ukazała jego teologię „homely” (*Gilbert of Holland's 'Homely' Theology*), Phil O'Mara jego pobożność, cierpliwość i wytrwałość (*Gilbert of Hoyland: Pietas, Patience and Persistence*), a Marsha L. Dutton jego prawdopodobny literacki autoportret (*Mirror or Exemplum? Gilbert of Hoyland's Self-Portrait*).

Druga sesja (popołudniowa) dotyczyła twórczości trzech ojców cysterskich działających w tzw. dziś złotym wieku cysterskim: Aelreda z Rievaulx (Marie Anne Mayeski – *Clothes Maketh the Saint: Aelred's Narrative Strategy in the Life of St Ninian*), Godfryda z Auxerre (Paul E. Lockey – *The Cristology of Geoffrey of Auxerre as Developed in „Conversation of Simon with Jesus”*) oraz Wilhelma z St. Thierry (Aege Rydstrom-Poulsen – *How Has Our Knowledge of William of St. Thierry Developed During the last Decade?*).

Trzecia sesja (tegoż popołudnia) zawierała cztery wykłady w ramach wspólnego tematu: *Biali kanonicy wśród białych mnichów (White Canons Amid the White Monks)*. Dotyczyła ona relacji między kanonikami augustyńskimi, premonstratensami, a cystersami; wystąpili w niej: Shelley Wolbrink, Jay T. Lees, Carol Neel i Hugh Barbour. W czwartej sesji (9 V, rano), w trzech wykładach poruszono zagadnienia dotyczące relacji: władza świecka – władza religijna w perspektywie cysterskiej (*Clastrum et saeculum*), a wystąpili w niej: Jean A. Truax, John D. Hosler, Martha F. Krieg. Piątą sesję (9 V, popołudniową) wypełniły tematy związane ze sprawami ekonomiczno-społecznymi cystersów w późnym średniowieczu (*Cistercian in the Later Middle Ages*), głównie ekonomią (Klaus Wollenberg) i reformą zakonu (Daniel M. La Corte, Ralf Lutzelschwab). Szósta sesja (9 V, popołudniowa) zajęła się problematyką niektórych manuskryptów cysterskich i ich historyczno-geograficznym losem, co zaprezentowali Michael Orr i Alexis Coates, Geraldin Carville oraz Charlotte Ziegler.

Siódma sesja (10 V, dopołudniowa) została zdominowana tematem edukacji w środowisku cysterskim (*Cistercian and Education*), a na ten temat mówili: Diane J. Reilly, Stefano Mula i Elizabeth Freeman. Zabrakło tu wykładu znanego cystersa – o Chrysogonusa Waddella, który nie przybył na kongres ze względu na chorobę. Kolejne dwie sesje tego samego dnia (popołudniowe) poświęcone były cysterskim pisarzom (*Cistercian Writers*) – zakonnikom z Helfty (Ann Marie Caron) i Tomaszowi Cystersowi (Marvin Dobler i Ilinca Joana Tanaseanu-Dobler), oraz cysterskiej architekturze (Herman J. Roth, Cynthia Marie Canejo i Mark H. Dixon).

Ostatnie dwie sesje przypadły na koniec Kongresu-Konferencji (11 V) i dotyczyły tematyki Bernarda z Clairvaux jako teologa (*The Theologian* – swe prelekcje zaprezentowali tu: Duncan Robertson, Luke Anderson, Natalie B. Van Kirk) i jako świętego (*The Saint* – wystąpił tu piszący te słowa Ryszard Groń z wykładem: *The Death of Bernard of Clairvaux on the Basis of the Hagiographical Accounts*, oraz Brian McGuire i Andre Picard).

Konferencja Studiów Cysterskich, w ramach 43. Międzynarodowego Kongresu Mediewistycznego w Kalamazoo, jak co roku, zgromadziła znów specjalistów i pasjonatów problematyki średniowiecznych cystersów. W tym roku pojawiły się nowe tematy i postaci cysterskie, dotychczas specjalnie nie poruszane, jak np. Tomasz Cysters, lub zagadnienie tzw. cysterskich przykładów (*exempla*), obrazujących konkretne jednostkowe zdarzenia o charakterze moralnym. Poza jedynym wyjątkiem – Marie Anne Mayeski, zabrakło wykładów poświęconych Aelredowi

z Rievaulx, który w ostatnich kongresach bił wszelkie rekordy. Jest to poniekąd usprawiedliwione, ponieważ badacze przygotowują specjalne konferencje na 2010 rok, kiedy to przypada 900. rocznica urodzin tego świętego opata cysterskiego. Za przykładem poprzednich lat, wiele wykładów tu przedstawionych, wcześniej czy później, trafi do publikacji, dając nam coraz lepszą wiedzę i znajomość problematyki cysterskiej; jest to niewątpliwie wspaniały wkład podobnych kongresów. Życmy tylko sobie, by znalazło się więcej polskich badaczy pośród tych czołowych znawców, których spotyka się tu rokrocznie.

Ks. Ryszard Groń – PWT, Wrocław

17. MIĘDZYNARODOWY KONGRES EUROPEJSKIEGO ŚREDNIOWIECZA (Leeds, University of Leeds, 7-10 VII 2008)

Międzynarodowy Kongres Mediewistyczny w Leeds, w Wielkiej Brytanii, jest organizowany przez Instytut Studiów Mediewistycznych Uniwersytetu w Leeds. Zajmuje on drugie miejsce w świecie, jeśli chodzi o tematykę (mediewistyczną) i rozmach organizacyjny po podobnym Kongresie w Kalamazoo (USA) na West Michigan University, natomiast pierwsze miejsce w Europie. Podczas gdy ten ostatni ma za sobą długą tradycję, sięgającą swymi początkami 1962 r. (wtedy był to już 43. kongres), to ten pierwszy jest o wiele młodszy, liczący sobie dopiero 14 lat (od 1994 r.). Podobnie jak tamten, odbywa się również co roku i przybiera podobną formę organizacyjną, jednak jego tematyka jest zawężona tylko do europejskiego średniowiecza, stąd jego pełna nazwa: Międzynarodowy Kongres Europejskiego Średniowiecza (*International Congress of the European Middle Ages*). Problematyka tegorocznego kongresu, pod nazwą *Naturalny świat* (*The Natural World*), zbiegła się z ogłoszonym przez ONZ w tym roku Międzynarodowym Rokiem Planety Ziemia, stąd wszystkie wykłady w jakiś sposób dotyczyły tej tematyki, jakkolwiek dotyczyły średniowiecznej Europy.

Przygotowawczy etap kongresu, jak każdego roku, obejmował składanie krótkich streszczeń-propozycji wykładów, które należało przesłać do 31 VIII 2007 r., by później specjalna komisja fachowców mogła je sklasyfikować i przydzielić do poszczególnych sesji. W tym roku przygotowano 305 takich sesji, w każdej po 3 lub 4 wykłady. Były one prezentowane z reguły w j. angielskim (z nielicznymi wyjątkami) w salach i aulach uniwersytetu, od poniedziałku do środy (7-9 VII), w godzinach przed- i popołudniowych: 2 sesje przed południem (9.00-10.30, 11.15-12.45) i 2 sesje po południu: (14.15-15.45, 16.30-18.00), przy czym każdy wykład miał przewidziany czas trwania: 15-20 min. Ich tematyka była zróżnicowana w zależności od zainteresowań poszczególnych prezydentów, jakkolwiek będąca jakoś związana z naczelną ideą Kongresu.

Wydana specjalnie książka-przewodnik zawierała wykaz i szczegóły każdej sesji z jej wykładami i wykładawcami. Jej przejrzanie daje wgląd w szeroki wa-

chlarz średniowiecznej różnorodności życia, którym zajmował się ten kongres. Wystarczy tu tylko wymienić dziedziny, z jakich były prezentowane sesje, by zorientować się w ogromie tego zakresu: administracja, antropologia, archeologia, architektura kościelna i świecka, archiwalia, historia sztuki i dekoracji, studia biblijne, bibliografia, studia bizantyńskie, prawo kanoniczne i świeckie, dyplomacja, datowanie w studiach mediewistycznych, wyprawy krzyżowe, życie codzienne, demografia, historia Kościoła, ekonomia, wychowanie, epigrafia, studia ludowe, studia ogólne, genealogia, geografia, hagiografia średniowieczna i współczesna, studia arabskie i muzułmańskie, literatura i językoznawstwo (celtyckie, duńskie, frankońsko-francuskie, germańskie, greckie, italsko-włoskie, łacińskie, staro- i średnioangielskie, skandynawskie, semickie, hiszpańskie, portugalskie oraz pozostałe), pobożność i tradycja, klasyczne dziedzictwo, oratorstwo, wiedza powszechna, nauka, liturgia, manuskrypty i paleografia, studia marynarskie i żeglarskie, medycyna, mediewalizm i antykwarianizm, mentalność, historia militarna, monastycyzm, muzyka, numizmatyka, onomastyka, taniec, teatr, religie pogańskie, filozofia, polityka, historia druku, życie religijne, retoryka, homiletyka i przepowiadanie, seksuologia, historia społeczna, nauczanie, technologia, teologia, studia kobiece.

Wobec powyższego, nie sposób tu nawet dokonać szczegółowych analiz poszczególnych sesji, nie mówiąc już o ich elementach składowych, czyli wykładach, bo jest to po prostu niemożliwe. Trzeba natomiast wspomnieć o specjalnie zaproszonych z wykładami czterech gościach, którzy uświetnili ten Kongres występując na jego otwarciu i później w trakcie trwania, powodując w dalszej części dyskusje panelowe: Richard C. Hoffman (York University w Toronto) – *Natura i kultura, kultura i natura w średniowieczu oraz w studiach średniowiecznych* (*Nature and Culture, Culture and nature in the Middle Ages and in Medieval Studies*); Oliver Rackham (Cambridge University) – *Czym był świat naturalny w średniowiecznej Europie* (*What was the Natural World in Medieval Europe*); Loyd Grossman (National Museums Liverpool) – *Historia, publiczność i polityka: wyzwania w zachowywaniu średniowiecza* (*History, the Public, and Politics: challenges in conserving the Middle Ages*); Patrick J. Geary (University of California, Los Angeles) – *Język i władza w XI wieku* (*Language and Power in the 11th Century*).

Obok autora tego sprawozdania, który wystąpił z wykładem pt. *Porządek natury jako znak miłości Bożej w dziełach Aelreda z Rievaulx* (*The Order of Nature as a sign of God's Love in works of Aelred of Rievaulx*), można było tu spotkać również kilku polskich badaczy. Swoje sesje (308 i 1116) zorganizował tu np. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. Dużym ułatwieniem jest tu zapewne stosunkowa bliskość terytorialna, w porównaniu z Kalamazoo. Być może w środowiskach mediewistycznych w Polsce znana jest coroczna inicjatywa kongresów w Leeds; dobrze by było, gdyby o niej wzmiankowano częściej, by mogło mieć do niej dostęp więcej zainteresowanych, nie tylko czerpiąc z tego wiadomości, ale także dając swój twórczy wkład. Następnym kongres w Leeds jest przewidziana

ny ma 13 VII 2009 r. pod hasłem: *Herezja i ortodoksja (Heresy and Orthodoxy)*, w związku z przypadającą w przyszłym roku 800. rocznicą wyprawy krzyżowej przeciw albigensom.

Ks. Ryszard Groń – Wrocław, PWT

18. RECEPCJA OJCÓW KOŚCIOŁA I ICH PISM W ŚREDNIOWIECZU: TWORZENIE SIĘ TRADYCJI KOŚCIELNEJ (Paris, Centre Sèvres des Jesuites, 11-14 VI 2008)

Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów nad Teologią Średniowieczną (*Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik = Société Internationale pour l'Étude de la Théologie Médiévale*) z siedzibą we Frankfurcie nad Menem zorganizowało w dniach 11-14 VI 2008 r. w jezuickim Centre Sèvres w Paryżu międzynarodowy kongres nt. **Recepcja Ojców Kościoła i ich pism w średniowieczu: tworzenie się tradycji kościelnej** (*Réceptions des Pères et de leurs écrits au Moyen Âge: Le devenir de la tradition ecclésiale*). Komitet naukowy, kierowany przez Michela Fédou SJ i złożony z przedstawicieli europejskiej mediewistyki (Nicole Bériou, Adriano Oliva OP, André Vauchez, Reiner Berndt SJ), zaproponował tym razem jako temat obrad problem recepcji Ojców Kościoła i ich pism w średniowieczu w aspekcie formowania się kościelnej tradycji. Referaty i komunikaty pogrupowane zostały w dziesięciu sekcjach i objęły zagadnienia związane z różnorodnymi drogami przekazu spuścizny Ojców Kościoła w średniowieczu, inspirowaną przez nich interpretacją Biblii, wpływem na kształtowanie się kościelnej doktryny oraz argumentacją filozoficzną i teologiczną, a także hagiografię, duchowość i wkład patrystyki w rozwój średniowiecznej świadomości na płaszczyźnie antropologii, socjologii i polityki. Początek kongresu stał się okazją do pogłębionej refleksji nad zasadniczym problemem rozumienia i obecności w średniowieczu autorytetów patrystycznych, określanych mianem *Patres*. Bogaty program ukazał szerzej ogromną rolę autorytetu Ojców Kościoła w rozwoju średniowiecznego życia religijnego i intelektualnego, poczynając od egzegezy biblijnej, poprzez decyzje Magisterium Kościoła, kontrowersje o charakterze filozoficznym i teologicznym, a skończywszy na ikonografii i średniowiecznych doktrynach politycznych. Choć wystąpienia poszczególnych prelegentów najczęściej nawiązywały do dominującej roli św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego i św. Hieronima w średniowieczu, to jednak nie zabrakło również odniesień do Ojców greckich i ich obecności na obszarze chrześcijaństwa łacińskiego, a także recepcji myśli Ojców zachodnich na terenie cesarstwa bizantyjskiego.

W kongresie wzięli również czynny udział przedstawiciele polskich środowisk naukowych: dr hab. Mikołaj Olszewski (Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN) przybliżył uczestnikom problem obecności myśli św. Augustyna w średniowiecznych dyskusjach wokół natury teologii (*Le rôle des „auctoritates” d'Augustin dans la réflexion sur la nature de la théologie chez les auteurs de l'ordre*

augustinien), a ks. dr Jan Grzeszczak (Poznań, UAM, Wydział Teologiczny) zaprezentował w ramach sekcji hagiograficznej zagadnienie miejsca św. Benedykta z Nursji w apokaliptycznej wizji życia zakonnego u Joachima z Fiore (*La vicenda di San Benedetto e la visione di vita monastica in Gioacchino da Fiore*). Więcej informacji można znaleźć na stronie: <http://www.sankt-georgen.de/igtm/>.

Ks. Jan Grzeszczak – Poznań, UAM

19. MODLITWA I DUCHOWOŚĆ W STAROŻYTNYM KOŚCIELE V: UBÓSTWO I BOGACTWO (Melbourne, 9-12 I 2008)

Piąta z kolei międzynarodowa konferencja, zorganizowana 9-12 I 2008 r. w Melbourne przez Australijski Uniwersytet Katolicki w serii *Prayer and Spirituality in the Early Church* obradowała na temat **Ubóstwo i bogactwo** (*Poverty and Riches*). Podczas czterodniowych obrad wygłoszono następujące prelekcje: S. Rubenson, *Power and politics of poverty in early monasticism*; M. Demura, *Poverty and asceticism in Clement and Origen of Alexandria*; W. Loader, *Poverty and riches in the New Testament*; P. Allen, *Writing poverty: The late antique letter as „sermo cum absentibus”*; P. Bright, *The „works of mercy” enjoined on rich and poor: Augustine and the essentials of Christian discipleship*; A. Cadwallader, *The inversion of slavery: the ascetic and the archistrategos at Chonai*; D. Caner, *The repertoire of charitable gifts in Christian late antiquity*; D. Casey, *Truth is a person: Divine pedagogy and implications for the mission of the Church*; B. Craig, *Gathering angels and the souls of the poor*; K. Demura, *Poverty in Augustine’s understanding of his monastic life*; A. Di Berardino, *The poor should be supported by the Church (Constantine, „Codex Theodosianus” 16. 2. 6)*; C. Dobrinski, *The hospital in archaeological and historical architectural sources between late antiquity and the middle ages*; G.D. Dunn, *The care of the poor in Rome after Alaric’s sieges*; I. Elmer, *More than charity: Paul’s collection for Jerusalem and the principle of reciprocity*; T. Hammer, *Wealthy widows and female apostles: The economic and social status of women in early Christianity*; K. Harris, *Caesarius of Arles and his vision of financial independence for nuns*; S. Hovorun, *Two monastic approaches to property*; T. Hunt, *Grotesque images of wealth and poverty*; N. Kamimura, *The emergence of poverty in Augustine’s early works*; V. Keely, *Loving and hating the poor: almsgiving in the early Frankish Church*; E.H. Lee, *John Chrysostom, a glorious failure: the poor, the rich, and the authentic Christian community*; W. Mayer, *Preaching poverty: how do we distinguish rhetoric from reality in the late antique homily?*; J. McLaren, *Poverty and the career of Jesus*; A. Mikami, *A literal reading of „wars” and „battles” in James 4:1-2*; E. Morgan, *Speech as communication, speech as salvation: conflict in Augustine’s theology of language*; B. Neil, *Using hagiography as a witness to efforts on behalf of the poor*; H. Rhee, *Wealth and Poverty in the*

„Acts of Thomas”; I. Robinson, *Discipleship and dispossession: a contemporary Australian reading of the desert fathers and mothers*; A. Silvas, *The emergence of Basil's social doctrine: a chronological enquiry*; D. Sim, *Wealth and poverty in the Gospel of Matthew*; S. Sitzler, *A poor picture of poverty: the problem of defining and identifying the poor in the words of the Church Fathers*; S. Sitzler, *The identity of the indigent in the homilies of John Chrysostom*; W. Sun, *Ephrem the Syrian's critique of social inequality*; J. Suzuki, *Poverty in monastic communities as Evagrius saw it*; J. Tan, *Poverty as riches in the stories of the desert fathers*; S. Toda, *Pachomian monasticism and poverty*; S. Tsuchihashi, *Material poverty in Basil of Caesarea's sermons*; Y.N. Youssef, *Research on Coptic hymnography – the Psalms of Days: composition and dotation*.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

20. SIŁY DOBRA I ZŁA W PIERWSZYCH WIEKACH KOŚCIOŁA (Tours, Université Francois Rabelais, 11-13 IX 2008)

Wydział Filologii Greckiej Uniwersytetu Francois-Rabelais w Tours zorganizował w dniach 11-13 IX 2008 r. w Tours za staraniem Bernarda Pouderona – profesora późnej literatury greckiej, we współpracy z Fakultetem Teologicznym Instytutu Katolickiego w Paryżu (prof. Y.M. Blanchard) i Centrum Lenain de Tillemont (CNRS-Paris IV) Sorbony (prof. M. Scopello) IV już z kolei międzynarodowe sympozjum nt. **Siły dobra i zła w pierwszych wiekach Kościoła** (*Les forces du bien et du mal aux premiers siècles de l'Église*). Podczas trzydniowych obrad wygłoszono 22 następujące prelekcje: B. Pouderon – *L'origine du mal chez les Apologistes grecs: matière et esprit*; J. Leal – *L', „inrationale” comme explication du mal moral chez Tertullien (De anima XVI)*; F. Cassingena-Trevedy – *Le rationalisme théologique comme mal radical à travers les Hymnes sur la Foi d'Éphrem de Nisibe*; J.M. Vercauysse – *L'herméneutique comme arbitre du combat entre les forces du bien et du mal chez Tyconius*; V. Zarini – *Les forces du bien et du mal dans la poésie de Corippe*; Ch. Touati – *Les métaphores métalliques du discernement. Réception de 1Co 3:11-15*; C. Gianotto – *L'endurance comme stratégie de lutte contre les puissances du mal dans le Psautier manichéen copte*; M. Scopello – *La tentation d'Allogène (Codex Tchacos, traité IV)*; L. Perrone – *„Chasser les chiens au moment de la prière”. L'image de l'orant entre les démons et les anges : d'Origène à Évagre le Pontique*; C. Gaspar – *Monk Meets Blond Boy: Constructing Homoerotic Temptation in the „Philotheos Historia” of Theodoret of Cyrhus*; P.F. Beatrice – *Péché et libération de l'homme chez Jean Damascène*; S. Badilita – *Caïn, figure du mal chez Philon d'Alexandrie*; Y.M. Blanchard – *Le diable homicide et menteur: les figures du mal dans l'Évangile selon Jean*; C. Tassin – *Les adversaires de la mission de Paul selon la deuxième lettre aux Corinthiens*; J.D. Kaestli – *La figure de l'Antichrist dans l'Apocalypse de saint Jean le Théologien (Première Apocalypse apocryphe de*

Jean); E. Norelli – *L'adversaire eschatologique dans l'Apocalypse de Pierre*; A. Monaci-Castagno – *Origène et les anges des Nations*; R. Courtray – *La figure de l'Antichrist chez Jérôme*; S. Sanchez – *Anges et démons chez Priscillien: à propos de deux listes angéliques dans les Traités de Wurzbourg*; J.N. Peres – *Le Christ et l'Antéchrist dans le „Testamentum Domini” syriaque et éthiopien*; C. adilita – *Judas : quelques lectures des Pères à partir du Nouveau Testament*; J.J. Buckley – *Selected Enoch-traditions in the Mandaean Ginza*. Ostatnie pół dnia sympozjum poświęcono na zwiedzanie zamku w Angers. Materiały zaś tego spotkania zaplanowano wydać w 118 tomie serii „Théologie Historique”. Warto tu przypomnieć, że pierwsze analogiczne sympozjum, zorganizowane przez te same instytucje nt. *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* odbyło się we wrześniu 1996 r. w Paryżu, jego zaś akta opublikowano (1998) w serii „Théologie Historique” vol. 105; drugie nt. *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* we wrześniu 2000 r. w Tours, a jego akta opublikowano (2001) w tejże serii vol. 114; trzecie nt. *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* we wrześniu 2004 r. w Paryżu, akta zaś opublikowano (2005) w tejże serii jako tom 117.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

21. TEOLOGIA TRYNITARNA GRZEGORZA Z NYSSY W JEGO *OPERA MINORA* (Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät, 17-20 IX 2008)

Z okazji opublikowania tekstu *Epistola canonica (Gregorii Nysseni Opera III 5)* w opracowaniu E. Mühlenberg – M. Kuiper w wydawnictwie Brill (Leiden 2008) Seminarium Historii Kościoła Starożytnego na Ewangelickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Eberharda Karla w Tybindze zorganizowało za staraniem prof. V. Henning Drecolł trzydniowe, a XI już z kolei, wielkie międzynarodowe sympozjum nt. **Teologia trynitarna Grzegorza z Nyssy w jego *Opera minora*** (*The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in the Opera minora*). Do udziału w nim zostali zaproszeni uczeni i specjaliści wszystkich dyscyplin (niezależnie od poglądów religijnych) zajmujący się pismami tego Kapadoccyka, zwłaszcza jego *Opera minora*, by przez ich analizę i dyskusje ukazać szczególnie: używanie w nich Biblii, ich terminologię teologii trynitarniej, ich obrazy, porównania i figury retoryczne, ich porównanie z pismami innych Ojców Kościoła IV wieku (zwłaszcza z Bazylim, Grzegorzem z Nazjanzu i Atanazym Aleksandryjskim), porównanie ich wybranych fragmentów z innymi dziełami Nysseńczyka, ich filologiczne komentarze, przyczynki do rękopiśmiennej tradycji *Opera minora*, starożytne przekłady *Opera minora* (zwłaszcza: syryjskie i łacińskie) oraz ich stosunek do *Apollinaristica* i do kontrowersji eunomiańskiej. Tego rodzaju problematykę starano się przedstawić w 5 dopuszczonych językach (angielskim, francuskim, niemieckim, włoskim i hiszpańskim) w formie przeważnie przedpołudniowych wykładów (45 min.) i popołudniowych komunikatów (20-25 min.), wygłaszanych

w dwóch sekcjach (A i B). Każdy dzień obrad, rozpoczynany modlitwą poranną (g. 8.30) i kończony Kompletą (g. 22.00), podsumowywano panelem dyskusyjnym (g. 20.30). Drugi dzień sympozjum (19 XI) odbył się na wyjeździe we Fryburgu, gdzie po jednym wykładzie i 4 komunikatach po południu zwiedzono fryburską katedrę i odprawiono w niej nabożeństwo ekumeniczne. A oto tytuły wygłoszonych referatów i komunikatów, które wkrótce zapewne zostaną opublikowane.

17 września

WYKŁAD INAUGURACYJNY (g. 18.30)

Brian Duvick (Colorado), *War, politics and the culture debates of the late 4th century: contextualizing the Opera Minora of Gregory of Nyssa.*

18 września

WYKŁADY

Andrew Radde-Gallwitz (Chicago), *Ad Eustathium de sancta trinitate*; Johan Leemans (Leuven), *Ad Graecos ex communibus notionibus*; Ari Ojell (Helsinki), *Ad Simplicium de fide*; Lenka Karfikova (Praha), *Ad Ablabium quod non sint tres dei.*

KOMUNIKATY

Sekcja A: George Arabatzis (Athens), *Time, Dynamis and Kinesis in Gregory of Nyssa's Contra Fatum*; Henriette Meissner (Stuttgart), *Rhetorik in den Opera Minora des Gregor von Nyssa*; Marcello La Matina (Macerata), *God is not the Name of God. Some remarks on language and philosophy in Gregory's Opera minora*; Christophe Erismann (Cambridge), *Aristotle and Porphyry: the philosophical background of Gregory of Nyssa's theory of the unity of the human nature in the Opera Minora*; Thomas Böhm (Freiburg), *Philosophische Implikationen zu Ad Eustathium und Ad Graecos*; Francisco Bastitta Harriet (Buenos Aires), *The philosophy of human communion and difference in Gregory of Nyssa*; Anthony Meredith (London), *The koinai ennoiai in Gregory based on Ex communibus notionibus.*

Sekcja B: Yuejun Luo (Harbin, Chiny), *On the Trinitarian Analogy of Gregory of Nyssa*; Joseph O' Leary (Tokyo), *Divine Simplicity and the Trinitarian Names*; Scot Douglass (Colorado), *Textuality and the Trinity or Der Ursprung des Textwerkes*; Georgios Lekkas (University of Peloponnese), *From Origen's preincarnation of God the Word (Gregorii Nysseni, Antirrheticus Adversus Apollinarium)*; Konstantinos Bosinis (Athens), *Von der Triadologie zur Christologie: Der philosophische Begriff der mixis in den antiapollinaristischen Schriften Gregors von Nyssa*; Vladimir Cvetkovic (St. Andrews), *St. Gregory's argument concerning the lack of diastema in the divine activities from Ad Ablabium*; Georgios D. Panagopoulos (Patras), *Die Vermittlung des Sohnes beim ewigen Ausgang des Hl. Geistes vom Vater nach Ad Ablabium Gregors von Nyssa*; Theodoros Alexopoulos (Heidelberg), *Die Berufung der Filioquisten des*

13. Jahrhunderts auf Gregor von Nyssa zur Begründung des Filioque.

19 września (Freiburg)

WYKŁAD

Giulio Maspero (Roma), *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*.

KOMUNIKATY

Ekkehard Mühlberg (Göttingen), *Gesinnungsänderung und Strafmaß bei Gregor von Nyssa (Epistula canonica)*; Silke-Petra Bergjan (Zürich), *Gregor von Nyssa in der Auseinandersetzung mit Apollinaris*; Alessandro Capone (Lecce), *La controversia apollinarista alla fine del IV secolo*; Benjamin Gleede (Tübingen), *Überlegungen zur Schrift Ad Theophilum*.

20 września

WYKŁADY

Matthieu Cassin (Paris), *De deitate Filii et Spiritus Sancti*; Morwenna Ludlow (Exeter), *In illud: „Tunc et ipse”*.

KOMUNIKATY

Sekcja A: Ilaria Ramelli (Milan), *The Trinitarian Theology of Gregory in his In illud: „Tunc et ipse Filius”: his Polemic against „Arian” Subordinationism and the Apokatastasis*; Judith Tóth (Debrecen), *Interpretation and argumentation in In illud: „Tunc et ipse Filius”*; Robin Orton (London), *Gregory’s Theology of the Body*.

Sekcja B: Tina Dolidze – E. Kochlamazashvili (Tbilisi), *The Old Georgian Translations of Gregory of Nyssa’s Works*; Lara Sels (Gent), *The reception of Gregory’s works in the Slavonic Middle Ages*; Anna Silvas (New England, Australia), *In Search of the Latin Translator of Gregory of Nyssa’s Letter to the monk Philipp*.

Z powyższego wykazu widać, że w tym międzynarodowym kolokwium gregoriańskim uczestniczyli czynnie patrologowie nawet z bardzo dalekich i egzotycznych krajów, nie było wśród nich jednak żadnego Polaka.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

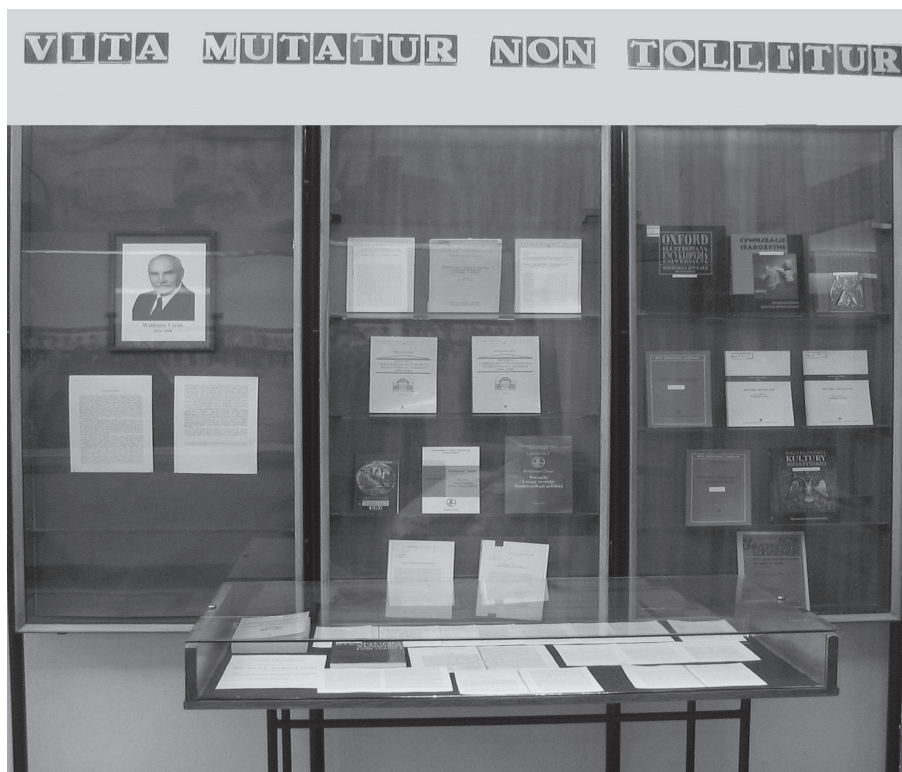
22. KONFERENCJA PATRYSTYCZNA W OŁOMUŃCU

W dniach 7-8 XI 2008 r. w Ołomuńcu miały miejsce obrady konferencji patrystycznej, zorganizowanej przez Cyrylometodejski Wydział Teologiczny najstarszego na Morawach Uniwersytetu Palackiego oraz funkcjonującego w ramach tegoż wydziału od 2000 r. – Centrum Badań nad Patrystycznymi, Średniowiecznymi i Renesansowymi Tekstami. Nadrzędny cel, który przyświecał organizatorom, to zgromadzenie w miarę możliwości wszystkich pracowników naukowych, dokto-

rantów, a nawet studentów, zajmujących się badaniem antyku chrześcijańskiego w Czechach oraz przeprowadzenie pierwszego organizacyjnego spotkania organu koordynującego tę działalność i wspierającego badania patrystyczne, który oficjalnie został powołany 22 IX 2008 r. pod nazwą Patrystyczna Społeczność Republiki Czeskiej (Patristická Společnost ČR).

Obrady otworzył rektor Uniwersytetu Palackiego – prof. Lubomír Dvořák, następnie słowo wstępne wygłosili: abp Jan Graubner – Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego oraz dr Gabriela Ivana Vlková – dziekan tegoż wydziału. Podczas konferencji na posiedzeniach plenarnych wygłoszono 3 dłuższe prelekcje: doc. V. Ventura, *Milost ve východním starokřesťanském mnišství*; prof. L. Karfíková, *Ideje a slova. Augustinova „Quaestio de ideis”*; prof. F. Kunetka, *Lucernarium v liturgii křesťanského starověku*, natomiast na obradach sekcijnych przedstawiono 25 krótkich i różnorodnych tematycznie komunikatów, które w większości dotyczyły okresu patrystycznego: Jan Dus, *Teologie Ignatia Antiochejského*; Jiří Hoblík, *Pseudoklementinky a jejich svědectví o židokřesťanství*; Jiří Pavlík, *Mozaika zásad poustevníka v „Apofthegmatech otců”*; Martin Bažil, *Pojetí textu v antické literatuře předkřesťanské a křesťanské*; Iva Adámková, *Ultima verba: jazyk raně křesťanských mučednických textů*; Vladimír Hrabal, *Subordinační strategie Novatianova „De Trinitate”*; Monika Recinová, *Athenagoras a střední platonismus*; Matyáš Havrda, *Afαιρετική metoda poznání v Klementových „Strómatech”*; Jana Plátová, *Ex heautés kineitai hé psýché. Nauka o milosti v Klementových exegetických dílech*; David Vopřada, *Disciplina arcani v Ambrožově Komentáři k 118. žalmu*; Milan Jura, *Püst v „Adversus Jovinianum” sv. Jeronýma*; Marek Matějek, *Petr Damiani – učení o duchovním životě*; Juraj Pigula, *Origenove „Homiliae in Exodum” IX a XIII o svätostánku. Exegéza a teológia*; Walerian Bugel, *Hlavní teologické důrazy paschálního kánonu Jana Damašského a byzantské velikonoční jitřní*; Jana Nováková, *Tajemství kříže v 11. homilii sv. Izáka Syrského*; Martin Vašek, *Túžba a miesto. K Augustínovým úvahám o mieste*; Róbert Horka, *„Terra caecatus”. Analýza oftalmologického korpusu obrazov z I. a II. výkladu „Komentára k Jánovmu evanjeliu” od Aurelia Augustina na podklade VI. knihy Celsovho spisu „De medicina”*; Marcela Andoková, *Herec na kazateľnici. Úloha delectatio ako neodmysliteľná súčasť Augustínových exegetických homílií a jeho antické pramene*; Václav Němec, *Bezejmenná – mnohojmenná thearchie. Metafysické předpoklady theologických výpovědí podle Dionysia Areopagity*; Pavel Milko, *Jan Cesarejský (Gramatik) a řecká scholastika 6. století*; Ladislav Chvátal, *Stasis aeikinétos – tautkinésis stasimos. Dialektika eschatologického stavu u Maxima Význavače*; Filip Outrata, *Christologie Juliána z Aeclana*; Vít Hušek, *Milost a vůle v tzv. semipelagiánské kontroverzi*; Tereza Poštová, *Pojetí hříchu a smrti v díle „Moralia in Job” Řehoře Velikého*.

23. POŚMIERTNA WYSTAWA PUBLIKACJI PROF. WALDEMARA CERANA (1936-2009) W BIBLIOTECE UNIWERSYTECKIEJ KUL



Od 4 XII 2009 do 8 I 2010 r. w Gmachu Biblioteki Uniwersyteckiej KUL JP II w holu na parterze (ul. Chopina 27) czynna była wystawa prac prof. Waldemara Cerana, zmarłego 20 VI 2009 r. światowej sławy bizantynologa, emerytowanego profesora Uniwersytetu Łódzkiego (por. niżej *In memoriam*). Wystawę zorganizował Oddział Informacji Naukowej BU KUL JP II w ramach stałej ekspozycji, zatytułowanej *Vita mutatur non tollitur* (Życie się zmienia ale się nie kończy), prezentującej w 3 gablotach wiszących oraz 1-2 stojących sylwetki oraz dorobek naukowy i pisarski zmarłych wybitnych polskich uczonych oraz twórców kultury.

Na wystawie, poza zdjęciem i biogramem Waldemara Cerana (w pierwszej gablocie wiszącej), zaprezentowano kilkanaście Jego prac, dobierając je tak, by przedstawić różnorakie obszary działalności naukowej i popularnonaukowej Profesora. Znalazły się tam:

1) Pozycje książkowe – *Rzemieślnicy i Kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1969 („Archiwum Filologiczne” 19, red. K. Kumanieckiego – B. Bilińskiego); *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980 („Acta

Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” = AULFH seria 1, nr 63) – egzemplarz wypożyczony z Biblioteki Głównej UMCS; *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800-1998)*, t. 1-2, Łódź 2001 („Byzantina Lodziensia” 6); *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003 (seria nienumerowana: „Wielcy Ludzie Kościoła”); *Początki i etapy rozwoju bizantynologii polskiej*, Poznań 2005 („Labarum” 1); *Początki i etapy rozwoju bizantynologii polskiej*, Poznań 2006, wyd. 2 („Labarum” 1);

2) Artykuły – *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, AULFH 44:1992, 13-27; *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, AULFH 48:1993, 3-26; *Les études byzantines en Pologne (1974-1994) – Studia bizantynologiczne w Polsce*, AULFH 56:1996, 5-47; Recenzja: *Vox Patrum XII-XIV (1993-1995), nr 24-29: Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej [La prêtrise dans l’antiquité chrétienne]*, „Byzantinoslavica” 58 (1997) 184-187; *Byzantine Studies at the University of Łódź*, w: M. Kokoszko, *Descriptions of Personal Appearance in John Malalas’ Chronicle*, Łódź 1998 („Byzantina Lodziensia” 2), s. III-VIII; *Libanius et Jean Chrysostom – dex attitudes envers la centralisation et la bureaucratisation de l’Empire byzantin au IV^e siècle*, w: *Mélanges d’histoire byzantine offerts à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire*, red. W. Ceran, Łódź 1998 („Byzantina Lodziensia” 3), 29-42; *Teatr we wczesnym Cesarstwie Rzymskim*, „Przegląd Historyczny” 64 (2004) z. 3, 301-311; *Przykłady z życia wzięte w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, Opole 2008 (Opolska Biblioteka Teologiczna 105), 155-166;

3) Prace pod redakcją – *Historia starożytna i średniowieczna*, Łódź 1992 (AULFH 44); *Historia Bizancjum*, Łódź 1993 (AULFH 48); *Historia Bizancjum*, Łódź 1996 (AULFH 56); *Historia Bizancjum*, Łódź 2005 (AULFH 80);

4) Przekłady – [z angielskiego] A. Cotterell, *Słownik mitów świata*, Łódź 1993 (przekłady: Wstęp, Azja Zachodnia, Europa); *Cywilizacje starożytne: przewodnik encyklopedyczny*, praca zbiorowa pod red. A. Cotterella, wyd. 2, Łódź 1996 (tłum. s. 151-184, 216-306); *Oxford: Ilustrowana Encyklopedia Uniwersalna: Historia świata do 1800 roku*, pod red. H. Judge’a, Warszawa 1997 (przekład całości);

5) *Encyklopedia kultury bizantyjskiej* (pod red. O. Jurewicza, Warszawa 2002), zawierająca 274 hasła autorstwa W. Cerana.

Całość dopełniły: *Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi z okazji 70. lecia urodzin – Byzantina Europaea*, red. M. Kokoszko i M. J. Leszka, Łódź 2007 („Byzantina Lodziensia” 11) oraz plakat (wypożyczony z archiwum Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim) zapowiadający wykład nt. *Libanios i Jan Chryzostom: dwie postawy wobec centralizacji i biurokracji cesarstwa bizantyjskiego w IV wieku*, wygłoszony w 1997 r. w ramach Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim.

Na koniec warto dodać, że od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku Profesor Ceran utrzymywał żywe kontakty z badaczami późnego antyku z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zaliczając niektórych w poczet członków,

a w konsekwencji do uczestniczenia w organizowanych regularnie spotkaniach Komisji Bizantynologicznej PAN. Przyjeżdżał też nierzadko do Lublina. W 1997 r. (23 X) na zaproszenie wygłosił referat w ramach comiesięcznych spotkań Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL nt. *Libanios i Jan Chryzostom: dwie postawy wobec centralizacji i biurokracji cesarstwa bizantyńskiego w IV wieku*, podając przy tej okazji cenne informacje o Zakładzie Historii Bizancjum w Łodzi i studiach bizantyńskich w Polsce, często też brał udział w Sympozjach Kazimierskich organizowanych przez Katedrę Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej KUL. Jako czytelnik często sam lub jego współpracownicy naukowcy bywali w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, korzystając z jej bogatych zbiorów źródłowych dotyczących historii i literatury bizantyjskiej.

Wersja elektroniczna wystawy (oprac. przez A. Podsiadłego) dostępna jest na stronie internetowej Biblioteki Uniwersyteckiej KUL

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL

INFORMACJE*

1. OGÓLNOPOLSKIE SYMPOZJUM W KUL NA TEMAT:
„STOSUNEK DO LUDZI STARSZYCH W STAROŻYTNOŚCI
KLASYCZNEJ I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”

Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II organizuje w dniach 25-26 listopada 2010 r. ogólnopolskie sympozjum patrystyczne na temat: *Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej*. Podczas dwudniowych obrad, które odbędą się w nowej Czytelnii Filozoficzno-Teologicznej Biblioteki Uniwersyteckiej KUL (ul. Chopina 27) w 4 zaplanowanych sesjach przewidziano wygłoszenie 34 następujących 15-minutowych komunikatów mających przybliżyć postawiony problem: dr B. Burliga (Gdańsk, UG), *Homerycki strażnik pamięci – rzecz o Nestorze*; dr A.Z. Zmorzanka, *Platon o starości i ludziach starszych*; dr R. Majeran (Lublin, KUL), *Zalety i wady starości w ujęciu Arystotelesa*; dr Z. Brzozowski (Gdańsk, UG), *Ksenofont – jesień kawalerzysty*; dr H. Kowalski (Lublin, UMCS), *Spokój czy smutek? Koncepcja starości w pismach Marka Tulliusza Cyncerona*; dr Ewa Osek (Lublin, KUL), *Czy według Plutarcha ludzie starsi winni politykować?*; dr Małgorzata Siwicka (Lublin, KUL), *Starość – szansa czy zagrożenie dla rozwoju moralnego człowieka w ocenie stoików*; dr Tatiana Krynicka (Gdańsk, UG), *„Maturam frugem flore manente ferens”*. *Pochwała starości w poezji Auzoniusza*; ks. dr Jerzy Jurkiewicz (Tarnów, UPJPII), *Kiedy w starożytności rozpoczynała się starość?*; dr Maciej Jońca (Lublin, KUL), *Godny szacunku tyran i czcigodny sknera – wizerunek rzymskiego seniora rodu w źródłach prawniczych i literackich*; ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (Lublin, KUL), *Proces starzenia się w opinii starożytnych medyków greckich*; ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (Lublin, KUL), *Biblia o ludziach starszych*; ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel (Lublin, KUL), *Zagadnienie starości w literaturze międzytestamentalnej*; prof. dr hab. Jan Iluk (Gdańsk, UG), *Starość w późnoantycznej literaturze rabinistycznej*; ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (Warszawa, UKSW), *Okresy życia ludzkiego według autorów wczesnochrześcijańskich*; ks. dr Przemysław M. Szewczyk (Tomaszów Maz.), *Rola przebiterów u Ojców Apostolskich*; ks. dr hab. Tadeusz Gacia (Lublin, KUL), *„Senectus portus esse debet”*. *Starość – ostoja wiary w świetle akt męczeńskich*; ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (Lublin, KUL), *Obowiązki i przywileje ludzi starszych według Klemensa Aleksandryjskiego*; ks. prof. dr hab.

* Informacje przygotował w całości ks. Stanisław Longosz.

Mariusz Szram (Lublin, KUL), *Starość i starcy w aleksandryjskiej egzegezie Księgi Rodzaju. Stanowisko Orygenesusa i Dydyma Ślepego*; ks dr hab. Waldemar Turek (Roma), „*In aetate antiqui*” (Cypr. Ep. 55, 24, 2). *Starość w ujęciu św. Cypriana*; ks prof. dr hab. Augustyn Eckmann (Lublin, KUL), *Obraz ludzi starszych w pismach św. Augustyna*; ks prof. dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB (Warszawa, UKSW), *Autobiograficzna refleksja Prudencjusza nad własnym życiem u progu starości*; dr Monika Ożóg (Opole, UO), *Starość w listach św. Hieronima*; ks prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (Gniezno, UAM), *Starość w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*; ks prof. dr hab. Norbert Widok (Opole, UO), *Problematyka korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu*; dr Marta Przyszychowska (Warszawa, UKSW), *Grzegorz z Nyssy: Czy Bóg stworzył starość?*; ks prof. dr hab. Piotr Szczur (Lublin, KUL), *Starość widziana oczyma św. Jana Chryzostoma*; ks prof. dr hab. Jerzy Pałucki (Lublin, KUL), *Ludzie starzy w nauczaniu Paulina z Noli*; ks prof. dr hab. Antoni Żurek (Tarnów, UPJPII), *Senex i senectus w literaturze galijskiej V-VI wieku*; ks dr hab. Andrzej Uciecha (Katowice, UŚ), *Pozycja starców w nauczaniu Ojców Syryjskich*; ks prof. dr hab. Jan W. Żelazny (Kraków, UPJPII), *Rola starców w nauczaniu Ojców Ormiańskich*; o. dr Rafał Zarzeczny SJ (Rzym, Pontificio Istituto Orientale), *Starość w nauczaniu Ojców Etiopskich*; dr Kamilla Twardowska (Kraków, UPJPII), *Starość w "Żywotach mnichów" Cyryla ze Scytopolis (VI w.)*; ks dr Krzysztof Tyburowski (Rzeszów, UPJPII), *Senectus/senex/senior w pismach św. Grzegorza Wielkiego*; o. dr Krzysztof Ościłowski OSPPE (Kraków, UPJPII), *Rola starszych w regułach zakonnych*.

2. DOROCZNE SPOTKANIA SEKCJI PATRYSTYCZNEJ W LATACH 2009 I 2010

Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w **2009 r.** przewidziane 21-23 IX w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku na temat: ***Kościół starożytny: Królestwo Chrystusa i instytucja***. Podczas dwudniowych obrad zaplanowano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. H. Pietras SJ (Kraków), *Kościół jako społeczność zbawionych – próba rekonstrukcji pierwotnej inicjacji*; ks. prof. dr hab. J. Słomka (Łódź, UŚ), *Judeochrześcijańska koncepcja Kościoła*; ks. prof. dr hab. N. Widok (Opole), *Cechy konstytutywne wspólnoty kościelnej w nauczaniu św. Ignacego z Antiochii*; ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (Lublin, KUL), *Eklezjologia Klemensa Aleksandryjskiego*; ks. dr hab. W. Turek (Roma), „*Adveniat regnum tuum*” (Mt 16, 10) w interpretacji wybranych pisarzy III i IV wieku; dr M. Ożóg (Głogów), *Teodoryk Wielki wobec schizmy laurencjańskiej*; dr K. Kochańczyk-Bonińska (Warszawa), *Antropologia Maksyma Wyznawcy*; ks. dr hab. J. Żelazny (Kraków), *Charakterystyczne elementy eklezjologii syryjskiej*; o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap. (Kraków), *Kościół IV i V wieku – pomiędzy instytucją Kościoła imperialnego a ideałem apostołowości*; ks. prof. dr hab. J. Pałucki (Lublin), *Kościół – „institutio” czy „communio” w epistolografii łacińskiej IV wieku*; ks. dr P. Turzyński (Radom), „*Christus totus*” w myśli teologicznej św.

Augustyna; ks. dr J. Lachowicz (Białystok), *Obraz Kościoła w królestwach barczaryńskich w korespondencji św. Grzegorza Wielkiego*.

Natomiast doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2010 r. zaplanowano 20-22 IX w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach na temat: **Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym**. Podczas obrad przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. H. Pietras (Kraków), *Chrzest jako sakrament kapłaństwa*; ks. dr K. Tyburowski (Rzeszów), *Katechumenat w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego*; ks. dr R. Zarzeczny SJ (Roma, Pontificio Istituto Orientale), *Przygotowanie do wiary i przygotowanie do chrztu w literaturze pseudoklementyńskiej*; prof. E. Dal Covolo (Roma, Pontificia Università Salesiana), *Il battesimo – sacramento dell’iniziazione cristiana nella Secunda Clementis*; ks. dr A. Nocoń (Roma), *Nicetas z Remezjany: katechezy przedchrzcielne*; ks. dr hab. W. Turek (Roma, Pontificia Università Urbaniana), *Szafarz chrztu świętego w „De baptismo” Tertuliana*; dr K. Kochańczyk-Bonińska (Warszawa), *Eucharystia w Mystagogii Maksyma Wyznawcy*; ks. dr M. Wysocki (Lublin), *Katechumenat i chrzest w Afryce Północnej w II/III wieku*; o. prof. dr hab. D. Kasprzak OFM Cap (Kraków), *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regulach zakonnych*; ks. prof. dr hab. T. Kołosowski (Warszawa), *Chrzest w świetle pism św. Hilarego z Poitiers*; ks. prof. dr hab. A. Żurek (Tarnów), *Katechumenat według św. Augustyna: próba wiary czy charakteru*; ks. prof. dr hab. J. Żelazny (Kraków), *Inicjacja chrześcijańska w teologii syryjskiej*.

Spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2011 r. zaplanowano 19-21 IX w Tarnowie na temat: **Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele**.

3. X. SYMPOZJUM KAZIMIERSKIE

Katedra Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II organizuje w dniach 1-3 X 2010 r. w Kazimierzu Dolnym (w Domu Pracy Twórczej KUL) X już z kolei Sympozjum Kazimierskie, poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, tym razem na temat: **Granice świętości w świecie starożytnym i wczesnochrześcijańskim**. Podczas trzydniowych obrad przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji, podzielonych na trzy działy:

I. Świętość i jej granice: L. Trzcionkowski, *Realne i wirtualne granice sacrum w religii greckiej*; ks. A. Tronina, *Świętość według Księgi Kapłańskiej*; H. Kowalski, *Przestrzeń sakralna i jej granice w Rzymie w okresie Republiki*; Ł. Niesiołowski-Spano, *Ile było świątyń jerozolimskich?*; E. Osek, *Granice świętości w literaturze grecko-żydowskiej (III w. przed Chr. – I po Chr.)*; M. Stachura, *Granice pojęć sacer i sanctus w Kodeksie Teodozjusza*; ks. J. Żelazny, *Koncepcja świętości w chrześcijaństwie syryjskim*; P. Jagła, *Symbolika wody i krwi/wina w Czwartej Ewangelii – rozważania wokół (możliwości) interpretacji*; P. Piwowarczyk, *Spoleczne i organizacyjne aspekty rozdziału między Kościołem i herezją w świetle „Adversus*

Haereses” Ireneusza z Lugdunum; P. Scholtz, „Eikon” Orygenes: „*imago invisibilis Dei*” (Princ. I 2, 6); D. Kolbaia, *Ojcowie syryjscy i początki monastycyzmu w Gruzji* A. Lic, *Architektura wczesnochrześcijańska w Arabii Wschodniej na przykładzie kościołów w Jubail, Al-Qusur i Al-Khawr*; T. Górecki, *Święty Apa Bane i jego grób w kościele w Abu Fano w diecezji Hermopolis*; A. Łukaszewicz, *Kilka uwag o świętości psa i krokodyla*; Z. Kiss, *Jahwe – bóg czarów, Gabriel i Rafael – jego pomocnicy*; I. Skupińska-Løvset, *Fidiasz – niedościgniony odtwórca boskości*; A. Kotłowska, *Sakralizacja przyrody w literaturze bizantyńskiej*.

II. Granice świętości miejsca: P. Madejski, *Ara Pacis Augustae i granice świętości w religii rzymskiej*; M. Jońca, *Grób w prawie rzymskim – granice świętości*; B. Iwazkiewicz-Wronikowska – A. Stróż – A. Zimnowodzka – A. Głowa, *Wyznaczanie granic świętości: a. w miejscach kultu męczenników w Rzymie wczesnochrześcijańskim; b. w miejscach najstarszych depozytów relikwii; c. w tzw. więzieniu św. Wincentego w Walencji; d. w kościołach wizygockich*; E. Jastrzębowska, *Dom Boży, przestrzeń święta, jej jakość i wielkość oraz przemiana: najstarsze kościoły w świątyniach pogańskich*; Z. Kalinowski, *O różnorodności granic sacrum we wczesnych kościołach chrześcijańskich*; J. Młynarczyk, „*Granice świętości*”: *Zmiany zasięgu przestrzeni liturgicznej w Kościele Północno-zachodnim w Hippos (VI-VIII w.)*; L. Khrushkova, *Przegrody ołtarzowe we wczesnochrześcijańskich bazylikach Krymu*; H. Szymańska, *Fazy rozwoju bariery ołtarzowej w bazylice w Marei w Egipcie. Wyniki polskich wykopalisk*; M. Burdajewicz, *Przegrody ołtarzowe w Hippos (Sussita)*; M. Szymaszek, „*Qestroma*” – *kilka uwag o przegrodach ołtarzowych kościołów na płaskowyżu Tur Abdin*; P. Kochanek, „*Rozesłanie Apostołów*” *na mapie Beatusa z Burgo de Osma*; D. Próchniak, *Portale kościołów armeńskich, ich forma i narodowa symbolika*; W. Aleksandrowicz, *Tradycja wydzielania przestrzeni sakralnej w ukraińskiej sztuce religijnej*; K. Nędza-Sikonowska, *Świętość murów i bram na Rusi*;

III. Granice świętości osoby: K. Gębura, *Apolloniusz z Tyany – święty czy szarlatan?*; ks. T. Stępień, *Granice człowieczeństwa – granice świętości. Ponadludzki sposób życia filozofa i mnicha*; ks. M. Wysocki, *Męczeństwo granicą świętości?*; o. B. Kochaniewicz, *Świętość Maryi, Matki Chrystusa, w pismach Ojców Kościoła II-V w.*; o. C.M. Paczkowski, *Świętość w czasach podbojów islamskich. Męczennicy chrześcijańscy z Gazy*; P.Ł. Grotowski, *Eikonismos w apokryfach I tysiąclecia – w poszukiwaniu normatywnych wzorów dla ikonografii świętych (V-VII w.)*.

4. POSIEDZENIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL W 2009/2010

Działająca w ramach Towarzystwa Naukowego KUL przy Wydziale Historyczno-Filologicznym Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, prowadzona bezpośrednio przez Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, przewidziała podczas swych comiesięcznych spotkań (w trzeci czwartek miesiąca) w roku akademickim

2009/2010 wygłoszenie następujących prelekcji: dr Maria M. Dylewska (Lublin) – *Konfrontacja dwóch poglądów na cześć obrazów: Epifaniusz z Salaminy i Jan z Damaszku*; ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (Katowice, UŚ) – *Św. Paweł – mistrzem heretyków*; dr Ewa Osek (Lublin, KUL) – *Orfeusz rywalem Chrystusa? Orfizm w greckiej literaturze wczesnochrześcijańskiej*; ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Warszawa, UW) – *Geneza i rozwój chrześcijańskich reguł monastycznych*; dr Dariusz Słapek (Lublin, UMCS) – *Spartakus – „laicki święty”*: recepcja jego postaci od epoki Oświecenia po wizje marksistów; ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (Kraków, UPJP II) – *Koncepcja Boga i człowieka w myśli syryjskiej III-V wieku: wolność jako jeden z fundamentów syryjskiej wizji świa ta*; ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (Lublin, KUL) – *Udział św. Augustyna w tworzeniu kultury Europy*; ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (Tarnów, UPJPII) – *Znudzenie żoną czy tęsknota za Bogiem? „Nawrócenia” arystokracji galijskiej IV wieku*; dr Branka Migotti (Zagrzeb, Chorwacka Akademia Nauk i Sztuk) – *Early Christian archeology in northern Croatia (southern Pannonia)*.

5. SYMPOZJUM PATRYSTYCZNE W POZNANIU O SŁOWIE BOŻYM

Zakład Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu organizuje **27 V 2009 r.** w budynku WSD Braci Mniejszych Franciszkanów we Wronkach jednodniowe sympozjum patrystyczne na temat: ***Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym***. Podczas obrad przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. dr hab. P. Szczur (KUL) – *Medytacja słowa Bożego pokarmem dla duszy w ujęciu greckich Ojców Kościoła*; ks. dr L. Gładyszewski (Gniezno, PWSO) – *Sposoby odkrywania treści ksiąg biblijnych według św. Hieronima*; ks. dr M. Kieling (UAM) – *Pismo Święte źródłem „spiritalis talis scientia” w pismach św. Jana Kasjana*; ks. dr P. Wygralak (UAM) – *Pogłębienie wiary w oparciu o Pismo Święte według św. Cezarego z Arles*; ks. dr J. Lewandowicz (Łódź, WSD) – *Warunki skutecznego głoszenia słowa Bożego według św. Grzegorza Wielkiego*; ks. prof. dr hab. B. Czyżewski (UAM) – *Osobowość kaznodziei na przykładzie „De doctrina christiana” i „De pastoribus” św. Augustyna*; o. dr B. Marciniak OFM (Rzym) – *Wskazania biblijne św. Cyryla Aleksandryjskiego*.

6. COLLOQUIUM ORIGENIANUM DECIMUM

W dniach **31 VIII–4 IX 2009 r.** przewidziano obrady Colloquium Origenianum Decimum, organizowanego w Krakowie przez jezuickie Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy oraz Wydział Filozofii i Historii Kultury Chrześcijańskiej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” na temat: ***Origenes jako pisarz***. Zgłoszone różnorodne na ten temat referaty (30 min.) i komunikaty (15 min.) zgrupowano w VIII sekcjach, obradujących równocześnie w językach kongresowych pod przewodnictwem wybranych kierowników w trzech salach;

tylko ich inauguracja z powitaniem Wielkiego Kanclerza ks. kard. F. Macharskiego i rektora „Ignatianum” ks. prof. dr hab. L. Grzebienia oraz ich zakończenie przewidziano w Auli Wielkiej. A oto tytuły zgłoszonych do wygłoszenia prelekcji, ukazujących, bez wątpienia, poruszaną wspólnie w badaniach nad piśmiennictwem Orygenes problematykę:

Sesja inauguracyjna (G. Dorival): A. Łukaszewicz (Warszawa), *Polish archeological exploration of the Alexandrian School*; L. Perrone (Bologna), „*Pro domo sua*”: *Origen's self-quotations and the construction of a literary oeuvre*; A. Cacciari (Bologna), *Grammar and style in Origen: some remarks*.

Sekcja I. The literary milieu of Alexandria and Caesarea Palestina in Origen's time (E. Prinzivalli): A. Zhyrkova (Tel Aviv), *Reconstructing Philo's and Clement of Alexandria's Doctrines of the Categories*; J.L. Kovacs (Virginia, USA), *The Unity of Perfection: Clement of Alexandria as Interpreter of Paul*; M. Rizzi (Milano), *Clement's literary problem reconsidered*; B. Bucur (Pittsburgh, USA), *Origen on Jesus' Baptism and Ascension, Psalm 68, and Ezekiel's Merkabah: Christian Exegetical Tradition or Christianization of Rabbinic Exegesis*; A. Tzvetkova-Glaser (Heidelberg), *Eden nell'interpretazione origeniana e rabbinica*; Ch. Hengstermann (Münster), *The Neo-Platonism of Origen in the first two books of the Commentary on John*.

Sekcja II. Complexity and scope of Origen's work – Hermeneutics (A. Zhyrkova – L. Perrone – F. Risch): D.A. Giulea (Marquette, USA), „*He Did Appear to Them in the Form of God*”: *Kabod Theology and the Distinction Substantia-Opera Dei in Origen's PA 1.1 and CMt 12.37*; E. Junod (Lausanne), *Du danger d'écrire, selon quelques préfaces d'Origène*; G. Bostock, *Satan – Origen's forgotten doctrine*; S. Morlet (Paris IV-Sorbonne), *De la symphônia comme procédé de composition dans les commentaires d'Origène*; Ch. Marksches (Berlin), *Scholien bei Origenes und in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Kommentierung*; K. Metzler (Berlin), *Origenes' Umgang mit der Hexapla*; K. O'Neill (Boston), *Origen's Threefold Method of Allegorical Exegesis and his Theology of the Trinity in „De principiis”*; M.V. Niculescu (Bradley, USA), „*Changing Moods*”: *Origen's Biblical Pedagogy as a Transformative Attunement to the Grief and the Joy of a Messianic Teacher*; D. Pazzini, *Figura simbolo legge linguistica nella prosa di Origene*; H. Buchinger (Regensburg), *Zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der Schrift des Origenes „Über das Pascha”*: *Offene Probleme*; S. Guly, *The Salvation of the Devil and the Kingdom of God in Origen's Letter to Friends in Alexandria*; M. Pereira (New York), *An Examination of Origen's Letter to Theodore*.

Sekcja III. Apologies (M. Rizzi): A.Ch. Jacobsen (Aarhus), *Contra Celsum*; L. Misiarczyk (Warszawa), *The Influence of Justin Martyr on Origen's Argumentation in „Contra Celsum”*; J. Arnold (Sankt Georgen), „*Hassvolle Unordnung*”? *Origenes und die Struktur von Celsus' Aethes Logos*;

Section IV. Commentaries and Homilies (A. Bastit – E. Dal Covolo – D. Pazzini): A. Aliau-Milhaud (Paris IV-Sorbonne), *La réécriture au passif et ses*

enjeux dans le 'Commentaire sur Jean' d'Origène; A. Bastit (Metz), *De la phrase de Paul à la phrase d'Origène: réception, mimétisme et transformation. L'exemple du Commentaire sur Matthieu*; P.F. Beatrice (Padova), *On the Nature and Contents of Heracleon's Commentary*; G. Bendinelli (Bologna), *Matrimonio e Castità nel Commento a Matteo di Origene*; R. Ceulemans (Leuven), *Origène dans la chaîne copenhagoise sur le Cantique des Cantiques*; Ch. Köckert (Heidelberg), *Origen and Didymus the Blind – Commentators on Genesis: A Comparison*; P.A. Ciner (Cuyo, Argentina), *Orígenes como Escritor en el Comentario al Evangelio a Juan*; E. Cattaneo (Napoli), *L'alleanza dei due re contro Gerusalemme (Is 7,1) nell'interpretazione di Origene*; F. Cocchini (Roma), *Origene e il Commento di Paolo alla lettera ai Romani*; S. Kaczmarek (Kraków), *Conoscere e avere zelo" – l'immagine di Paolo come aiuto per comprendere il senso della Lettera ai Romani nel Commento di Origene*; S. Fernández (Chile), *Verso la teologia trinitaria di Origene: Metafora e polemica nel linguaggio teologico*; F. Risch (Berlin), *Die Prologe des Origenes zum Psalterium*; M. Williams (San Francisco), *Exegetical method, literary style, and the scene of instruction in Origen's Commentary on Matthew*; O. Munnich (Paris-Sorbonne), *Le texte d'Origene en tradition directe et dans la tradition caténaire: le cas des Homélies sur Jérémie*; S. Tampellini (Bologna), *Osservazioni sulle Omelie su Luca di Origene: aspetti della composizione, della struttura, dell'esegesi*; J. Naumowicz (Warszawa), *Ez 1,1 chez Origène et la date de l'Épiphanie*.

Section V. The language of Origen (A. Cacciari – J. Verheyden): G. Maspero (Roma), *Remarks on Origen's analogies for the Holy Spirit*; M. Szram, *La terminologie de la „théologie en recherche” dans le Commentaire sur l'Évangile de saint Jean d'Origène (Comm. Io. I, IX, 52-53 et I, XX, 119)*; G. Dorival, *La forme littéraire des Hexaples*; A. Villani, *Uno sguardo d'insieme sulle prosopopee divine in Origene*; E. Prinzivalli (Roma), *A rediscovered author and the transformation of Origen's heritage: Didymus the Blind*; W.G. Rusch, *Origen from the perspective of Athanasius of Alexandria*; V. Cvetkovic (St Andrews), *From Adamantius to Centaur: St Methodius of Olympus' critique of Origen*; M.O. Boulnois, *Les dieux ethnarques et la diversité des nations: du Contre Celse d'Origène au Contre Julien de Cyrille d'Alexandrie*; J. Dechow, *Jerome's Anti-Origenist Anathemas (ACO I.5:4-5)*; J. Verheyden (Leuven), *Origen in the Making: Eusebius and Rufinus Create a Picture of Origen the Writer*.

Section VI. The Bible and Apocrypha – Critics (E. Junod – M. Akiyama): Ch. Barilli (Bologna), *L'infanzia in Origene: passi scritturistici ed interpretazione. Alcune osservazioni*; H. Pietras (Kraków), *Apocrifo „Preghiera di Giuseppe” in ComIo II, 31, 188-192*; Ch. Faraggiana di Sarzana (Bologna) – F. Pieri (Bologna), *A Byzantine critical reader and editor of Origen's Philocalia: the ms. Marcianus graecus 47 and its marginalia*; E. Fiori (Bologna), *Traces of apokatastasis in Dionysius the Aeropagite: evidence and contradictions*; D. Zaganas (Paris-Sorbonne), *L'Exégèse vétérotestamentaire d'Origène et de Cyrille d'Alexandrie: continuité ou divergence?*; J. Slotemaker (Boston), *The Trinitarian Exegesis of Origen and Augustine: A Comparative Analysis*; C. Bandt (Berlin), *Reverberations of Origen's exegesis of*

the Psalms in the work of Eusebius and Didymus; M. Mejnzer (Warszawa), *L'èidos e l'ochéma. La critica del concetto origeniano di risurrezione nel contesto dell'eschatologia intermedia nel „De resurrectione” di Metodio di Olimpo*; M. Akiyama (Tsukuba, Japan), *Nascita di Cristo e „il pasto sacro” (Ez 44,3)*.

Section VII. Philosophical sources (I. Ramelli): I. Ramelli (Milano), *The sources of the doctrine of Apocatastasis*; J. O'Leary (Tokio), *The interplay of philosophical and biblical strands in Origen's writing (Commentary on John)*; P. O'Cleirigh (Guelph, Canada), *Simile and division: literature and metaphysics in Origen's Commentary on John*.

Section VIII. Disciples and followers of Origen (B. Stefaniw – G. Bostock): B. Stefaniw (Erfurt), *Neither Missionary Institute nor Homoerotic Bond: interpreting pedagogy at Origen's school in Caesarea*; A. Fürst (Münster), *Origen losing his text. Reflections on Jerome's translation of Origen's homilies on Isaiah*; J.M. Auwers (Louvain), *Le Commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques dans la traduction latine de Rufin et dans l'Épitomé de Procope*; T. Becker, *The Transfiguration in Maximus the Confessor: From Origen and Through the Theologian*; A. Casiday (University of Wales), *Evagrius Ponticus' reading of Origen*; E. dal Covolo (Roma), *Theia anagnosis/lectio divina: Origene, Ambrogio, Agostino*; B. Pouderon (Tours), *Les Lamentations de Jérémie et l'Exégèse de l'âme (NHII, 6) chez Olympiodore d'Alexandrie*; R.M. Pancercz (Kalwaria Zebrzydowska, WSD), *Didimo il Cieco e antropomorfismi biblici*; M. Tobon (London), *Evagrius Ponticus as Writer*; J.P.W. Gibson, *Plotinus and Origen: Relations in Exitus-Reditus, Hierarchy, and Participation*; V. Baranov (Nowosybirsk), *„Condensing and Shaping the Flesh...”: Incarnation and the Instrumental Function of the Soul of Christ in the Iconoclastic Christology*; D. Bumazhnov, *Origen on the Witch of Endor in the Context of the Early Christian Literature*; P.O. Scholz (Lublin), *Griechisch oder Altägyptisch: zur Frage nach den Wurzeln der theologischen Spekulationen des Origenes*.

Program Kolokwium przewidywał również wycieczkę do Tyńca, gdzie uczestnicy mogli wysłuchać koncertu organowego i mniszego śpiewu łańskich nieszporów, zwiedzić XI-wieczne Opactwo, a nawet zjeść obiad w odnowionym zakonnym refektarzu. Z powyższego programu można również zauważyć, że na 74 zgłoszone kongresowe prelekcje, 9 wygłaszają Polacy (A. Łukaszewicz, ks. L. Misiarczyk, S. Kaczmarek, ks. H. Pietras, ks. J. Naumowicz, ks. M. Szram, o. R. Pancercz, ks. M. Mejnzer, P.O. Scholz). Nie jest to za wiele, zważywszy, że Kolokwium odbywa się w Polsce, a zainteresowanych Orygenesem z pewnością jest więcej. Przeszkodą zapewne jest przede wszystkim język; szkoda, że nie poinformowano wcześniej, że dopuszczalny będzie także język włoski, w którym zgłoszono aż 14 prelekcji, a który w znakomitej większości znają polscy patrologowie. Można by również zapytać, czy obok języków kongresowych, nie należy dopuścić również języka narodowego kraju, w którym kongres się odbywa, bo wygląda to tak, że urządza się kosztowne spotkanie dla cudzoziemców, z którego

krajowi badacze prawie nie korzystają. Można się spodziewać, że organizatorzy wydadzą wkrótce wszystkie materiały tego epokowego w historii polskiej patrystyki, bez wątpienia bardzo organizacyjnie udanego, naukowego spotkania.

7. SYMPOZJUM PATRYSTYCZNE WE LWOWIE O DOSKONAŁYM CHRZEŚCIJANINIE

Sekcja Patrystyczna przy Katedrze Teologii Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego (= UCU) we Lwowie wraz z miejscowym Seminarium Duchownym organizuje w dniach **11-12 IX 2009 r.** z okazji 80. rocznicy założenia lwowskiej Akademii Teologicznej międzynarodowe sympozjum na temat: ***Model doskonałego chrześcijanina w spuściźnie Ojców Kościoła***; sama konferencja odbędzie się w gmachu Wydziału Filozoficzno-Teologicznego Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego. Na jej rozpoczęcie przewidziano odprawienie Boskiej Liturgii przez Arcybiskupa Lwowskiego Ihora Woźniaka w seminaryjnym kościele Ducha Świętego oraz powitanie uczestników przez rektora Uniwersytetu ks. dr. Borysa Gudziaka, zaś podczas obrad zaplanowano wygłoszenie w różnych językach (mimo iż wszystkie ich tytuły figurują w programie po angielsku) 32 prelekcji zgrupowanych w czterech sesjach prowadzonych przez przewodniczących.

11 września

Plenary meeting (Taras Tymo): Robert Dodaro (Roma, Augustinianum), *The ideal Christian in the theology of St. Augustine of Hippo* (po ang.); Andriy Chirovsky (Ottawa) – „*Ftharsis*” as a forgotten patristic category of the World perception and the presentation of the tragedy of corruption as a possible key to the human perfection (ukrain.); Piotr Szczur (Lublin, KUL) – *The image of the perfect Christian in John Chrysostom* (pol.); D. Dechandschutter (Leuven, CUL) – *On the way to perfection: „lust” as a factor in early Christian anthropology with an outlook on the Syriac Fathers* (ang.).

Session I. Early Christian tradition (prof. dr Walt Stevenson): Taras Khomych (Leuven, CUL; Lviv, Ukrainian Catholic University = UCU) – *Advancing on the way of life: the notion of perfection in the Didache* (ang.); Jan M. Kozłowski (Warszawa, UW) – *Polycarp as a Christian gymnosophist* (ang.); Natalia Lazurkevych (Lviv, UCU) – *The perfect human being according to Irenaeus of Lyon* (ukrain.); Olexandra Vacula (Lviv, UCU) – *The disciple of Christ as a model of the perfect Christian in Origen* (ukrain.); Ihor Horishniy (Roma, Augustinianum) – *The image of the perfect Christian in Methodius of Olympus* (ukrain.); Oksana Luka (Lviv, UCU) – *Representing Christian perfection: the relationship between text and art* (ukrain.).

Session II. Monastic Tradition (prof. dr hab. Dariusz Zagórski): Justyn Bojko (Roma, Augustinianum) – *The image of the perfect Christian in Apophthe gmata Patrum* (ukrain.); Athanasiya Smetanyak (Roma, Salesianum) – *The image of the perfect Christian in „Vita Antonii” of Athanasius* (ukrain.); Maria Horiacha

(Leuven, CUL) – *The image of the perfect christian in the writings of Pseudo-Macarius* (ang.); Thomas Cottoi (Berkeley, Jesuit School of Theology) – *Salvific asymmetry: an hypostasy and spiritual practice in Theodore the Studite's Refutation of the iconoclasts* (ang.); Taras Tymo (Lviv, UCU) – *The „Wise Thief” as an image of paradoxical nature of Christian perfection in Byzantine Patristic and liturgical sources* (ukrain.); Lesya Kondratiuk (National University of Kyiv) – *The role of the sacred music in the formation process of the perfect Christian according to the teaching of the Church Fathers* (ukrain.).

12 września

Plenary meeting (dr Taras Khomych): Herman Teule (Leuven, CUL) – *Barhebraeus Ethicon: a book of spirituality and rule of conduct for christian lay people and monks* (ang.); Antoni Żurek (Tarnów, PAT) – *„Coverted christians” – Spirituality of Gallican aristocracy in the IVth-Vth centuries* (pol.); Dimitri Makarov (Yekaterinburg, Russian Federal Pedagogical University) – *Some notes on the notions of synergy and circumincession in Theophanes of Nicaea* (ang.); Olek Kindiy (Lviv, UCU) – *Diakonos tou Theou: the perfect Christian in Clement in Alexandria through the prism of the service of the Church* (ukrain.); Paul Havrilyuk (St. Paul, University of St. Thomas) – *The ascent of the concept of deification in the twentieth century: from a once despised archaism to an ecumenical desideratum* (ang.).

Session III. Latin Tradition (dr Maria Horiacha): Marcin Wysocki (Lublin, KUL) – *The image of the perfect Christian in the writings of St Cyprian* (pol.); Nadia Seleshchuk (Roma, Augustinianum) – *The image of the perfect Christian in the „De Ecclesiae unitate” of St. Cyprian* (ukrain.); Marcela Andokova (Bratislava, Trnava University) – *The notion of tolerantia in Augustine's Sermones and Exegetical Homilies* (ang.); Oleksandr Kashchuk (Lviv, UCU) – *The image of the perfect Christian in Gregory the Great* (ukrain.); Krzysztof Tyburowski (Rzeszów, PAT) – *Past and charity as important elements of Christian way to perfection according to the Sermons of St. Leo the Great* (pol.).

Session IV. Late Antiquity (dr Thomas Cattoi): Mariana Horishnya (Roma, Anselmianum) – *Spiritual progress: the way of Christian to perfection in the teaching of Evagrius Ponticus* (ukrain.); Walt Stevenson (University of Richmond) – *John Chrysostom's idea of the „Perfect Church”* (ang.); Rafail Strontsiyskiy (Yerevan State University, Armenia) – *The image of the perfect Christian in Gregory of Narek* (ukrain.); Dariusz Zagórski (Toruń, UMK) – *The model of the perfect Christian in the works of Gregory of Nazianzus* (ang.); Natalia Syrotynska (Lviv, UCU) – *The image of the Three Hierarchs in Ukrainian Sacral Monody* (ukrain.).

8. KONFERENCJA PATRYSTYCZNA W TORUNIU O SZCZĘŚCIU LUDZKIM

Towarzystwo Naukowe, Zakład Historii Kościoła Starożytnego i Średniowiecznego Wydziału Teologicznego oraz Koło Młodych Teologów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu organizują **14 IV 2010 r.** ogólnopolską konferencję na temat: ***Vita beata: interpretacja pojęcia szczęścia ludzkiego w starożytności chrześcijańskiej***. Podczas spotkania przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. prof. dr hab. A. Szostek (KUL) – *Szczęście: cel czy owoc dobrego życia*; ks. prof. dr hab. B. Cześz (UAM) – „*Szczęście osiągniesz i dobrze ci będzie*” (Ps 128): *perspektywa szczęśliwego życia człowieka według Ojców Kościoła*; o. prof. dr hab. B. Degórski (Roma, Anselmianum) – „*Chrześcijańskie szczęście*” w „*Commentarium in Matthaicum*” św. Hieronima; ks. prof. J. Pałucki (KUL) – „*Szczęśliwym być*” w pismach św. Ambrożego i św. Paulina z Noli; ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL) – *Szczęście przyjaciela Boga według Klemensa Aleksandryjskiego*; o. prof. dr hab. M. Paczkowski (UMK) – *Szczęście i błogosławieństwo w dziełach Bazylego Wielkiego*; J. Wólkowski – A. Wyrąbkiewicz (UMK) – *Droga do szczęścia w nauczaniu św. Grzegorza z Nyssy*; dr O. Kashchuk (Uniw. Lwowski) – *Prawdziwe ziemskie szczęście według św. Grzegorza Wielkiego*.

9. UDZIAŁ SEKCJI PATRYSTYCZNEJ W VIII KONGRESIE TEOLOGÓW POLSKICH W POZNANIU

Podczas VIII Kongresu Teologów Polskich, organizowanego przez Radę Naukową Konferencji Episkopatu Polski w dniach **13-16 IX 2010 r.** na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu na temat: ***Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji: teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka***, w programie spotkań sekcyjnych (16 IX) weźmie również udział, obok innych, Sekcja Patrystyczna prezentując następujące referaty: ks. dr hab. A. Żurek (Tarnów, UPJPII) – *Otworzyć się na Nieskończoność – nadzieja nadająca sens egzystencji*; ks. prof. dr hab. B. Czyżewski (Gniezno, UAM) – *Sens życia w ocenie Ojców Apostolskich*; ks. prof. dr hab. L. Nieścior (Warszawa, UKSW) – *Temat sensu ludzkiej egzystencji w sporze chrześcijaństwa z manicheizmem*; ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL) – *Zagrożenie błędno-wierstwa i herezji w Kościele współczesnym*; ks. prof. dr hab. N. Widok (UO) – *Wiodące idee „II mowy o pokoju” Grzegorza z Nazjanzu*; ks. dr hab. A. Uciecha (UŚ) – *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie mów Afrahata*.

10. PRZEKSZTAŁCENIE INSTYTUTU BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL

Powołany do istnienia 13 maja 1969 r. przez Senat Akademicki KUL, na wniosek prof. Leokadii Małunowicz i ks. prof. J.M. Szymusiaka Międzywydziałowy

Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim z zatwierdzonym wówczas własnym regulaminem, podlegający w swej działalności bezpośrednio Rektorowi i Senatowi Akademickiemu KUL, przemianowany 1 IX 2006 r. według nowego Statutu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (zob. VoxP 25:2005, t. 48, s. 666-667), po 40 latach swej niezależnej działalności, został ze względów finansowych, podobnie jak inne międzywydziałowe instytuty naukowo-badawcze KUL, decyzją „Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, na podstawie § 21 ust. 1 Statutu KUL, na wniosek JM Ks. Rektora, z dniem 1 czerwca 2010 r. włączony w strukturę Wydziału Teologii... przekształcony w ośrodek naukowo-badawczy ze zmienioną nazwą na: **Ośrodek Badań nad Antykiem Chrześcijańskim**” (Uchwała Senatu KUL JPII z dnia 27 V 2010 r.)

11. Komisja Bizantynologiczna Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN (KNoKA PAN) zorganizowała w r. 2008 dwa posiedzenia z następującymi prelekcjami: 7 maja w Gdańsku w budynku Uniwersytetu Gdańskiego w Gdańsku-Oliwie: dr I. Milewski – *Ekonomiczne aspekty depozycji i zsyłek biskupów we wczesnym Bizancjum (do 451 r.)*; dr M. Kruk – *O kategoriach recepcji antyku w sztuce dawnej Rusi*; 29 listopada 2008 r. w Warszawie w sali konferencyjnej Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”: dr K. Twardowska – *Poglądy religijne cesarzowej Atenais Eudokii*; dr hab. P. Kochanek – *Bibliografia architektury Konstantynopola*.

Również w r. 2009 odbyły się dwa posiedzenia tejże Komisji z następującymi prelekcjami: 30 maja 2009 r. w Krakowie w Collegium Novum UJ: dr A. Kotłowska – *Metodologia konstruowania wizji historii w dziele Euzebiusza z Cezarei*; dr J. Bonarek – *Daniszmendyda, greckie miasta, ziemia Matrachów, czyli o Tmutorakaniu w XII wieku; Informacja o Kongresie Bizantynologicznym w Sofii w 2011 roku*; 28 listopada 2009 r. w Łodzi w sali Posiedzeń Rady Wydziału UŁ: dr P. Kruczyński – *Przypomnienie sylwetki śp. prof. dr hab. Waldemara Cerana*; prof. dr hab. S. Bralewski – *Krótką prezentacja wspomnień o śp. Profesorze Waldemarze Ceranie oraz zdjęć ze wspólnych wypraw*; prof. dr hab. M. Kokoszko – *Termin kandaulos/kandylos na podstawie Λέξεων συναγωγῆς Focjusza oraz Commentarii ad Homeri Iliadem Eustacjusza z Tessaloniki*. Po obradach uczestnicy spotkania udali się na Cmentarz Katolicki na Dołach, gdzie na grobie śp. Waldemara Cerana złożono wspólnie kwiaty.

12. Katedra Prawa Rzymskiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II zorganizowała w dniach 24-26 X 2008 r. w Kazimierzu Dolnym n. Wisłą (w Domu Pracy Twórczej KUL) II już z kolei Seminarium Kazimierskie z Prawa Rzymskiego, tym razem na temat: *Christianitas et romanitas Stanisłao Płodzień (1913-1962) in memoriam*. Większość wygłoszonych podczas 5. sesji prelekcji (21) wiązała się bardziej lub mniej z różnorodną problematyką starożytnego chrześcijaństwa, jak m.in.: ks. prof. dr hab. A. Dębiński – *Romanitas – Christianitas*

– *Ius Romanum – Ius Ecclesiasticum*; prof. dr hab. K. Amielańczyk – *Eusebius, Historia Ecclesiastica IV 9: prawo rzymskie w obronie prześladowanych chrześcijan?*; dr R. Pankiewicz – *Św. Augustyn a teoria komunikacji*; ks. dr P. Sadowski – *Szkoła prawa w Bejrucie w świetle „Vita Severi” Zachariasza Scholastyka*; dr M. Wójcik – *Cesarz w Kościele czy ponad Kościołem?*; dr J. Misztal-Konecka – *Monogamia w prawie rzymskim i prawie kanonicznym*; prof. dr hab. B. Sitek – *Autonomia administracji kościelnej i państwowej w świetle rozwiązań rzymskich i doświadczeń pierwszych wspólnot chrześcijańskich a współczesne rozwiązania w prawie publicznym*; dr A. Świętoń — *Żołnierz Cesarza – żołnierz Chrystusa. Armia rzymska a chrześcijaństwo w IV i V wieku – wybrane problemy*; dr M. Ożóg – *Ustawodawstwo Konstancyjna, Konstansa i Konstancjusza wobec pogańskich obiektów kultu: posągów i świątyń*; ks. dr S. Józwiak – *Defensor civitatis*; dr M. Jońca – *„Podrzutek” Żydówki Salome*; mgr A. Stróż – *Rzymskie scrinium jako prototyp chrześcijańskiego relikwiarza*; mgr D. Stolarek – *Materfamilias – kobieta dobrych obyczajów*; mgr J. Gołębiowska – *Wpływ chrześcijaństwa na ustawodawstwo Justyniana wobec konkubinatu*.

13. Rada Wydziału Teologii KUL powołała do istnienia 5 VI 2008 r. nową **Katedrę Teologii i Literatury Patrystycznej** w ramach Instytutu Historii Kościoła oraz powierzyła jej kierownictwo ks. dr hab. Mariuszowi Szramowi, prof. KUL; na tym samym posiedzeniu Rada Wydziału powierzyła kierownictwo Katedry Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej ks. dr hab. Piotrowi Szczurowi, prof. KUL.

14. Podczas dwudniowej konferencji naukowej, zorganizowanej przez Instytut Nauk o Rodzinie z okazji swego 10-lecia istnienia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w dniach 2-3 XII 2008 r. na temat: ***Kościół, który gromadzi się w domu***, wśród 8 wygłoszonych na niej prelekcji i przeprowadzonych po nich paneli, ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz wygłosił wstępny referat pt. *Geneza, rozumienie i rozwój pojęcia „kościół domowy”*.

15. Podczas interdyscyplinarnej konferencji lubelskich ośrodków naukowych, zorganizowanej przez Zakład Literatury Angloirlandzkiej i Zakład Kultury Krajów Angielskiego Obszaru Językowego UKSW w dnich 4-5 XII 2008 r. na temat: ***O wyższości świąt Bożego Narodzenia***, wśród 16 wygłoszonych prelekcji znalazły się również dwie o tematyce wczesnochrześcijańskiej: ks. prof. dr hab. A. Paciorek (KUL) – *Ewangelie dzieciństwa*; dr E. Kowalski (UMCS) – *Antyczne i wczesnochrześcijańskie tradycje świąt Bożego Narodzenia* (materiały spotkania opublikowano: *O wyższości świąt Bożego Narodzenia*, red. A. Kędzierska – I. Wawrzyszek, Lublin 2009, Wydawnictwo UMCS, ss. 248).

16. Podczas międzynarodowej konferencji zorganizowanej 22-24 IX 2009 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez Katedrę Historii Filozofii Starożytnej

i Średniowiecznej nt. **Eriugena Kuzańczyk** wśród 22 przewidzianych prelekcji znalazły się również dwie nawiązujące do tematyki patrystycznej: dr A Palusińska (KUL) – *Christian Neoplatonism: Pseudo-Dionysius, Eriugena and Gothic Cathedrals*; dr A. Hahn (Düsseldorf) – *Neoplatonic elements in the cosmology of Johannes Scottus Eriugena and Cusanus*.

17. Podczas półdniowego sympozjum naukowego, zorganizowanego 24 X 2009 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w **Drohiczynie** na temat: **Pasterska troska o życie duchowe człowieka** wygłoszono m.in. dwie konferencje o tematyce patrystycznej: ks. prof. dr hab. F. Drączkowski (KUL) – *Agapetyczna struktura Kościoła w świetle przekazów patrystycznych*; ks. dr J. Lachowicz (WMSD Białystok) – *Kapłan jako pasterz w pismach Grzegorza Wielkiego*.

18. Niektóre z prelekcji wygłoszonych podczas comiesięcznych **posiedzeń członków Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN**, odbywających się przeważnie w sali konferencyjnej Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes liberales” w Warszawie, nawiązują także nierzadko **do problematyki wczesnochrześcijańskiej**, jak to miało miejsce w ostatnich dwóch latach (2009-2010): ks. prof. dr hab. M. Starowieyski – *Postać św. Pawła według apokryfów Nowego Testamentu*; prof. dr hab. P. Skubiszewski – *Maiestas Domini – zagadnienie początków*; ks. prof. dr hab. S. Longosz – *Stosunek filozofii greckiej (presokratyków, Platona, Arystotelesa, stoików) do życia poczętego*.

19. Na rozpoczęcie roku akademickiego 2009/2010 ks. prof. dr hab. S. Longosz wygłosił **patrystyczny wykład inauguracyjny** najpierw (10 X) w Instytucie Teologicznym w Wilnie, będącym filią Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Sekcji św. Jana Chrzciciela nt. *Rodzina kościołem domowym – geneza i rozwój pojęcia w okresie patrystycznym*, a później (17 X) w Wyższym Seminarium Duchownym Zgromadzenia Księży Marianów w Lublinie pt. *Stosunek do życia poczętego w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej*.

20. Wśród 14 prelekcji zgłoszonych na konferencję naukową organizowaną 21-24 X 2009 r. w Nieborowie przez Katedrę Filologii Greckiej Instytutu Filologii Klasycznej KUL na temat: **Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii** znalazło się również **kilka o tematyce wczesnochrześcijańskiej**; dr A.Z. Zmorzanka (KUL) – *Mit orficki a mit gnostycki – studium porównawcze (ujęcie typologiczne)*; ks. dr M. Szmajdziński (Stowarzyszenie Biblistów Polskich) – *Orfeusz – Dawid – Jezus*; dr A. Lasek (UAM) – *Elementy orfickie w „Dionysiaku” Nonnosa z Panapolis*; dr E. Osek (KUL) – *Testamenty Orfeusza w greckiej literaturze wczesnochrześcijańskiej*.

21. Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego zorganizował 4 grudnia 2009 r. z okazji jubileuszu 90-lecia swego istnienia okolicznościową konferen-

eje z wykładem prof. dr hab. Elżbiety Jastrzębowskiej: **Paweł Styger, archeolog rzymski, profesor warszawski (1921-1934)**. Był on, jak informowała Prelegentka, zapalonym badaczem rzymskich katakumb oraz najstarszej architektury i sztuki kościelnej, a przede wszystkim odkrywcą w 1915 r. słynnej *Triclia* pod bazyliką św. Sebastiana przy Via Appia z inwokacjami do apostołów Piotra i Pawła. Jako profesor archeologii i sztuki kościelnej na Wydziale Teologii Katolickiej UW przybliżał studentom starożytną historię Kościoła, topografię katakumb, ikonografię chrześcijańską oraz architekturę i epigrafikę, próbując nawet założyć w Rzymie (choć bez powodzenia) Polski Instytut Archeologii i Historii Starożytnej. Pod koniec życia opublikował w Berlinie swoje najważniejsze książki o rzymskich katakumbach i grobach męczenników (zob. m.in. po polsku: *Wizerunki św. Augustyna na podstawie najstarszych portretów i dokumentów*, w: *Studia Augustyńskie*, Warszawa 1931, 13-24; *Katakumby rzymskie*, Warszawa 1932).

22. Wśród licznych (74) prelekcji, wygłoszonych podczas VII dorocznej **Konferencji Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Neoplatońskich** (International Society for Neoplatonic Studies) zorganizowanej 18-21 VI 2009 r. przez Jezuicką Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną „Ignatianum” w Krakowie, znalazło się również kilka **nawiązujących do problematyki patrystycznej**: Matthias Vorwerk – *From Platonic heresy to Christian orthodoxy: Plotinus and Augustine on ideas of Individuals*; Kevin Corrigan – *Simmias' objection in Plato's Phaedo and later Patristic mind/soul-body responses*; Andrew Louth – *Maximus the Confessor on the logoi of Creation*; Torstein Tollefsen – *St. Maximus the Confessor and John Philoponus*; Vladimir Cvetkovic – *Aspects of the unity between God and the Creation according to St. Maximus the Confessor*; Gabriela Kurylewicz – *What is music according to Plato and Boethius*; Agnieszka Kijewska – *Mystical experience and limits of philosophy and religion – saint Augustine's case*; Mariella Menchelli – *The well ordered soul and the political virtues: marginal notes on Synesius' On kingship and on some manuscripts containing the Opuscula*.

23. Podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej, zorganizowanej 20-21 XI 2009 r. w Nałęczowie przez Zakład Humanistycznych Nauk Wydziału Farmaceutycznego AM i Katedrę Polityki Społecznej i Etyki Politycznej Instytutu Socjologii KUL na temat: **Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych**, nie zabrakło również, obok innych (29), wystąpień związanych z problematyką wczesnochrześcijańską: ks. prof. dr hab. F. Rosiński (UWr) – *Pogląd na choroby i ułomności w czasach biblijnych*; dr E. Osek (KUL) – *Dziennik hipochondryka: Mowy święte Eliusza Arystydesa*; ks. prof. dr hab. M. Paczkowski (UMK) – *Doświadczenie choroby przez starożytnych pustelników, ascetów i pielgrzymów*.

24. Zaproszona przez kierownika Katedry Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej prof. dr hab. B. Iwaszkiewicz-Wronikowską pro-

fesor **Ludmiła Khrushkova** (Rosja) – wybitna specjalistka w zakresie archeologii, kierownik prac wykopaliskowych w Abchazji i odkrywca bazylik wczesnochrześcijańskich, poprowadziła 3 VI 2009 r. w ramach projektu ICT na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim otwarte seminarium naukowe na temat: ***W poszukiwaniu zaginionych śladów chrześcijan: wykopaliska nad Morzem Czarnym***, podczas którego wygłosiła 3 wykłady wraz z prezentacją multimedialną: 1. *Rzym i Krym: początki chrześcijaństwa nad Morzem Czarnym*; 2. *Między antykem a islamem: chrześcijańskie zabytki Abchazji*; 3. *Artystyczna wizja Boga w Kościołach Egiptu, Kapadocji i Kaukazu*.

25. Dnia 15 X 2009 r w Auli Collegium Jana Pawła II na KUL-u odbyła się piękna uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej z okazji 80-lecia urodzin **Ks. prof. dr. hab. Czesławowi S. Bartnikowi**, jednemu z największych polskich teologów i wieloletniemu recenzentowi naukowemu „**Vox Patrum**”. Podczas uroczystości, w której wzięło udział kilku biskupów (ks. abp prof. J. Życiński, ks. bp R. Karpiński, ks. bp M. Cisło, ks. bp prof. J. Wróbel, ks. bp A. Miziński, ks. bp J. Śrutwa, ks. bp A. Dydycz, ks. bp Kraszewski z Ukrainy), najwyższe władze Uniwersytetu z Rektorem ks. prof. S. Wilkiem na czele, oraz przedstawiciele Wydziałów Teologicznych z Katowic, Opola, Poznania i Warszawy, laudację wygłosił ks. prof. dr. hab. J. Misiurek przypominając m.in, że Jubilat jest autorem ok. 90 książek, ponad 3250 artykułów, promotorem 64 doktorów oraz 479 magistrów i licencjuszy, autorem ponad 240 recenzji doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich, a wśród nich doktoratu h.c. ks. kard. J. Ratzingera na KUL-u. Wręczenia opastej dwutomowej (liczącej 2086 stron i zawierającej 186 artykułów) Jubileuszowej Księgi pt. *In Persona Christi* (red. K. Góźdź, Lublin 2009, Wydawnictwo KUL) dokonał Rektor Uniwersytetu ks. prof. S. Wilk, po czym sam przemówił składając życzenia i gratulacje, za nim Wielki Kanclerz KUL ks. abp J. Życiński i inni, a na końcu podziękował sam Jubilat. Wręczona Księga (w I tomie) zawiera również szereg (10) artykułów patrystycznych: ks. W. Myszor – *Ireneusz z Lyonu: dzieło zbawienia i odnowy świata*, s. 143-148; ks. R. Murawski SDB – *Najstarszy katechizm Kościoła Ireneusza z Lyonu*, s. 149-158; ks. W. Turek – „*Corpus sumus*”: *w poszukiwaniu właściwej interpretacji tekstu „Apologeticum” 39, 1 Tertuliana*, s. 159-168; ks. P. Szczur – *Kościół wobec niewolnictwa (I-IV w.): zarys problematyki*, s. 169-182; ks. S. Longosz – *Patrystyczne traktaty o muzyce*, s. 183-206; B.J. Huculak OFM – *Pochodzenie Ducha Świętego także od Syna według Cyryla Aleksandryjskiego*, s. 227-238; B. Kochaniewicz OP – *Pojęcie Objawienia w kazaniach św. Piotra Chryzologa*, s. 259-254; ks. A. Kubiś – *Z teologii męczeństwa*, s. 377-384; ks. E. Sienkiewicz – *Człowiek w myśli filozofów starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 477-488; ks. W. Wołyniec – *Kościół jako „communicatio et pax” według synodów w Kartaginie*, s. 507-514. Również Redakcja „**Vox Patrum**” życzy Ci, Dostojny Księżu Jubilacie, dalszych sił i sukcesów naukowych oraz dziękuje za wszelką duchową i naukową pomoc.

26. Częstochowski Oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie wraz z Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej organizują 27 II 2010 r. w Częstochowie z okazji ogłoszonego przez Benedykta XVI Roku Kapłańskiego okolicznościowe sympozjum naukowe nt. **Kapłan – świadek miłości**, podczas którego przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: o. prof. dr hab. T. Dąbek OSB – *Biblijna perspektywa kapłaństwa*; ks. prof. dr hab. S. Longosz – *Godność kapłana chrześcijańskiego w nauczaniu Ojców Kościoła*; ks. bp prof. dr hab. A. Czaja – *Istota, specyfika i realizacja tożsamości kapłańskiej*. Materiały sympozjalne mają być opublikowane w 38. tomie „Częstochowskich Studiów Teologicznych” poświęconym w całości kapłaństwu chrześcijańskiemu.

27. Zakład Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego i II Katedra Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu organizują wspólnie 18-19 VI 2010 r. międzynarodowe sympozjum nt. **Paradygmaty wolności w filozofii i teologii: historyczne i współczesne interpretacje**, w programie którego znajduje się również kilka wystąpień związanych z problematyką wczesnochrześcijańską: prof. dr hab. J. Gajda-Krynicka (Wrocław) – *Paradygmaty wolności w filozofii greckiej*; ks. prof. Emery De Gaal Guylai (Chicago) – *Der Freiheitsbegriff im Denken der Spätantike und Frühchristentum*; ks. prof. dr hab. N. Widok (Opole) – *Pastoralny wymiar grzechu nieposłuszeństwa w ujęciu Jana Chryzostoma*; dr P.P. Wróblewski (Wrocław) – *Semantyka pojęcia „thelema” w pismach Maksyma Wyznawcy*.

28. W programie międzynarodowej konferencji biblijnej, organizowanej 21-22 X 2010 r. przez Instytut Nauk Biblijnych KUL w Lublinie nt. **Biblia a moralność: współczesne problemy moralne w świetle słowa Bożego**, przewidziano również 3 wystąpienia o charakterze historycznym z tematyki patrystycznej: ks. dr M. Wysocki (KUL) – *Tertulian rygorysta a moralne wymagania Biblii: ostrzeżenie dla współczesnych interpretatorów*; ks. dr hab. D. Zagórski (UMK) – *Słowo Boże jako norma życia chrześcijańskiego w nauczaniu Bazylego Wielkiego*; ks. prof. dr hab. L. Misiarczyk (UKSW) – *Słowo Boże jako oręż w walce duchowej według Ewagriusza z Pontu*.

IN MEMORIAM

PROFESOR WALDEMAR CERAN
(7 IX 1936 – 20 VI 2009)

Dnia 20 VI 2009 r. zmarł Profesor Waldemar Ceran, wybitny badacz dziejów Bizancjum, emerytowany profesor Uniwersytetu Łódzkiego. Jako długoletni przewodniczący Komisji Bizantynologicznej przy Polskiej Akademii Nauk zintegrował środowisko polskich bizantynistów. Wspaniały Człowiek, wielkiej klasy Uczony, cieszący się autorytetem w kraju i zagranicą.

Profesor Waldemar Ceran urodził się 7 IX 1936 r. w przedwojennej Łodzi. Rok później jego rodzina przeniosła się do Krzemieńca, gdzie spędził siedem lat życia. Niestety znaczna część jego wczesnego dzieciństwa przypadła na czasy II wojny światowej: jej długie lata przyszło mu przeżyć w tym mieście. Po wojennej zawierusze znalazł się wraz z rodziną w Łodzi, a następnie w Gdańsku, gdzie ukończył szkołę podstawową, kontynuując naukę rozpoczętą jeszcze w Krzemieńcu. W Gdańsku zdobył też wykształcenie średnie, realizując przy tym różne pasje: muzyczną i sportową. Młody Waldemar uczył się z powodzeniem gry na fortepianie oraz uprawiał boks: trenował tę dyscyplinę najpierw w klubie Gedania, a po przeniesieniu się do Łodzi reprezentował barwy pierwszoligowej drużyny bokserskiej Łódzkiego Klubu Sportowego. Po zdaniu matury podjął studia historyczne na Uniwersytecie Łódzkim. Na wymarzony przez siebie kierunek został jednak przyjęty dopiero za trzecim podejściem, z racji procesu wytoczonego jego ojcu Tadeuszowi za opowiadanie dowcipów politycznych. Należał do pomysłodawców reaktywowania na UŁ w roku 1958 Studenckiego Koła Naukowego Historyków, zostając też jego pierwszym przewodniczącym. Inicjatywa ta później stała się źródłem oskarżeń wysuwanych pod Jego adresem o tworzenie organizacji politycznej.

W czasie studiów uczestniczył w seminarium magisterskim prowadzonym przez doc. dr Halinę Evert-Kappesową, uczennicę Kazimierza Zakrzewskiego, stojącą na czele Zakładu Historii Bizancjum – pierwszej tego typu instytucji naukowej w powojennej Polsce. Pod jej kierunkiem przygotował też pracę magisterską: *Stosunki polsko-bizantyjskie w latach 1393- 1420*, co pozwoliło mu 4 VII 1960 r. uzyskać dyplom magistra historii oraz napisać rozprawę doktorską pt. *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (2. poł IV w. n. e.)*, opublikowana później (Wrocław – Warszawa – Kraków 1969, Zakład Narodowy im. Ossolińskich), która stała się podstawą do nadania mu stopnia doktora nauk humanistycznych 7 XII 1967 roku. Zatrudniony na Uniwersytecie Łódzkim stał

się jednym z najbliższych współpracowników prof. Haliny Evert-Kappesowej. Habilitował się 20 XII 1979 r. na podstawie wysoko ocenionej pracy pt. *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki Juliana Apostaty* (Łódź 1979, Wydawnictwo UŁ, ss. 235), której recenzentami byli prof. dr H. Evert-Kappesowa, prof. dr hab. J. Wolski oraz prof. dr hab. R. Kamienik. Waldemar Ceran został następnie powołany na stanowisko docenta w Uniwersytecie Łódzkim (1 X 1980 r.), potem mianowany profesorem nadzwyczajnym tegoż Uniwersytetu (28 XI 1990 r.), a tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych otrzymał z rąk prezydenta RP 18 X 2002 roku.

Przez długie lata, do czasu przejścia na emeryturę 28 II 2007 r., jako profesor kierował Zakładem Historii Powszechnej Starożytnej i Średniowiecznej (od 1980 r.), przemianowanym następnie na Zakład Historii Bizancjum (w 1992 r.), a potem Katedrę Historii Bizancjum (w 2003 r.). Kontynuując dzieło prof. H. Evert-Kappesowej, skupił wokół siebie wielu uczniów, tworząc na Uniwersytecie Łódzkim ważny ośrodek badań nad Bizancjum. Katedra liczy obecnie czterech samodzielnych pracowników nauki, dwóch doktorów, dwóch magistrów oraz szerokie grono doktorantów i współpracowników. Dla Waldemara niesłychanie ważną była zawsze aktywność naukowa. To z Jego inicjatywy powstała seria wydawnicza „Byzantina Lodziensia”, prezentująca głównie osiągnięcia naukowe łódzkiego ośrodka, ale otwarta też na prace uczonych spoza tego kręgu.

Profesor W. Ceran od 1990 r. był członkiem Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN, a od 1999 r. wchodził w skład Prezydium tegoż Komitetu. Od 1990 r. był także członkiem Association des Amis de Sources Chrétiennes de l'Université de Lyon, a od 1994 – Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim przy KUL. Należał także do Łódzkiego Towarzystwa Naukowego (od 1986 r.), Komisji Historii Starożytnej Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Historycznego (od 1965 r.) oraz do Polskiego Towarzystwa Filologicznego.

Profesor słynął z wielkiej pracowitości: zajmowanie się dziejami Bizancjum stanowiło jego pasję. Potrafił pracować po kilkanaście godzin na dobę. Był recenzentem wielu dysertacji doktorskich i habilitacyjnych oraz opiniował wnioski o nominacje profesorskie. Recenzował projekty badawcze dla Komitetu Badań Naukowych i dla Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (dawniej: Nauki i Informatyzacji). Przez długie lata współpracował z międzynarodowym periodykiem „Byzantinoslavica”, publikując systematycznie na jego łamach, po francusku, noty bibliograficzne omawiające książki i artykuły, które ukazywały się w Polsce, a poświęcone zostały Bizancjum: przez 23 lata (1971-1994) zebrало się ich w sumie ponad 900. Profesor był ponadto członkiem Rad Programowych takich czasopism naukowych, jak „Przegląd Historyczny”, „Przegląd Nauk Historycznych” czy „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne”.

Pełniąc funkcję przewodniczącego Komisji Bizantynologicznej PAN, przyczynił się do znacznego wzrostu liczby jej członków. Za Jego kadencji Łódź stała się swoistym centrum polskiej bizantynistyki. Spotkania badaczy, reprezentujących różne dziedziny nauki, a zajmujących się zgłębianiem dziejów Bizancjum:

historyków, patrologów, filologów klasycznych, historyków sztuki, a nawet archeologów, mające miejsce regularnie dwa razy w roku, odbywały się bowiem najczęściej w Łodzi. Profesor tworzył podczas nich wyjątkową atmosferę. Odnosił się do wszystkich z niezwykłą życzliwością i gościnnością, dbał także o to, aby nikt z przyjezdnych gości nie pozostał głodny. Często z własnych środków finansował obiad dla 30-40 osób. Wielką zasługą Profesora było także zainicjowanie wypraw naukowych pod egidą wspomnianej Komisji; odbywały się one zawsze we wrześniu. Pierwsza z nich w 1997 r. poprowadziła nas do Konstantynopola i zachodnich wybrzeży Azji Mniejszej; druga, w 2001 r. – do Kapadocji i Antiochii; trzecia w 2005 r. ponownie do Konstantynopola; a czwarta w 2008 r. do Aten i na Peloponez. Miałem szczęście uczestniczyć w trzech z tych wypraw. Pamiętam, jak z drżącym sercem wchodziliśmy po raz pierwszy do kościoła Mądrości Bożej w Konstantynopolu. Wielkie było wzruszenie Profesora, gdy oglądaliśmy ruiny klasztoru Studiosa pod wezwaniem św. Jana Chrzyciela. Ogromne wrażenie zrobiła na nas Cysterna Bazylikowa. Trudno też zapomnieć wspinaczkę na akwedukt Walensa, na który wchodziliśmy przez dziurę w płocie, i ten wiatr, który hulał na szczycie, jakby chciał nas ukarać za śmiałość i strącić w dół na ziemię. Przez inną dziurę, w innym płocie, wchodziliśmy do cesarskiego pałacu w Blachernach – czy raczej do tego, co z niego pozostało. Trzeba też podkreślić, że Profesor Ceran forsował owe ogrodzenia jako jeden z pierwszych, tak bardzo chciał dotknąć miejsc znanych sobie ze źródeł, o których mówił na wykładach.

Niezapomniana pozostanie także wędrówka w 1997 r. po murach obronnych Konstantynopola, wzniesionych za panowania cesarza Teodozjusza II, a właściwie po ich ruinach. Kiedy ją skończyliśmy, zapadał już wieczór i zmęczenie dawało się nam we znaki. Musieliśmy jednak szybko dotrzeć do hotelu znajdującego się w pobliżu dawnego Forum Konstantyna, gdyż byliśmy umówieni na konkretną godzinę z całą grupą uczestniczącą w wyprawie. Pojawił się wówczas pomysł skorzystania z taksówki, ale podjechała tylko jedna, a nas czas naglił. Turecki kierowca – ku naszej radości – zgodził się zabrać nas wszystkich, a zaznaczyć tutaj trzeba, że w sumie było nas siedem osób. Profesora przez szacunek i fakt, że był słusznej postury, posadziliśmy na przednim siedzeniu, reszta musiała usadowić się z tyłu. Daliśmy radę, choć zajęło nam to trochę czasu. Na tylnym siedzeniu pięciosobowej taksówki siedzieli wówczas profesorowie: Maria Dzielska, Teresa Wolińska, Maciej Salamon, księża – Józef Naumowicz i Tomasz Stępień oraz piszący te wspomnienia. Trzeba przyznać, że było nam bardzo wesoło, dopóki nie zatrzymała naszej taksówki policja do rutynowej kontroli. Policjant od razu zauważył, mimo ciemności, że pasażerów jest więcej niż przewidują przepisy. Świecąc latarką próbował nas policzyć. Ponieważ jednak nasze głowy znajdowały się w różnych miejscach pojazdu, miał z tym duże problemy. Po bodajże trzech próbach zrezygnował, grożąc kierowcy odebraniem licencji. Na szczęście okazał się wyrozumiały i umożliwił nam kontynuowanie podróży w pełnym składzie, dzięki czemu zdążyliśmy na spotkanie o wyznaczonej porze. Jeszcze nie tak dawno wspominaliśmy z Profesorem tę przygodę...

Profesor Ceran był nieustrudzonym piechurem. W czasie ostatniej naszej wyprawy do Grecji wchodził w wielu miejscach, i to w niesamowitym skwarze, na szczyty wzgórz, gdzie znajdowały się różnorakie twierdze czy po prostu pozostałości antycznych i bizantyńskich budowli, wspomnę choćby Akrokorynt, Monemwazję, Mistrę czy Mykeny. Wielu uczestników tej wyprawy pozostawało na dole, kryjąc się w cieniu przed palącym słońcem. Profesor swoim tempem wchodził na samą górę, choć w wielu tych miejscach był już wcześniej. Kiedy wyrażałem swój podziw, zapewniał, że czuje się dobrze, a chodzenie śladami starożytnych sprawia Mu wielką przyjemność. Podziwiał ich osiągnięcia, zachwycał się doskonałą akustyką greckich teatrów w Priene, w Efezie czy w Epidaurus. Zadumany przemierzał Delfy i kapadockie podziemne miasta. Z największym jednak wzruszeniem stawał w miejscu, gdzie ongiś znajdowała się Jego ukochana Antiochia.

W swojej pracy naukowej, zajmując się dziejami wschodniej części *Imperium Romanum*, Profesor koncentrował się na kilku szerokich problemach badawczych. Pierwszy z nich dotyczył zagadnień gospodarczo-społecznych, drugi – relacji między państwem a Kościołem, trzeci – kwestii ustrojowych, na czwarty zaś składały się dociekania dotyczące historiografii, a właściwie historii badań polskich uczonych nad dziejami Bizancjum. Pierwszemu z nich Waldemar Ceran poświęcił m.in. swoją dysertację doktorską, w której zajął się relacjami społecznymi i ekonomicznymi we wczesnobizantyńskiej Antiochii. Pisał w niej o kupcach i rzemieślnikach, wskazując na ich wagę w społeczeństwie oraz warunki, w jakich przyszło im prowadzić działalność ekonomiczną. Zaprezentował więc w niej nie tylko różne kategorie wspomnianych grup społecznych, ale przedstawił też uzyskiwane przez nie dochody i obciążenia, jakie ponosiły na rzecz miasta i państwa, a także skorumpowanego aparatu biurokratycznego. Podkreślając przy tym, iż rzemieślnicy stanowili jedną z najliczniejszych zbiorowości w mieście, wskazywał na wysoki poziom rozwoju rzemiosła, reprezentującego najróżnorodniejsze gałęzie produkcji; zwracał też uwagę na zróżnicowanie kupców, bowiem obok licznie reprezentowanych detalicznych handlarzy, istniała kategoria bogatych kupców zajmujących się zyskownym, prowadzonym drogami morskimi, handlem międzyprovincialnym i zagranicznym. Tymi ostatnimi zajął się również Profesor w osobnym artykule („*Emperoi*” *we wczesnobizantyńskiej Antiochii*, „Acta Univeristatis Lodziensis. Folia Historica” 23:1986, 17-28). Autor ustalił też miejsce poszczególnych kategorii rzemieślników i kupców w drabinie społecznej. Na jej najniższym szczeblu znajdowali się drobni rzemieślnicy i przepkupnie. Tymi jednak, którymi nie pogardzano, byli dopiero piekarze, cukiernicy i hafciarze. Wyżej od nich stali artyści, architekci i inżynierowie, a elitę stanowili jubilerzy i wielcy kupcy. Profesor wykorzystał w swych badaniach szeroką bazę źródłową, przede wszystkim zaś spuściznę Libaniusza i Jana Chryzostoma.

Inny artykuł (*Stagnation or Fluctuation in Early Byzantine Society?*, „Byzantinoslavica” 31:1970, nr 2, 192-203) poświęcił mobilności społecznej we wczesnym Bizancjum. Obalił w nim przyjmowaną tezę o stagnacji, której wy-

razem miało być między innymi dziedzinne przywiązanie do wykonywanego zawodu czy też brak możliwości zmiany miejsca zamieszkania. Autor dowiódł, że nawet pochodzący z nizin społecznych mogli uzyskać wysokie stanowiska w państwie, jeśli zdobyli stosowne wykształcenie. Profesor w swojej pracy badawczej zajmował się też lekarzami i ich działalnością (*Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Historica” 48:1993, 3-26). Na podstawie dzieł Jana Chryzostoma zwrócił uwagę na istnienie różnych kategorii lekarzy, oraz na ich status społeczny i zarobki, dochodząc też do wniosku, iż leczenie było w ówczesnym społeczeństwie rozpowszechnione, mimo wysokich kosztów, z jakimi się wiązało.

W ramach swego drugiego pola badawczego zajął się Profesor relacjami między państwem a Kościołem w późnym *Imperium Romanum*. Tym zagadnieniem poświęcił swoją rozprawę habilitacyjną, w której przedstawił wzrost znaczenia Kościoła jako instytucji w 1. poł IV wieku i na początku drugiej, wskazując na szczególnie silną jego pozycję materialną. Skupił się jednak we wspomnianej dysertacji na konfrontacji między cesarzem Julianem Apostatą a Kościołem, omawiając postawę chrześcijan wobec niego w okresie jego rządów w Konstantynopolu, oraz ich otwartą walkę z władcą, której kulminacja przypadła na czas jego pobytu w Antiochii. Autor bowiem podkreślał, że cesarz dopiero kilka miesięcy przed wyprawą przeciw Persji zintensyfikował antychrześcijański kurs swej polityki. Mimo jednak podjętych wysiłków właśnie w Antiochii forsowana przez cesarza polityka religijna doznała niepowodzenia.

Wśród zagadnień ustrojowych, jakim Profesor poświęcił m.in. swą uwagę, znajduje się też koncepcja cesarza w IV wieku. W artykule: *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma* („Acta Universitatis Lodzianis. Folia Historica” 44:1992, 13-27) przedstawił dwie różne wizje władzy cesarskiej, z jakimi wystąpili dwaj wymienieni w tytule eminentni biskupi: wykazywał, że – w przeciwieństwie do Euzebiusza z Cezarei – dla Jana Chryzostoma cesarz nie był obrazem ani namiestnikiem Boga na ziemi, a jedynie boskim pomocnikiem i sługą; władza cywilna stała bowiem, wedle niego, niżej od władzy kościelnej. W dwóch innych publikacjach („*Basilea*” i „*patris*” w *ujęciu Antiocheńczyków okresu wczesnobizantyńskiego*, w: *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, red. J. Staszewski, Gdańsk – Toruń 1995, 107-116, oraz *Libanius et Jean Chrysostome- deux attitudes envers la centralisation et la bureaucratisation de l'Empire byzantine au IV^{ème} siècle*, w: *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Łódź 1998, 29-42) Profesor wykazywał, że o ile dla Jana Chryzostoma pochodzenie władzy cesarskiej było zagadnieniem niezwykle istotnym, to Libaniusz wydawał się nie zwracać na nie uwagi; dla niego cesarz był „dobrym ojcem”, który winien zabiegać o bezpieczeństwo zewnętrzne i pokój wewnętrzny, ale przede wszystkim powinien troszczyć się o miasta, zapewniając im dobrobyt. Dla Jana Chryzostoma natomiast władza cesarska, będąca dziełem Boga, miała wymiar nie tylko ziemski, ale też soteriologiczny, gdyż jednym z głównych za-

dań władcy było prowadzenie swych poddanych do zbawienia. Najważniejszym punktem odniesienia dla społeczności lokalnych winny być – zdaniem Biskupa – nie miasta, ale rozwijające się w nich Kościoły, gdyż *polis* była tylko etapem do powstania chrześcijańskiego cesarstwa. Jak dowodził dalej Autor, wedle Jana Chryzostoma centralizacja i biurokratyzacja cesarstwa były w planach Boskich jedynie przejściowym stadium rozwoju społecznego.

Niewątpliwie ukoronowaniem dorobku naukowego Profesora jest dwutomowa *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej [1800- 1998]* (= *Byzantina Lodziensia VI*, Łódź 2001, ss. 786), w której zaprezentował 4765 pozycji bibliograficznych; starał się w niej uwzględnić wszystkie prace napisane po polsku bądź przez polskich autorów, dotyczące Bizancjum. Nie poprzestał jednak na zacytowaniu samych tytułów, ale zaopatrzył je w swój komentarz, zawierający nierzadko ocenę krytyczną. Dzieło podzielone na osiemnaście działów tematycznych zostało wyposażone w liczne indeksy. Autor poprzedził je obszernym wstępnym rozdziałem zatytułowanym *Powstanie i rozwój bizantynologii na świecie i w Polsce* (s. 5-58). Przedstawił w nim historię badań nad dziejami Bizancjum prowadzoną przez polskich uczonych od 1886 r., kiedy to narodziła się polska bizantynologia (w tym roku polski filolog Leon Sternbach opublikował w Wiedniu *Meletemata graeca*), aż do roku 1998. Profesor wykazywał, że metryka bizantynologii w Polsce sięga swymi korzeniami XVI wieku, kiedy to tłumaczono na łacinę dzieła greckich Ojców Kościoła. Nikt, kto zajmuje się w Polsce historią Bizancjum i będzie to chciał czynić w przyszłości, nie może pominąć owego unikatowego dzieła, będącego owocem długich lat benedyktyńskiej pracy Profesora. Za swoją działalność organizacyjną i osiągnięcia naukowe Profesor Waldemar Ceran był wielokrotnie nagradzany przez Ministra Nauki, Rektora Uniwersytetu Łódzkiego oraz Łódzkiego Kuratora Oświaty.

Waldemar Ceran był wybitnym naukowcem i znakomitym wykładowcą, posługującym się piękną polszczyzną. Posiadał niezwykłą umiejętność przykuwania uwagi słuchaczy, choć omawiane przezeń kwestie nie należały do łatwych. Profesor potrafił w odpowiednim momencie ożywić audytorium celną anegdotą. Na jego wykłady – zawsze otwarte – przychodziło wielu studentów z innych kierunków. Niezwykłą popularnością cieszył się także cykl audycji telewizyjnych z udziałem Profesora pt. *Ale to już było*, prowadzonych przez Bronisława Wrocławskiego – aktora Teatru im. Stefana Jaracza w Łodzi. Profesor Ceran miał bogatą osobowość: rozmiłowany w muzyce klasycznej, pasjonował się również sportem. Był jednak przede wszystkim wyjątkowym Człowiekiem, życzliwym ludziom, uczynnym, z wielkim poczuciem humoru, którego największą pasją było Bizancjum.

Bibliografia prac Profesora Waldemara Cerana z lat 1962-2006, jak i poprzedzający ją jego biogram, autorstwa Piotra Krupczyńskiego, zostały opublikowane w *Byzantina Europea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M. Leszka, Łódź 2007, 17-24. Informacje dotyczące

Profesora zamieszczone są także na stronie internetowej Katedry Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego (www.bizancjum.uni.lodz.pl).

Sławomir Bralewski – Łódź, UŁ

KS. DR LUDWIK GŁADYSZEWSKI
(17 IX 1932 - 19 XII 2009)
PRAWDZIWY MIŁOŚNIK ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
I FILOLOGII KLASYCZNEJ

Kiedy w sobotę 19 XII 2009 r. obchodziliśmy powrót prymasostwa do arcybiskupa gnieźnieńskiego, nikt nie spodziewał się, że radość świętowania zostanie przerwana smutnym zdarzeniem, jakie miało miejsce w refektarzu seminarijnym. Podczas obiadu, można powiedzieć na oczach uczestników wspomnianej uroczystości, odszedł do Pana ks. kan. dr Ludwik Gładyszewski, wieloletni profesor Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie, niestrudzony badacz antyku chrześcijańskiego, wybitny filolog klasyczny, kanonik gremialny kapituły prymasowskiej. Natychmiastowa pomoc lekarzy, którzy byli obecni na uroczystości, podjęte kilkakrotnie próby reanimacji, nie przyniosły żadnych rezultatów. Przeszedł do domu Ojca 19 XII 2009 r., w 78. roku życia i 53. kapłaństwa.

Ks. Ludwik Gładyszewski¹ przyszedł na świat 17 IX 1932 r. w niewielkim mieście Wysoka na Krainie (obecnie Województwo Wielkopolskie), które było jego małą ojczyzną; był jednakiem, ponieważ siostra zmarła kilka dni po urodzeniu. Gdy Ludwik miał pójść do szkoły, wybuchła II wojna światowa. Tereny, na których mieszkał z rodzicami, starano się całkowicie zgermanizować, dlatego też polskie dzieci uczono języka niemieckiego, matematyki i geografii, by pokazać, że cały tamtejszy obszar jest czysto niemiecki. Matka jednak w tajemnicy uczyła Ludwika w domu czytania i pisania po polsku. Dzięki temu, po wojnie, mógł w ciągu kilku miesięcy przejść od klasy IV do VII miejscowej szkoły podstawowej. Od września 1945 r. Ludwik zaczął uczęszczać do gimnazjum ogólnokształcącego w Nakle nad Notecią, gdzie egzamin dojrzałości zdał w czerwcu 1951 roku.

Po maturze w październiku 1951 r. Ludwik wstąpił do seminarium duchownego w Gnieźnie, co bardzo przykro odczuli jego rodzice. Ojciec utracił dotychczasowe stanowisko, a matce nauczycielce zakazano całkowicie pracy w szkole. Mimo tych trudności Ludwik wytrwale kształcił się w seminarium,

¹ Biogram opracowany został w oparciu o książkę: *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej 1918-2009*, red. B. Czyżewski — K. Wętkowski, Gniezno 2010, 319-327 oraz *Ad sapientiam cordis*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin, red. P. Podeszwa — W. Szczerbiński, Gniezno 2002, 12-22.

zdając z zapalem kolejne egzaminy i już wtedy zaczął pasjonować się łaciną. Świecenia kapłańskie przyjął w dniu 15 VI 1957 roku. Następnie przez rok pracował jako wikariusz w Wągrowcu, później zaś został skierowany przez kard. S. Wyszyńskiego na studia filologii klasycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ukończył je w czerwcu 1963 r. przez napisanie pod kierunkiem prof. Leokadii Małunowiczówny pracy magisterskiej pt. *Wyrażenia przenośne określające życie, śmierć i szczęśliwość wieczną u św. Ambrożego* i złożenie egzaminu magisterskiego. Czas tych studiów wspominał zawsze z sentymentem. Środowisko uniwersyteckie, biblioteka, zakład klasyki, bardzo kompetentni profesorowie i wykładowcy, wymagający i życzliwi, otoczenie koleżanek i kolegów, przyjazne w duchu wytrwałej pracy i zdrowej rywalizacji – to wszystko na trwałe zostało w jego pamięci i sercu. Kontakty koleżeńskie pozostały żywe, choć odległości czasem utrudniały ich pielęgnowanie.

Od października 1963 r. podjął w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie prowadzenie zajęć z zakresu filologii klasycznej nauczając języka łacińskiego i greckiego, a także dodatkowo języka polskiego (prowadząc konwersatorium o literaturze katolickiej), a przez kilka lat również języka niemieckiego. Przez ówczesnego prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego został mianowany najpierw profesorem nadzwyczajnym (12 VI 1971 r.), a następnie, po dłuższym okresie pracy, profesorem zwyczajnym seminarium duchownego (2 X 1979 r.).

Po ukończeniu studiów dojeżdżał jeszcze do Lublina na seminarium doktorskie ks. prof. dra hab. Mariana Kurdziałka, który był promotorem jego pisanej na Wydziale Filozoficznym pracy doktorskiej na temat: *Bóg Stwórca i Władca. Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i Opatrzności w aspekcie historyczno-filozoficznym* (= SACH 1, z. 1, Warszawa 1977). Egzamin doktorski zdał i pracę obronił w czerwcu 1972 roku.

Z czasem przybywało mu nowych różnorodnych zajęć dydaktycznych, zwłaszcza gdy rozpoczęły swoją działalność instytuty teologiczne dla świeckich. Na Instytucie Teologicznym w Gnieźnie prowadził wykład pt. „Sacrum w literaturze”, rozumiejąc kulturę antyczną jako *praeparatio Evangelica*, a także z patrologii oraz historii filozofii starożytnej. Podobne zajęcia prowadził również na Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy, gdzie uczył patrologii i kultury antycznej. Prowadził także seminarium naukowe z zagadnień antyku chrześcijańskiego, na którym pod jego kierunkiem powstało szereg prac magisterskich, obronionych na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, a potem na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu.

Pozostawał również w kontakcie z Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, dla którego przygotował do druku materiały, zebrane jeszcze przez prof. L. Małunowiczównę pt. *Antologia modlitwy patrystycznej* (= STCh 3, Lublin 1993), a wcześniej był redaktorem dwóch tomów serii: *Starożytne Teksty Chrześcijańskie* (= STCh 1-2, Lublin 1976 i 1978).

Najbardziej jednak lubił pracę tłumacza tekstów patrystycznych. Przetłumaczył, opracował i wydał pisma o inicjacji chrześcijańskiej u św. Ambrożego (*De mysteriis*, *De sacramentis* i *Explanatio Symboli* – dwa wydania: POK 26, 21-93, Poznań 1970; ŻMT 31, Kraków 2004), Rufina *Komentarz do Symbolu Apostolskiego* (*Commentarius in Symbolum Apostolorum*, „Studia Gnesnensia” 6:1981, 9-64), *Komentarz do księgi Jonasza* św. Hieronima (*Commentarius in Jonam*, ŻMT 8, Kraków 1998), tom homilii pt. *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców* (Augustyna, Piotra Chryzologa, Wenancjusza Fortunata, ŻMT 53, Kraków 2010), zagłębił się z pasją w tłumaczenie obszernego ambrozjańskiego *Komentarza do Psalmu 118*, którego nie dokończył z powodu nagłej śmierci (niedokończone fragmenty zostaną opublikowane w 7. zeszycie „Teologii Patrystycznej”). Należy również wspomnieć o jeszcze innych wielu tłumaczeniach, chociażby takich, jak: niektóre kazania św. Cezarego z Arles czy też św. Hieronima. Był także autorem wielu artykułów z zakresu patrologii i antyku chrześcijańskiego oraz haseł do *Encyklopedii Katolickiej* (np. *Cezary z Arles*, EK III 42-44; *Hilary z Arles*, EK VI 868).

Nie zdołał, niestety, zrealizować swego wielkiego marzenia o zrobieniu habilitacji, bo najpierw nie pozwalała mu na to zbyt wielka ilość zajęć dydaktycznych i warunki zewnętrzne, a potem choroba kazała zrezygnować z podjęcia tego wysiłku. W związku jednak z przygotowaniem pracy habilitacyjnej przetłumaczył z języka greckiego, opracował i opublikował pięć homilii maryjnych Hezychiusza z Jerozolimy („Studia Gnesnensia” 4:1978, 197-207), przetłumaczył i opracował grecką homilię *Eis hypapanten* o tej samej tematyce Amfilochiusza z Ikonium, napisał w oparciu o analizę i przekład tekstów oryginalnych artykuły o mariologii Orygenesa i Bazylego Wielkiego.

Przez wiele lat był sędzią Trybunału Metropolitalnego w Gnieźnie, sekretarzem Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Wiary oraz prowadził od 1992 r. jako postulator diecezjalny proces interrogacyjny beatyfikacji ośmiu Sług Bożych Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Wykonywał też różne prace zlecone przez Kurię Metropolitalną, z których najpoważniejszymi były przygotowywane co pięć lat po łacinie *Quinquennialia* (ok. 120-150 stron) jako sprawozdania składane przy okazji wizyt *ad limina*, pomijając rozliczne mniejsze tłumaczenia na język łaćciński lub polski, a także niemiecki.

Na prośbę Komisji Liturgicznej przy Konferencji Episkopatu Polski przygotował tłumaczenie *Obrzędów wtajemniczenia chrześcijańskiego dla dorosłych* (1988 r.). Brał czynny udział w pracach nad przygotowaniem nowego polskiego przekładu tekstów Soboru Watykańskiego II. Na zlecenie bpa Stefana Cichego, przewodniczącego Komisji Liturgicznej przy KEP dokonał dla Wydawnictwa „Pallottinum” przekładu *Martyrologium Romanum* (ss. 696); przygotował też przekład *Enchiridion indulgentiarum* Penitencjarii Apostolskiej.

Władza duchowna dostrzegła wieloletni wysiłek, jaki ks. dr L. Gładyszewski wkładał w tego rodzaju prace ogólnokościelne, które bywają żmudne i czasochłonne oraz pozostają zazwyczaj ukryte i nie manifestują się zewnętrznie.

Zamianowano go najpierw kanonikiem honorowym Kapituły św. Jerzego (1987 r.), potem kanonikiem gremialnym (1994 r.), stając się jej prepozytem, w 1999 r. został kanonikiem gremialnym Kapituły Prymasowskiej, co wiązało się z funkcją penitencjarza większego w katedrze i przez kilka lat z zadaniami koordynatora przygotowań do uroczystości odpustu św. Wojciecha.

Wśród różnorodnych prac, jakie wykonywał, nigdy nie zapomniał, że jest kapłanem, który w wierze niesie Chrystusa współbraciom: głosił kazania, a wielokrotnie też rekolekcje w parafiach i kazania pasyjne.

Uroczystości pogrzebowe śp. ks. kan. dr Ludwika Gładyszewskiego poprzedziło wprowadzenie trumny z jego ciałem do Bazyliki Prymasowskiej 22 XII 2009 roku. Homilię w czasie Mszy św. wygłosił ks. kan. Zenon Rubach, proboszcz parafii Świętej Trójcy w Gnieźnie. Następnego dnia, Mszy św. pogrzebowej przewodniczył prymas Polski, abp Henryk Muszyński. Obecni byli także biskupi pomocniczy – Bogdan Wojtuś, który wygłosił homilię oraz Wojciech Polak, który przewodniczył ceremoniom pogrzebowym na cmentarzu św. Piotra i Pawła w Gnieźnie. W ostatniej drodze towarzyszyli mu także przyjaciele z Poznania – z Wydziału Teologicznego UAM, z Włocławka z Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, kapłani z archidiecezji gnieźnieńskiej i diecezji bydgoskiej, klerycy seminarium gnieźnieńskiego wraz z profesorami i wykładowcami, w którym pracował prawie 46 lat. W czasie uroczystości pogrzebowych odczytano także liczne nadesłane telegramy kondolencyjne: m.in. od szefa Kancelarii Prezydenta RP ministra Władysława Stasiaka, od abpa Stanisława Gądeckiego – metropolity poznańskiego, od ks. prof. Mariusza Szrama z Lublina w imieniu Sekcji Patrystycznej, od ks. prof. Stanisława Longosza z Lublina w imieniu Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL.

O ks. prof. Ludwiku Gładyszewskim można śmiało powiedzieć, że nie tylko kochał Ojców Kościoła, pisarzy antyku chrześcijańskiego, łacinę i grekę, ale swoją żmudną i wytrwałą pracą tłumacza przyczynił się do ich lepszego poznania przez studentów teologii, ponieważ dzięki niemu mogli czytać teksty patrystyczne w języku polskim. *Requiescat in pace.*

Ks. Bogdan Czyżewski – Gniezno, UAM

TELEGRAM KONDOLENCYJNY
OD INSTYTUTU BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZESCIAŃSKIM KUL

Lublin, dn. 22 XII 2009 r.

Wielkim smutkiem napełniła nas wiadomość o niespodziewanej śmierci Księdza profesora dra Ludwika Gładyszewskiego, wybitnego filologa klasycznego oraz badacza i tłumacza literatury wczesnochrześcijańskiej, który od początku współpracował z Międzywydziałowym Zakładem, dziś Instytutem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i wydawanym przezeń periody-

kiem „Vox Patrum”. Skupieni w tej akademickiej instytucji lubelscy badacze antyku chrześcijańskiego pragniemy Cię, Drogi Ludwiku, pożegnać oraz podziękować za współpracę i wszystko, co dla nas uczyniłeś, za wygłaszane na naszych ogólnopolskich sympozjach naukowych referaty i przesyłane do publikacji artykuły. Brak nam będzie Ciebie, za wcześniej odchodzisz, św. Ambroży czekał na Twoje dalsze przekłady. Niech dobry Bóg obdarzy Cię jak najrychlej szczęściem wiecznym i wynagrodzi wszelkie trudy poniesione przy odkrywaniu przykurzonej pyłem wieków myśli Ojców Kościoła.

Ks. dr hab. Stanisław Longosz, prof. KUL,
Dyrektor Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL
i redaktor naczelny „Vox Patrum”

INDEX RERUM

PRAEFATIO	5
-----------------	---

DOCUMENTA

1. <i>Litterae Apostolicae occasione XVI exeunte saeculo ab obitu Sancti Joannis Chrysostomi editae</i>	7
2. <i>Catechesis patristica Benedicti XVI papae: Basilius Magnus – Paulinus Nolanus</i>	19
3. <i>Sanctus Martinus – fraternae caritatis exemplar</i>	80

DISSERTATIONES

1. <i>Il matrimonio terrestre ed il matrimonio spirituale nel mistero del battesimo secondo Giovanni Crisostomo – Rev. A. Żurek</i>	93
2. <i>Les objectifs du mariage chrétien chez Jean Chrysostome – Rev. P. Szczur</i>	111
3. <i>Features and tasks of a Christian wife according to John Chrysostom – T. Krynicka</i>	120
4. <i>The inseparability of marriage in the thoughts of St. John Chrysostom – Rev. D. Zagórski</i>	133
5. <i>La fedeltà coniugale reciproca nel pensiero di Giovanni Crisostomo – Rev. K. Tyburowski</i>	144
6. <i>Marriage as holy and sacramental in John Chrysostom's thought – Rev. M. Wysocki</i>	156
7. <i>Les cérémonies du mariage en récit de saint Jean Chrysostome – M. Ożóg</i>	172
8. <i>„Apistia” does not tear marriages apart John Chrysostom on spouses from outside the Christian politeia – J. Iluk</i>	189
9. <i>Deus et primi parentes in Joannis Chrysostomi commentario in Genesim – Rev. N. Widok</i>	204
10. <i>„Pater familias” et son rôle d'après Jean Chrysostome – Rev. B. Czyżewski</i>	221
11. <i>„Mater familias” nach dem heiligen Johannes Chrysostomos – Rev. J. Jurkiewicz</i>	231
12. <i>Small children in the Christian epigraphs of the city of Rom and the teaching of John Chrysostom – B. Stawoska-Jundziłł</i>	243

13. *The beginnings of speech in small children in the concept of Roman intellectuals, Augustine and John Chrysostom* – J. Jundziłł..... 258
14. *The position of slaves in the Christian family according to John Chrysostom* – Rev. J. Duda..... 270
15. *The place senior people in the educational process of the young people according John Chrysostom* – T. Kołosowski SDB 279
16. *De familia Christiana uti ecclesia domestica apud S. Joannem Chrysostomum* – Rev. S. Longosz..... 312
17. *The conception of the Christian education in Clement of Alexandria and John Chrysostom's grasp* – Rev. F. Drączkowski..... 328
18. *Quae Joannes Chrysostomus fundamenta biblica liberis educandis commendaverit* – Rev. A. Eckmann..... 335
19. *The Greek terminology on the upbringing of children in John Chrysostom's writings* – E. Osek..... 391
20. *Die Abhandlung „De inani gloria et de educandis liberis” von Johannes Chrysostomos und seine Relationen zur Abhandlung „De liberis educandis” von Pseudo-Plutarchos* – K. Kochańczyk-Bonińska..... 405
21. *L'educazione dei bambini come il più importante compito dei genitori secondo san Giovanni Crisostomo* – Rev. S. Strękowski..... 420
22. *Éducation religieuse dans les traités de Jean Chrysostome* – Rev. A. Uciecha 432
23. *De viis ac rationibus educationis apud Joannem Chrysostomum* – Rev. S. Wasilewski..... 433
24. *Der monastische Zusammenhang des Chrysostomos' Erziehungs-konzeptes in „Adversus oppugnatores vitae monasticae”* – L. Nieścior OMI..... 457
25. *Die Mädchenerziehung in der Lehre Johannes Chrysostomos*
A.Z. Zmorzanka..... 480

MISCELLANEA

26. *Apostel Paulus – Lehrer der Häretikern?* – Rev. W. Myszor 494
27. *Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche* – K. Zawadzki..... 495
28. *Theological meaning of „monarchy” and the concept of God in Novatian's „De Trinitate”* – Rev. K. Sordyl..... 538
29. *Das Motiv der Krankheit in den Homilien des heiligen Augustinus zum Evangelium und zum ersten Brief des Apostels Johannes* – Rev. G.M. Baran... 561
30. *The problem of sexual offences, as a result of the mystery of iniquity present in the world, in the light of St. Jerome's letters* – A. Gburek SDB ... 578
31. *La foi et la sagesse dans la lumière de commentaire de Pélage à l'épître de saint Paul aux Éphésiens* – J. Pochwat MS 589
32. *Il primissimo monachesimo nell'Africa latina* – B. Degórski O.S.P.P.E. 591

OPERA PATRUM IN LINGUAM POLONORUM TRANSLATA

1. Joannes Chrysostomus – *Quales ducendae sint uxores*
 - a. Introductio et commentarius – Rev. S. Longosz 599
 - b. Translatio – T. Krynicka 604
2. Joannes Chrysostomus – *In principium Actorum hom. 2*
 - a. Introductio et commentarius – J. Iluk 623
 - b. Translatio – J. Iluk 626
3. Joannes Damascenus – *Contra imaginum calumniatores sermo III*
 - a. Introductio – M.M. Dylewska 637
 - b. Translatio – M.M. Dylewska 638
4. Pseudo-Plutarchus – *De liberis educandis*
 - a. Introductio et commentarius – Rev. S. Longosz 653
 - b. Translatio – T. Krynicka 667

CENSURAE LIBRORUM

1. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007
– Rev. F. Drączkowski 691
2. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007
– M. Marczewski 693
3. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*,
Tyniec – Kraków 2007 – Rev. M. Szram 701
4. K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty
teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków 2007 – Rev. G. Jaśkiewicz 706
5. T. Gacia, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijań-
skiego antyku*, Kielce 2007 – Rev. A. Eckmann 711
6. Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, introduzione, trad. e note
a cura di R.M. Parrinello, Milano 2007 – Rev. A. Jasiewicz 713
7. Sv. Augustín, *Samovravy. O nesmrteľ ‘nosti duše*, přeložili, úvodné
štúdie napísali, poznámky a indexy spracovali K. Šotková – J. Artimová,
Trnava 2007 – L.T. Pietras O.S.P.P.E. 715
8. S. Koczwarą, *Z pokladov starovekých cirkavných dejín*, Košice 2007,
– A.Z. Zmorzanka 717
9. „Eat, drink and be merry” (Luke 12:19). *Food and wine in Byzantium.*
In honour of Professor A.A.M. Bryer, ed. L. Brubaker – K. Linardou,
Aldershot – Hampshire 2007 – M. Kokoszko – K. Gibel 719
10. C. Rapp, *Holy bishops in late Antiquity. The nature of Christian leadership
in an Age of Transition*, Berkeley 2005 – R. Toczko 728
11. C. Moreschini, *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Brescia 2006
– R.M. Panczer OFM 733
12. D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej
św. Piotra Chryzologa i Sylwiana z Marsylii*, Kraków 2008 – H. Pietras SJ... 735

13. B. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-IV wieku*, Bydgoszcz 2008 – H. Pietras SJ 737
14. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008 – Rev. B Częsz 743
15. P. Świercz, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008 – E. Osek 749
16. *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, tłum. oraz komentarz W. Myszor, Katowice 2008 – A.Z. Zmorzanka 755
17. M. Piccirillo, *La Palestina Cristiana I-VII secolo*, Bologna 2008 – Rev. A. Tronina 760
18. H. Maier, *Die christliche Zeitrechnung. Ihre Geschichte – ihre Bedeutung*, Freiburg im Breisgau 2008 – P. Kochanek 762
19. P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, tłum. I. Kania, Warszawa 2009 – M. Jońca 764
20. A. Uciecha, *Polemika św. Efrema z manicheizmem w „Refutationes”*, Katowice 2009 – Rev. J.W. Żelazny 768
21. M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świątyń i posągów bóstw*, Kraków 2009 – H. Pietras SJ 770
22. P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2009 – H. Pietras SJ 774
23. Th. Baumeister, *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*, Rom – Freiburg – Wien 2009 – P. Kochanek 777
24. D. Mastalska, *Śpiew anioła. Powieść o św. Cecylii*, Tarnów 2009 – P. Kochanek 780
25. S. Reszka, *Żywoł Księdza Stanisława Hozjusza (Polaka), Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Penitencjarza Wielkiego i Biskupa Warmińskiego*, wstęp, przekład, komentarz s. J.A. Kalinowska OSB, Olsztyn 2009 – Rev. A. Eckmann 784
26. M. Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, New Haven – London 2009 – Rev. R. Groń 785
27. L.M. Bitel, *Landscape with Two Saints. How Genovefa of Paris and Brigit of Kildare built Christianity in Barbarian Europe*, Oxford 2009 – Rev. R. Groń 787
28. R.J. Foster – G.D. Beebe, *Longing for God. Seven paths of Christian Devotion*, Downers Grove Il. 2009 – Rev. R. Groń 789
29. *Medieval Christianity in Practice*, ed. M. Rubin, Princeton – Oxford 2009 – Rev. R. Groń 791
30. M. Pazzini, *Il Libro dei Dodici Profeti. Versione siriana – vocalizzazione completa*, Milano 2009 – L.M. Mirri 793

31. E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2000
– Rev. S. Longosz..... 794
32. *SCRIPTURAE LUMEN: Biblia i jej oddziaływanie 1*, red. A. Czaja –
A. Paciorek – A. Tronina, Lublin 2009 – Rev. S. Longosz..... 798
33. L. Gładyszewski, *W obronie własnej recenzji*..... 803

ANNOTATIONES

BIBLIOGRAPHIA

1. *Matrimonium, familia ac educatio apud Joannem Chrysostomum.*
Bibliographia – Rev. S. Longosz..... 805
2. *Studia Polonorum de rebus antiquitatis christianae annis 2007-2008 scripta*
– Rev. S. Longosz..... 813
3. *Elenchus dissertationum de rebus antiquitatis christianae ad gradum*
magistri et doctoris assequendum in nonnullis universitatibus ac institutis
ecclesiasticis Poloniae annis 2007-2008 scriptarum – Rev. S. Longosz..... 869
4. *Patristica in periodicis annorum 2007-2008 inventa* – J. Figiel SDS..... 887

DE CONVENTIBUS

1. *Joannis Chrysostomi tempora eiusque pedagogia pastoralis*
(Kamień Śląski – Opole, 17-18 IV 2007) – A.Z. Zmorzanka..... 985
2. *Paleochristiana scripta orientalia (Sectio Patristica, Łódź,*
21-22 IX 2007) – Rev. J. Duda 992
3. *De Libro Jubilaeo Rev. Prof. Marco Starowieyski tradito*
– Rev. J. Duda..... 999
4. *De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana*
anno academico 2007/2008 peractis – A.Z. Zmorzanka..... 1003
5. *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione*
classica (XXXVI Dies Augustiani – Roma, 3-5 V 2007)
– B. Degórski O.S.P.P.E..... 1010
6. *De XV Congressu Patristico Oxoniae convocato (Oxford, 6-11 VIII 2007)*
– Rev. S. Longosz..... 1014
7. *De XV Congressu Patristico Oxoniensi convocato in relatione*
participantis – Rev. J. Grzywaczewski..... 1019
8. *Symposium de monachismo antiquo Melburnii convocatum*
(Melbourne, 29-30 IX 2007) – Rev. S. Longosz..... 1022
9. *1600 Anniversarium mortis Joannis Chrysostomi in mundo scientifico*
celebratum – Rev. S. Longosz..... 1024
10. *Symposium de matrimonio, familia ac educatione in praedicatione*
Joanni Chrysostomi Lublini convocatum (Lublin, KUL, 27-28 XI 2008)
– A.Z. Zmorzanka..... 1032

11. <i>De Libro Jubilaeo Rev. Prof. Stanislaw Longosz tradito</i> (Lublin, KUL, 27 XI 2008) – A.Z. Zmorzanka	1038
12. <i>De conventibus Commissionis Studiorum de Antiquitate Christiana</i> <i>anno academico 2008/2009 peractis</i> – A.Z. Zmorzanka.....	1046
13. <i>De rebus pastoralibus Ecclesiae antiquae</i> (Sectio Patristica, Ołtarzew, 21-23 IX 2008) – Rev. M. Wysocki	1053
14. <i>De sanctitate ac bonitate in vita christianorum</i> (Kraków, PAT, 20 XI 2008) – A.Z. Zmorzanka	1056
15. <i>Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano</i> (XXXVII Dies Augustiani (Roma, 8-10 V 2008) – B. Degórski O.S.P.P.E.	1060
16. <i>International Congress on Medieval Studies – Cistercian Studies Confe-</i> <i>rence</i> (Kalamazoo, 8-11 V 2008) – Rev. R. Groń.....	1064
17. <i>International Congress of the European Middle Ages</i> (Leeds, University of Leeds, 7-10 VII 2008) – Rev. R. Groń	1066
18. <i>Réceptions des Pères et de leurs écrits au Moyen Âge: Le devenir de la</i> <i>tradition ecclésiastique</i> (Paris, Centre Sèvres des Jesuites, 11-14 VI 2008) – Rev. J. Grzeszczak	1068
19. <i>Prayer and Spirituality in the Early Church V: Poverty and Riches</i> (Melbourne, 9-12 I 2008) – Rev. S. Longosz	1069
20. <i>Les forces du bien et du mal aux premiers siècles de l'Eglise</i> (Tours, Université Francois Rabelais, 11-13 IX 2008) – Rev. S. Longosz	1070
21. <i>The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in the „Opera minora”</i> (Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät, 17-20 IX 2008) – Rev. S. Longosz	1071
22. <i>De conventu patristico Olomuncii convocato</i> – J. Figiel SDS	1073
23. <i>Postuma expositio operum Prof. Waldemari Ceran (1936-2009) in Biblio-</i> <i>theca Catholicae Universitatis Lublinensis peracta</i> – A.Z. Zmorzanka.....	1075

INFORMATIONES

1. Symposium nationale Polonorum de relatione ad senectutem in antiquitate classica et christiana in Catholica Universitate Lublinensi anno 2010 con- vocandum	1079
2. Annales conventus Sectionis Patristicae annis 2009-2010 convocandi...	1080
3. X. Symposium Casimiriense	1081
4. <i>De conventibus Comissionis Studiorum de Antiquitate Christiana</i> <i>anno academico 2010/2011 convocandis</i>	1082
5. <i>Conventus patristicus de verbo Dei Posnaniae convocandus</i>	1083
6. <i>Colloquium Origenianum Decimum</i>	1083
7. <i>Conventus patristicus de perfectione christianorum Lvoviae convocandus</i> ...	1087
8. <i>Conventus patristicus de beatitudine humana Thoruniae convocandus</i>	1089

9. De participatione Sectionis Patristicae in VIII Congressu Theologorum Polonorum Posnaniae convocando	1089
10. De transformatione Instituti Studiorum de Antiquitate Christiana.....	1089
11. Aliae notitiae de vita patristica	1090

IN MEMORIAM

1. <i>Prof. Valdemarus Ceran (7 IX 1936 – 20 VI 2009) – S. Bralewski</i>	1097
2. <i>Rev. dr Ludovicus Gładyszewski (17 IX 1932 - 19 XII 2009). Studiosus antiquitatis christianae et philologiae classicae investigator atque cultor – Rev. B. Czyżewski</i>	1105
Index rerum.....	1111

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5
-------------------	---

DOKUMENTY

1. <i>List Apostolski Benedykta XVI z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma</i>	7
2. <i>Patrystyczna katecheza Benedykta XVI: Bazyli Wielki – Paulin z Noli</i>	19
3. <i>Św. Marcin – wzór miłości braterskiej</i>	80

ARTYKUŁY

1. <i>Zaślubiny ziemskie i zaślubiny duchowe w tajemnicy chrztu według św. Jana Chryzostoma – ks. A. Żurek</i>	83
2. <i>Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu Jana Chryzostoma – ks. P. Szczur</i>	95
3. <i>Przymioty i zadania żony w myśli Jana Chryzostoma – T. Krynicka</i>	113
4. <i>Nierozzerwalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma – ks. D. Zagórski</i> ..	123
5. <i>Wzajemna wierność małżeńska w nauczaniu Jana Chryzostoma – ks. K. Tyburowski</i>	135
6. <i>Świętość i sakramentalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma – ks. M. Wysocki</i>	145
7. <i>Ceremonie zawarcia małżeństwa w relacji św. Jana Chryzostoma – M. Ożóg</i>	159
8. <i>„Apistia” nie rozrywa małżeństwa. Jan Chryzostom o małżonku (-nce) spoza chrześcijańskiej politei – J. Iluk</i>	175
9. <i>Bóg i prarodzice w refleksji Jana Chryzostoma nad Księgą Rodzaju – ks. N. Widok</i>	191
10. <i>„Pater familias” i jego zadania według św. Jana Chryzostoma – ks. B. Czyżewski</i>	205
11. <i>„Mater familias” w nauczaniu św. Jana Chryzostoma – ks. J. Jurkiewicz</i>	223
12. <i>Małe dzieci w chrześcijańskiej epigrafice miasta Rzymu i w nauczaniu Jana Chryzostoma – B. Stawoska-Jundziłł</i>	233
13. <i>Początki mowy u małych dzieci w koncepcjach rzymskich intelektualistów, Augustyna i Jana Chryzostoma – J. Jundziłł</i>	245
14. <i>Miejsce niewolników w rodzinie chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma – ks. J. Duda</i>	259

15. <i>Miejsce ludzi starszych w procesie wychowania młodzieży według Jana Chryzostoma</i> – T. Kołosowski SDB	271
16. <i>Rodzina kościołem domowym w myśli św. Jana Chryzostoma</i> – ks. S. Longosz.....	281
17. <i>Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma</i> – ks. F. Drączkowski	313
18. <i>Biblijne podstawy Chryzostomowego programu wychowania dzieci</i> – ks. A. Eckmann	329
19. <i>Chryzostomowa terminologia wychowania</i> – E. Osek	337
20. <i>Traktat Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci” i jego stosunek do traktatu „O wychowaniu dzieci” Pseudo-Plutarcha</i> – K. Kochańczyk-Bonińska	393
21. <i>Wychowanie dzieci najważniejszym zadaniem rodziców według Jana Chryzostoma</i> – ks. S. Strękowski.....	407
22. <i>Religijny program wychowania w ujęciu Jana Chryzostoma</i> – ks. A. Uciecha	421
23. <i>Metody wychowawcze św. Jana Chryzostoma</i> – ks. S. Wasilewski.....	433
24. <i>Monastyczny kontekst Chryzostomowej koncepcji wychowania dzieci w „Adversus oppugnatores vitae monasticae”</i> – L. Nieścior OMI	447
25. <i>Wychowanie dziewcząt w nauczaniu Jana Chryzostoma</i> A.Z. Zmorzanka	459

MISCELLANEA

26. <i>Paweł apostoł nauczycielem gnostyków?</i> – ks. W. Myszor	483
27. <i>Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche</i> – K. Zawadzki.....	495
28. <i>Teologiczne znaczenie „monarchii” a pojęcie Boga w „De Trinitate” Nowacjana</i> – ks. K. Sordyl	521
29. <i>Motyw choroby w homiliach św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego listu św. Jana Apostoła</i> – ks. G.M. Baran	541
30. <i>Wykroczenia na tle seksualnym w listach św. Hieronima</i> – A. Gburek SDB	563
31. <i>Wiara i mądrość w świetle komentarza Pelagiusza do listu św. Pawła do Efezjan</i> – J. Pochwat MS	579
32. <i>Il primissimo monachesimo nell’Africa latina</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.	591

PRZEKŁADY

1. <i>Jan Chryzostom – Jakie kobiety należy brać za żony (Quales ducendae sint uxores)</i>	
a. Wstęp i komentarz – ks. S. Longosz.....	599
b. Przekład – T. Krynicka	604

2. Jan Chryzostom – <i>Kazanie o godnym życiu we wspólnotie</i> (<i>In principium Actorum hom. 2</i>)	
a. Wstęp i komentarz – J. Iluk	623
b. Przekład – J. Iluk	626
3. Jan Damascyński – <i>III mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte</i> <i>obrazy</i> (<i>Contra imaginum calumniatores</i>)	
a. Wstęp – M.M. Dylewska	637
b. Przekład – M.M. Dylewska	638
4. Pseudo-Plutarch – <i>O wychowaniu dzieci</i> (<i>De liberis educandis</i>)	
a. Wstęp i komentarz – ks. S. Longosz	653
b. Przekład – T. Krynicka	667

RECENZJE

1. J. Pałucki, <i>Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne</i> , Lublin 2007 – ks. F. Drączkowski	691
2. J. Pałucki, <i>Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne</i> , Lublin 2007 – M. Marczewski	693
3. L. Misiarczyk, <i>Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu</i> , Ty- niec – Kraków 2007 – ks. M. Szram	701
4. K. Sordyl, <i>Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty</i> <i>teologii Nowacjana w „De Trinitate”</i> , Kraków 2007 – ks. G. Jaśkiewicz	706
5. T. Gacia, <i>Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijań-</i> <i>skiego antyku</i> , Kielce 2007 – ks. A. Eckmann	711
6. Giovanni Climaco, <i>La Scala del Paradiso</i> , introduzione, trad. e note a cura di R.M. Parrinello, Milano 2007 – ks. A. Jasiewicz	713
7. Sv. Augustín, <i>Samovravy. O nesmrtnosti duše</i> , přeložili, úvodné štúdie napísali, poznámky a indexy spracovali K. Šotkovská – J. Artimová, Trnava 2007 – L.T. Pietras O.S.P.P.E.	715
8. S. Koczvara, <i>Z pokladov starovekých cirkavných dejín</i> , Košice 2007, – A.Z. Zmorzanka	717
9. „Eat, drink and be merry” (<i>Luke 12:19</i>). <i>Food and wine in Byzantium.</i> <i>In honour of Professor A.A.M. Bryer</i> , ed. L. Brubaker – K. Linardou, Aldershot – Hampshire 2007 – M. Kokoszko – K. Gibel	719
10. C. Rapp, <i>Holy bishops in late Antiquity. The nature of Christian leadership</i> <i>in an Age of Transition</i> , Berkeley 2005 – R. Toczko	728
11. C. Moreschini, <i>Introduzione a Gregorio Nazianzeno</i> , Brescia 2006 – R.M. Pancerz OFM.	733
12. D. Kasprzak, <i>Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej</i> <i>św. Piotra Chryzologa i Sylwiana z Marsylii</i> , Kraków 2008 – H. Pietras SJ	735

13. B. Stawoska-Jundziłł, <i>Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-IV wieku</i> , Bydgoszcz 2008 – H. Pietras SJ.....	737
14. P. Szczur, <i>Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma</i> , Lublin 2008 – ks. B. Czesz.....	743
15. P. Świercz, <i>Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego</i> , Katowice 2008 – E. Osek.....	749
16. <i>Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II</i> , tłum. oraz komentarz W. Myszor, Katowice 2008 – A.Z. Zmorzanka.....	755
17. M. Piccirillo, <i>La Palestina Cristiana I-VII secolo</i> , Bologna 2008 – ks. A. Tronina.....	760
18. H. Maier, <i>Die christliche Zeitrechnung. Ihre Geschichte – ihre Bedeutung</i> , Freiburg im Breisgau 2008 – P. Kochanek.....	762
19. P. Veyne, <i>Początki chrześcijańskiego świata (312-394)</i> , tłum. I. Kania, Warszawa 2009 – M. Jońca.....	764
20. A. Uciecha, <i>Polemika św. Efrema z manicheizmem w „Refutationes”</i> , Katowice 2009 – ks. J.W. Żelazny.....	768
21. M. Ożóg, <i>Kościół starożytny wobec świątyń i posągów bóstw</i> , Kraków 2009 – H. Pietras SJ.....	770
22. P.M. Szewczyk, <i>Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego</i> , Kraków 2009 – H. Pietras SJ.....	774
23. Th. Baumeister, <i>Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum</i> , Rom – Freiburg – Wien 2009 – P. Kochanek.....	777
24. D. Mastalska, <i>Śpiew anioła. Powieść o św. Cecylii</i> , Tarnów 2009 – P. Kochanek.....	780
25. S. Reszka, <i>Żywot Księdza Stanisława Hozjusza (Polaka), Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Penitencjarza Wielkiego i Biskupa Warmińskiego</i> , wstęp, przekład, komentarz s. J.A. Kalinowska OSB, Olsztyn 2009 – ks. A. Eckmann.....	784
26. M. Rubin, <i>Mother of God. A History of the Virgin Mary</i> , New Haven – London 2009 – ks. R. Groń.....	785
27. L.M. Bitel, <i>Landscape with Two Saints. How Genovefa of Paris and Brigit of Kildare built Christianity in Barbarian Europe</i> , Oxford 2009 – ks. R. Groń.....	787
28. R.J. Foster – G.D. Beebe, <i>Longing for God. Seven paths of Christian Devotion</i> , Downers Grove Il. 2009 – ks. R. Groń.....	789
29. <i>Medieval Christianity in Practice</i> , ed. M. Rubin, Princeton – Oxford 2009 – ks. R. Groń.....	791

30. M. Pazzini, *Il Libro dei Dodici Profeti. Versione siriana – vocalizzazione completa*, Milano 2009 – L.M. Mirri..... 793
31. E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2000
– ks. S. Longosz..... 794
32. *SCRIPTURAE LUMEN: Biblia i jej oddziaływanie 1*, red. A. Czaja –
A. Paciorek – A. Tronina, Lublin 2009 – ks. S. Longosz 798
33. L. Gładyszewski, *W obronie własnej recenzji*..... 803

DZIAŁ INFORMACYJNY

BIBLIOGRAFIE

1. *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*
– ks. S. Longosz..... 805
2. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2007-2008*
– ks. S. Longosz..... 813
3. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych
w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2007-2008 r.*
– ks. S. Longosz..... 869
4. *Patrystyka w czasopiśmie 2007-2008* – J. Figiel SDS..... 887

SPRAWOZDANIA

1. *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia* (Kamień Śląski –
Opole, 17-18 IV 2007) – A.Z. Zmorzanka 985
2. *Wczesnochrześcijańska literatura orientalna* (Sekcja Patrystyczna, Łódź,
21-22 IX 2007) – ks. J. Duda 992
3. *Wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. Prof. Markowi Starowieyskiemu*
– ks. J. Duda..... 999
4. *Spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku
akademickim 2007/2008* – A.Z. Zmorzanka 1003
5. *Motywy i formy starożytnej poezji chrześcijańskiej – między Pismem
Świętym a tradycją klasyczną* (XXXVI Dni Augustiańskie – Rzym, 3-5 V
2007 r.– B. Degórski O.S.P.P.E..... 1010
6. *XV Kongres Patrystyczny w Oksfordzie* (Oksford, 6-11 VIII 2007)
– ks. S. Longosz..... 1014
7. *XV Międzynarodowy Kongres Patrystyczny. Głos uczestnika Kongresu*
– ks. J. Grzywaczewski..... 1019
8. *Symposium o monastycyzmie w Melbourne* (Melbourne, 29-30 IX 2007)
– ks. S. Longosz..... 1022
9. *Obchody 1600. rocznicy śmierci Jana Chryzostoma w świecie*
– ks. S. Longosz..... 1024
10. *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*
(Lublin, KUL, 27-28 XI 2008) – A.Z. Zmorzanka..... 1032

11. <i>Wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. Prof. Stanisławowi Longoszowi</i> (Lublin, KUL, 27 XI 2008) – A.Z. Zmorzanka	1038
12. <i>Spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2008/2009</i> – A.Z. Zmorzanka.....	1046
13. <i>Problemy duszpasterskie pierwotnego Kościoła</i> (Sekcja Patrystyczna, Ołtarzew k. Warszawy, 21-23 IX 2008) – ks. M. Wysocki	1053
14. <i>Świętość a dobro</i> (Kraków, PAT, 20 XI 2008) – A.Z. Zmorzanka	1056
15. <i>Małżeństwo chrześcijan: egzegeza biblijna i prawo rzymskie (XXXVII „Dni Augustiańskie”</i> – Rzym, 8-10 V 2008) – B. Degórski O.S.P.P.E.	1060
16. <i>Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych</i> (Kalamazoo, West Michigan University, 8-11 V 2008) – ks. R. Groń.....	1064
17. <i>Międzynarodowy Kongres Europejskiego Średniowiecza</i> (Leeds, University of Leeds, 7-10 VII 2008) – ks. R. Groń.....	1066
18. <i>Recepcja Ojców Kościoła i ich pism w średniowieczu: tworzenie się tradycji kościelnej</i> (Paris, Centre Sèvres des Jesuites, 11-14 VI 2008) – ks. J. Grzeszczak.....	1068
19. <i>Modlitwa i duchowość w starożytnym Kościele: V: Ubóstwo i bogactwo</i> (Melbourne, 9-12 I 2008) – ks. S. Longosz.....	1069
20. <i>Siły dobra i zła w pierwszych wiekach Kościoła</i> (Tours, Université François Rabelais, 11-13 IX 2008) – ks. S. Longosz.....	1070
21. <i>Teologia trynitarna Grzegorza z Nyssy w jego „Opera minora”</i> (Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät, 17-20 IX 2008) – ks. S. Longosz.....	1071
22. <i>Konferencja Patrystyczna w Ołomuńcu</i> – J. Figiel SDS.....	1073
23. <i>Pośmiertna wystawa publikacji prof. Waldemara Cerana (1936-2009) w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL</i> – A.Z. Zmorzanka	1075

INFORMACJE

1. Ogólnopolskie sympozjum w KUL: „Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej”.....	1079
2. Doroczne spotkania Sekcji Patrystycznej w latach 2009-2010	1080
3. X. Sympozjum Kazimierskie.....	1081
4. Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w latach 2009/2010.....	1082
5. Sympozjum patrystyczne w Poznaniu o Słowie Bożym	1083
6. Colloquium Origenianum Decimum	1083
7. Sympozjum patrystyczne we Lwowie o doskonałym chrześcijaninie	1087
8. Konferencja patrystyczna w Toruniu o szczęściu ludzkim.....	1089
9. Udział Sekcji Patrystycznej w VIII Kongresie Teologów Polskich w Poznaniu.....	1089

-
10. Przekształcenie Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL 1089
11. Inne informacje z życia patrystycznego 1090

IN MEMORIAM

1. *Profesor Waldemar Ceran (7 IX 1936 – 20 VI 2009)* – S. Bralewski..... 1097
2. *Ks. Ludwik Gładyszewski (17 IX 1932 - 19 XII 2009). Prawdziwy miłośnik antyku chrześcijańskiego i filologii klasycznej* – ks. B. Czyżewski1105